



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

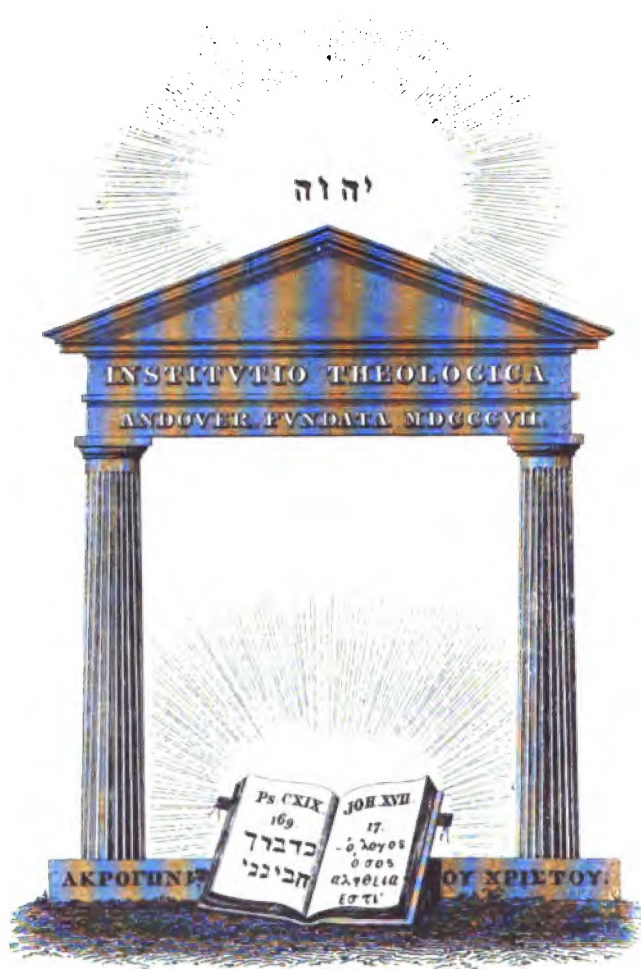
Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.





ANDOVER-HARVARD THEOLOGICAL LIBRARY
 MDCCCXC
 CAMBRIDGE, MASSACHUSETTS



Handbuch

zu den

Neutestamentlichen Apokryphen

in Verbindung mit Fachgelehrten

herausgegeben von

Edgar Sennede



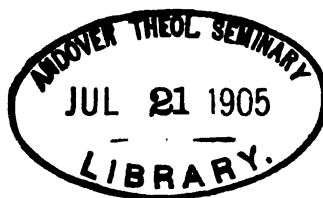
Leipzig

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

1904

C

Alle Rechte vorbehalten.

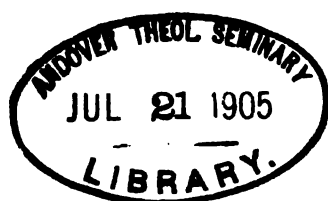


557 68

Druck von G. L a u p p jr in Tübingen.

Verzeichniß der Mitarbeiter.

- D. Paul Drenß, Professor der Theologie in Gießen: Apostellehre (Didache).
 Lic. Dr. Gerhard Fiedler, Professor der Theologie in Halle: Petrusakten.
 Dr. Johannes Flemming, Oberbibliothekar in Bonn: Neutestamentliches aus dem Koran; Himmelfahrt Jesajas.
 Dr. Johannes Geffken, Professor am Wilhelms-Gymnasium in Hamburg: Christliche Sibyllinen.
 Lic. Dr. Edgar Hennecke, Pastor in Betheln (Hannover): Zur Haupteinleitung; Einl. zu den Evangelien, Briefen, Lehrschreiben und Predigten, Apostelgeschichten; Versprengte Herrnworte, Aegypterevangelium, Bruchstücke gnostischer und verwandter Evangelien, Einl. zu den Kindheits-evangelien, sonstige Kindheitslegenden; Matthiaüberlieferungen, Missionspredigt des Petrus; Johannes- und Andreasakten.
 Lic. Rudolf Knopf, Privatdocent der Theologie in Marburg: Clemensbrief, Laodicenserbrief.
 D. Dr. Gustav Krüger, Professor der Theologie in Gießen: Briefe des Ignatius und Polycarp.
 D. Arnold Meyer, Professor der Theologie in Zürich: Hebräerevangelium, Ethionitenevangelium, Jesus im Talmud, Einl. zu den Kindheits-evangelien, Protevangelium des Jakobus, Kindheits-erzählung des Thomas.
 Lic. Dr. Erwin Preuschen, Gymnasialoberlehrer in Darmstadt: Thomasakten.
 Dr. Richard Raabe in Friedenau: Thomasakten.
 Lic. Ernst Rolffs, Pastor in Osnabrück: Paulusakten.
 Dr. Georg Schimelpfeng, Gymnasialoberlehrer in Hildesheim: Johannes- und Andreasakten.
 D. Dr. Hans von Schubert, Professor der Theologie und Konsistorialrat in Kiel: sogen. zweiter Clemensbrief.
 Lic. Alfred Stülden, Pastor in Lübeck: Petrus-evangelium, Pilatusakten, Abgar-sage.
 Dr. Heinrich Weil, Direktor am protestantischen Gymnasium in Straßburg i. E.: Barnabasbrief.
 Lic. Dr. Heinrich Weinel, Professor der Theologie in Jena: Offenbarung des Petrus, Hirt des Hermas, 5. und 6. Ezra.



58763

Vorwort.

Nach Jahresfrist reiht sich nunmehr dem Textbände „Neutestamentliche Apokryphen“ das daselbst S. V angekündigte „Handbuch“ mit den näheren Literaturangaben, Nachweisen für die Ausführungen in den Einleitungen und Erläuterungen der Uebersetzung an. Die Einteilung ist die dort gegebene. Die Hinzunahme zweier wichtiger Partien zu dem Abschnitt Evangelien wird manchem Wunsche entgegenkommen. Im übrigen sind nur spärlich weitere einschlägige Texte hier und da in den Anmerkungen beigebracht (s. das Schlussverzeichnis). Von einer Aufnahme der Pseudoclementinen (Homilien und Recognitionen) oder doch einer Inhaltsangabe und Besprechung des sich mit diesem Titel verknüpfenden literar- und dogmengeschichtlichen Problems ist Abstand genommen, nicht nur weil die zeitliche Ansetzung gegenwärtig noch lebhaften Schwankungen unterliegt, sondern weil für das Problem selbst erst aus einer genaueren Einzelinterpretation und Uebersetzung beider Recensionen, die sich nicht von heute auf morgen herstellen ließ, Aufschluß zu erhoffen ist. Es besteht aber die Aussicht, eine solche Interpretation und Uebersetzung noch einmal nachbringen zu können. Auch aus der ältesten martyrologischen Literatur, deren äußerlicher Zusammenhang mit einem Teil der bereits veröffentlichten Texte auf der Hand liegt, dürften noch die wichtigsten Proben zu bieten und vielleicht auch weitere Kirchenordnungen heranzuziehen sein.

Freilich complicirt sich damit die Frage der Anordnung und Verteilung des an sich recht bunten und verschiedenwertigen Stoffes weiterhin, und es wird darauf ankommen, ob nicht der für die bisherige Zusammenstellung gewählte Haupttitel in seiner Anwendung auf einzelne Stücke in steigendem Maße Bedenken begegnet. Gemeinsam ist dieser Literatur, auch den jüngeren Teilen, der vulgäre, vorwiegend auf innergemeindliche Benutzung gerichtete Charakter und die Nachwirkung urchristlicher Empfindung und Ausdrucksweise, gemeinsam die engere oder losere Beziehung auf das Neue Testament, sei es nun, daß wir in ihnen Bestandteile des kanonsgeschichtlichen Verlaufes selber zu erblicken haben, oder daß sie nur in formeller Hinsicht Analogien bieten, oder daß sie die dort niedergelegten Vorstellungen durch ihre Ansätze und Fortbildungen rückwärts beleuchten, oder endlich das dort aufbewahrte historische Material an ihrem Teile, wenn auch häufig genug mit fragwürdigen Mitteln, erweitern. Derartige Merkmale der vereint dargebotenen Literatur sind in der S. 5* f. des Uebersetzungsbandes gegebenen Definition zusammengefaßt, ohne daß sie, wie ich ausdrücklich gestehe, von dem Overtitel in allen Beziehungen gedeckt würden. Vielleicht wäre eine Doppel-
formulirung — etwa: Außerkanonische und apokryphe Schriften Neuen Testa-

ments — als genauere empfunden. Doch will beachtet sein, daß, um dem Allgemeinverständnis entgegenzukommen, *apokryph* in dem Durchschnittsinne genommen ist, wie er den Kennern der Lutherbibel vertraut sein muß. Auch *Rauß* hat sich für sein doppelbändiges Sammelwerk im Grunde dieser (bei Luther allerdings nur für die alttestamentliche Gruppe verwendeten) Bezeichnung angeschlossen, indem er noch die anders orientirte der „Pseudepigraphen“ beifügte. Vielleicht führt aber nun gerade diese mehrseitige Verwendung des Begriffs dazu, das damit gesetzte Problem angesichts der reicheren Stoffmenge neu zu beleben und also zu vertiefen (vgl. vorläufig den hierunter gegebenen Exkurs zum altkirchlichen Gebrauch des Begriffs *apokryph*).

Die Schwierigkeit des Problems geht auch daraus hervor, daß die Einordnung der neutestamentlichen Apokryphen in die Darstellungen der altchristlichen Literaturgeschichte oder des Urchristentums in verschiedener Umgrenzung vollzogen wird. Eben um der vorherrschenden Beziehung auf das Neue Testament willen gebot es sich, den Wert oder Untwert der einzelnen Stücke im Verhältnis zu einander oder zu den neutestamentlichen Urkunden gelegentlich kräftig zu betonen. Eine absichtsvolle Aufreihung des Stoffes unter dem — sonst nicht außer Acht gelassenen — religionsgeschichtlichen Gesichtspunkt, welche Prof. J. E. Matties (Teyler's Theologisch Tijdschrift 1904, S. 265) im Auge zu haben scheint, wäre dem vielleicht aus dem Wege gegangen, aber es fragt sich, ob damit einer Näherbestimmung der zunächst doch in einem engeren zeitgeschichtlichen Rahmen vorhandenen Zusammenhänge, Gegensätze und Auffschichtungen gebient wäre. Was E. v. Dobschütz in seinem einen vortrefflichen Einblick in den gegenwärtigen Forschungsbetrieb gewährenden und mit guten methodischen Winken ausgestatteten Büchlein 'Probleme des apostolischen Zeitalters' (Leipz. 1904) S. 116 ff. zu Gunsten einer Betonung des eigentümlich Christlichen im Urchristentum sowie des Urchristlichen in seiner Besonderheit gegenüber dem Kirchlich-katholischen bemerkt, verdient Beherzigung. —

Für die Ausführung dieses Bandes ist zu beachten, daß eine äußere Gleichmäßigkeit der Behandlung hier naturgemäß noch weniger wie dort möglich war, da es vom derzeitigen Stande der Bekanntheit mit den einzelnen Stoffen abhängt, wie weit sie einer Erläuterung bedurften (eine Andeutung s. z. B. auf S. 285). Das Kapitel Apostelgeschichten nimmt begreiflicherweise auch hier wiederum den breitesten Raum ein, und in ihm überwiegen die Petrusakten diesmal erheblich. In den letzten Nummern dieses Kap. mußten Doppelanmerkungen gegeben werden, weil jeder der Bearbeiter von seinem Standpunkte aus zu ihnen etwas zu sagen hatte. Wiederholungen sind hier nach Kräften vermieden worden, Retraktionen gegenüber dem Uebersetzungsbande in vereinzelt Fällen (Apokr. S. 149 unten; 364 sub e; 386 B. 10 f.; 480 Vorbemerkung) im Laufe der Arbeit nicht zu umgehen gewesen.

Der Kleindruck mußte gewählt werden, um das Princip der Druckunterscheidung im Textbande zu wahren und das Handbuch zugleich nicht zu sehr anschwellen zu lassen. Die wenigen mitgeteilten Texte sind in Schwabacher Typen gegeben (wie in den Anmerkungen des Uebersetzungsbandes), Hinzufügungen des Herausgebers in [] gesetzt.

Es kostete große Mühe, in meiner ländlichen Abgeschlossenheit eines so ausgedehnten Büchermaterials habhaft zu werden. Doch werden namhafte Büden, wie ich hoffe, kaum zu bemerken sein. Außer der Göttinger Universitätsbibliothek, die reichlich spendete, vermochten die königlichen Bibliotheken von Berlin, München, Leipzig, Hannover, auch Bonn und Halle, auszuweichen. Das S. 8 verzeichnete Buch von *Vorsbach* war selbst in Marburg, wo es erschienen ist, nicht erhältlich; ebensowenig irgendwo die S. 9 angeführte Dissertation von *J. Pons*. Daß ich *Harnack's* Abhandlung über „Einige Worte Jesu, die nicht in den kanonischen Evangelien stehen“ (in den Sitzungsber. der Berl. Akad. d. Wiss. V, 1904) bis zu letzter Stunde nicht mehr erreichen konnte, war mir als Specialbearbeiter der betreffenden Nummer bedauerlich; ich muß also den in dieser Beziehung glücklicheren Leser bitten, die Ergänzung vorzunehmen.

E. S.

Urkurs zum altkirchlichen Gebrauch des Begriffs apokryph.

Es ist wohl nicht ganz zufällig, daß gerade von katholischer Seite die Titelmahl nachdrücklich beanstandet worden ist. *Velfer* findet (Literarische Rundschau für das katholische Deutschland 1904, 1. Juni, Nr. 6) meine Verufung auf *Hieronymus* „wenig zutreffend, da tatsächlich die Anwendung des Wortes apokryph in dem Sinne außerkanonisch durch *Hieronymus* in keiner Weise zu allgemeiner Anerkennung durchgedrungen ist“. Demgegenüber muß ich für das Abendland auf das *Gelasianische Dekret* und für das Morgenland auf das Verzeichnis der 60 kanonischen Bücher verweisen. Aber ich will das Recht des Einwurfs aus anderen Gründen nicht bestreiten. Doch war ich der Meinung, daß gerade durch meine Apokr. S. 3* ff. gegebene Darlegung Mißverständnissen der Auffassung vorgebeugt werden würde. Die Sache ist wichtig genug. Ich füge daher den hierunter S. 1 f. und S. 2 unten gegebenen Beweisstellen für die Wandlungen der Anwendung des Begriffs apokryph noch einige weitere bei.

Eine gründliche Besprechung mit vielen Belegen findet man bei *Jahn*, Gesch. des Kanons, I 127 ff.; Stellenansammlungen für das griechische Wort im Verikon des *Amerikaners Sophocles*, für das lateinische im *Thesaurus linguae latinae* II 1, col. 242 sq. (beide übrigens nicht vollständig). Die hochschätzende Fassung des Begriffs (im gnostischen Sinne) findet sich auch in den Ausdrücken *Acta Thomae* 39 ed. *Bonnet* (1903) p. 156 u. f. p. 157 z. c. 47 p. 163 u. c. 50 p. 166 u. c. 78 p. 193 u. c. 80 p. 196 u. *Theodoret* berichtet haer. fab. comp. IV 10 (MPG LXXXIII 429) von den *Audianern*, daß sie sich rühmen, uneingeschränkt Sündenvergebung austheilen zu können: *Διχὴ γὰρ τὰς ἱεράς βίβλους μετὰ τῶν νόμων διαλόντας (διαφερόντως γὰρ ταύτας νομίζουσιν ἀποκρυφούς καὶ μυστικάς) καὶ σιχηδὸν ἔνθεν καὶ ἔνθεν τεθεικότας, διαβαίνειν ἕκαστον μετὰ τούτων καλεῖσθαι καὶ τὰ πλημμεληθέντα ὁμολογεῖν κτλ.* (es dürften Schriften wie die Petrusakten in Frage kommen). Hierher darf man auch die eigentümliche häretische Verwendung des Spruches Mt. 24¹⁰ („siehe er ist in der Wüste“) zur Verwendung geheimer apokrypher Wahrheiten rechnen nach dem Zeugnisse des *Origenes* (comm. in Matth. X 46, dazu *Jahn* S. 184) und *Augustin* (ctr. Faustum XIII 18, CESL XXV 393 sq.). *Epiphanius* haer. 51, 3 verrät zugleich die gegenfällige Fassung, wenn er sagt, es wäre allenfalls begreiflich, wenn die *Möger* von den johanneischen Schriften die Apokalypse verwürfen: *ἐλέγομεν ἂν, μὴ πῇ ἄρα κατὰ ἀκριβολογίαν τοῦτο ποιοῦνται, ἀπόκρυφον μὴ δεχόμενοι διὰ τὰ ἐν τῇ Ἀποκαλύψει βαδίζουσιν καὶ σκοτεινῶς εἰρημένα.* Die Sache, aber nicht der gleiche Aus-

druck zur Bezeichnung der Sache, findet sich auf jüdischer Seite schon Dan. 12. 4. Esr. 12 ss. 14 ss f., also mit Bezug auf apokalyptische Schriften; vgl. die Begründung bei Zahn S. 124: „Weil die Verfasser ihre Schriften unter den ehrwürdigsten Namen der grauen Vorzeit ausgehen ließen, hatten sie das Bedürfnis, den Widerspruch zwischen ihrem Anspruch auf höchstes Altertum und ihrem verspäteten Erscheinen zu erklären.“

Bei Origenes finden wir nun für diese und verwandte Schriften (Rauhschs „Pseudepigraphen“) den Ausdruck „Apokryphen“, und er ist der spezifische für sie durch die Jahrhunderte geblieben; doch treten in dem antimanchäischen Kampfe gegen Ende des 4. Jahrhunderts unter demselben Titel neben jene noch andere von den Manichäern usw. verwandte Schriftstücke, auch neutestamentliche, vor allem die apokryphen Apostelgeschichten.

Als Belege hierfür sind (zu den hierunter S. 1 f. gegebenen) anzuführen: Orig. epist. ad Afric. 9 (MPG XI 65) erwähnt zu der Geschichte von der Susanna noch die von der Zerfägung Jesajas und sagt c. 13 in bezug auf Tobit und Judith, daß sie allerdings bei den (palästinensischen) Juden nicht in Gebrauch wären: οὐδὲ γὰρ ἔχουσιν αὐτὰ ἐν ἀποκρύφοις ἑβραϊστί, ὡς ἀπ' αὐτῶν μαθόντες ἐγνώκαμεν. Er berichtet in Gen. MPG XII 136 zur Geschichte Josephs: καὶ ἔδωκεν αὐτῷ τὴν Ἀσενὲθ θυγατέρα Πιττοφῆ ἱερέως Ἡλίουπόλεως αὐτῷ γυναῖκα und gibt dazu die Annahme, daß dieser Potiphar von dem anderen verschieden sei, während die Hebräer ἐξ ἀποκρύφου (durch eine Geheimkunde außerhalb der Schrift) λέγουσι τὸν αὐτὸν εἶναι, καὶ θεοπότην καὶ παντὸς γινέσθαι usw. [das christliche griechische Buch vom Gebet der Aseneth] gab Batiffol, *Studia patristica* I 1889 heraus und wies es dem 5. Jahrh. zu; vgl. Theol. Literaturblatt 1891, Sp. 236 f.; ebenda p. 101 wird unter der Bezeichnung „apokryph“ auf eine Lesart zu 1. Mos. 4 s. Bezug genommen; in Matth. comm. X 18 und 28 wird aus Anlaß von Mt. 23 ss. des Martyriums Jesajas gedacht und an ersterer Stelle wegen der Angabe vom Tode des Zacharias noch eine Schrift „unter Apokryphen“ (entgegengesetzt: ἐν τοῖς κοινοῖς καὶ δεδημοσιευμένοις βιβλίοις, andere Fälle solcher Gegenüberstellung s. bei Zahn S. 181 f. A.) vermutet, an der zweiten noch auf Fiktionen gnostischer Sekten verwiesen (ähnlich Priscillian tract. 1 ed. Schepß p. 231), c. 117 zu dem Citat Mt. 27 s. ein Irrtum oder eine Namensversehung oder aber eine geheime Jeremiaschrift angenommen, wie 1. Kor. 2 s. auch aus einem Eliabuche entstamme und die Angabe 2. Tim. 8 s. durch ein geheimes Buch mit der Ueberschrift „Jannes und Rambres“ [vgl. c. 28 und Decretum Gelasianum] zu belegen sei. Ähnliche Angaben bei Hieronymus epist. 36, 5. 77, der auf seine Abhängigkeit von Origenes hin untersucht werden müßte; epist. 78, 18. 24 erwähnt er die Leptogeneßis, cfr. *Vigilantium* 6 MPL XXIII 360 das 4. Esrabuch; s. noch epist. 96, 20. Ein alttestam. Dictum, ohne dessen Ursprung zu kennen, erwähnt Augustin quaest. hept. 4, 42 MPL XXXIV 738. Vgl. auch Epiphanius haer. 26, 5 (hierunter S. 94). Im Anschluß an Athanasius wäre Rufin zu nennen (s. Zahn II 244). (Einen rein lokalen Gebrauch verrät Commodian apol. 330.) Ferner kommt Origenes in cant. cant. prolog. MPG XIII aus Anlaß von 1. Kön. 5 ss. auf Oden Salomos zu sprechen und bemerkt, derartiges finde sich nicht in den Sektionen der Kirche, sondern sei teils vom hl. Geist entfernt, teils sei vieles davon vorhanden in den sogen. Apokryphen, vielfach verderbt und gegen den Glauben, vgl. Ausführungen daraus im N. Z. [folgt der Satz bei Harnack I S. 5; gemeint sind Stellen wie die hierüber aus comm. in Matth. X 117 angeführten; vgl. auch Ambrosiaster über 1. Kor. 2 s.]. Sodann erwähnt Orig. comm. in Matth. XVII 35 MPG XIII 1593 zu Mt. 22 ss. τοὺς ἀποκρύφους . . λόγους, ἐνθα δοκεῖ σαφέστερον τὰ περὶ τῆς μακαρίας γεγράφειαι ζωῆς αἰς οὐκ . . ὁμολογούμενον πρᾶγμα παρὰ τοῖς πεπιστευμένοι. Von Wichtigkeit ist, daß er anderswo in demselben Kommentar als Vorsichtsmaßregel empfiehlt, ut nec omnia secreta quae feruntur in nomine sanctorum suscipiamus propter Judaeos qui forte ad destructionem veritatis scripturarum nostrarum quaedam finxerunt confirmantes falsa dogmata, nec omnia abiciamus quae pertinent ad demonstrationem scripturarum nostrarum 3. B. das

Herrnwort von den guten Wechslern (Zahn S. 129 A. 2). Dazu vgl. oben epist. ad Afric. 18 und etwa die Angabe des Epiphanius haer. 80, 8, daß sich in den Schatzkammern der Juden zu Tiberias eine hebräische Uebersetzung des Johannes-evangeliums befinde καὶ ἀναποκαλυφταὶ ἐν ἀποκρυφοῖς. Vgl. auch Schürer in RGE 1 23, 2 f.

Sowohl der Gegensatz zur Synagoge als der Anschluß an einen dort üblichen Gebrauch lieferte dem Origenes die Anwendung des Begriffs (Fiktionen unter alttestamentlichen und verwandten Titeln) und auch die nähere Fassung (vom Kreise der kanonischen Schriften ausgeschlossen). Er hat ihn aber noch nicht auf fingierte Schriften mit neutestamentlichen Titeln bezogen und auch nicht seiner dreifachen Klassifizierung autoritativer Schriften einverleibt, sondern für die unterste Klasse sich noch anderer Ausdrücke bedient. Zahn meint (S. 135): „Daß die Kirchenlehrer vor Origenes keinen andern Begriff von dem Apokryphen und von seinem Gegenteil gehabt haben, versteht sich eigentlich von selbst, da dieser Begriff der ursprüngliche ist und nicht angenommen werden kann, daß Irenäus und seine Zeitgenossen moderner gedacht haben als Origenes“. Diesen Schluß kann ich nicht für zutreffend halten. Welche Fassung strenggenommen die ältere war, kann vielleicht überhaupt nicht entschieden werden. Genug, daß sie beide vorhanden waren, die eine gnostisch und antignostisch bedingt, also auf dem heidnisch synkretistischen Boden erwachsen, die andere im Anschluß an den jüdischen Gebrauch entstanden, jene mehr den Inhalt berücksichtigend, diese auf das Verhältnis zu den heiligen Schriften (Alten Testaments) zugeschnitten.

Seit dem 4. Jahrhundert konflagrierten beide Fassungen im Gebrauche der Kirchenlehrer. Doch ist der Accent, der auf das Wort fiel, bei der Stärke des Gegensatzes gegen die außerkirchlichen Gruppen und der Erweiterung der Anwendung auf neutestamentliche Fiktionen, die ernstere Schwierigkeiten ergaben, bei Augustin u. a. im ganzen eher verschärft (über eine Erweichung bei Hieronymus s. o.). Es tritt nun auch der Gesichtspunkt der literarischen Fälschung (fälscherischer Eintragungen usw.) stärker in den Vordergrund und wird sogar zur Erklärung des Wortes mitverwandt („dunkler Ursprung“; der Begriff „pseudepigraph“ — vorher bei Polyb., Dion. Hal., Plut., cf. Stephanus, Thesaurus s. v. — z. B. bei Amphilocheus f. Apokr. S. 351, Hieron. prol. comm. in Jer., t. IV, p. 834 f. Böckler, Hieronymus, S. 358 A. 1). Mit Bezug auf die bei den Manichäern u. a. gebrauchten apokryphen Apostelgeschichten und ähnliche Bücher verwenden es Epiph. haer. 68, 2. 47, 1. Philaster de haer. 88 (im Anschluß an alttestam. Fiktionen, vgl. Augustin de civ. dei XV 23 f. hierunter S. 1 f.). Aug. act. c. Fel. II 6. ctr. advers. leg. et proph. I 39. c. Adimant. 17, 2. ctr. Faust. XI 2. XXII 79. (epist. 237, 2. 3. tract. in Jo. 124, 2.) Turrib. epist. ad Id. et Cepon. 3. 5. Leo epist. ad Turrib. 15. Gregor v. Tours l. de mirac. Andr., prolog., auch Theodoret haer. fab. comp. III 4; Prosper epit. chron. 919 (Mon. Germ. hist. Auct. ant. IX Chron. min. I p. 444) von den Manichäern: de novo testamento ea accipiunt quae putant apocryphis consonare. Von Evangelien (im Gegensatz zu den 4) Hieron. prolog. IV evang. (Preuschen, Analecta, S. 171). Aug. ctr. adv. leg. et proph. II 4, 14 MPL XLII 647; von einem Kindheits-evangelium: Hieron. ctr. Helvid. 10. Roswitha (hierunter S. 512 f.). In Anbetracht der übrigen Fälle ist diese Verwendung eine recht seltene zu nennen. Wie will man nun angesichts dieser begriffsgeschichtlichen Darlegung eine Teilung der sonstigen Evangelien in außerkanonische und apokryphe vollziehen? Zu welcher Klasse gehört z. B. das Petrus-evangelium?

Abkürzungen.

AG. = Apostelgeschichte. KG. = Kirchengeschichte.

- Fabricius = F. A. Fabricius, Codex apocryphus Novi Testamenti, I. II Hamb. 1703, ¹ 1719; III 1719, ² 1743.
- Jones = J. Jones, A new and full method of settling the canonical authority of the N. T., I. II London 1726. III 1727.
- Ea = Evangelia apocrypha ed. Tischendorf, 2. Ausg. 1876.
- Aa = Acta apostolorum apocrypha I (ed. Lipsius 1891). II 1; 2 (ed. Bonnet 1898; 1903).
- PA = Patrum apostolicorum opera ed. D. v. Gebhardt, A. Harnack, Th. Zahn I (1875, 2. Aufl. 1876/77). II (1876). III (1877).
- Pa = Patrum apost. op., von denselben (kleinere Ausg.; 3. Aufl. 1900).
- pa = Die apostolischen Väter, herausgeg. von F. X. Funk (kleine Ausg.; Lüb.-Leipz. 1901). Funk PA¹ I. II = die große Ausg. Tübingae 1901.
- N. T. e. c. = Novum Testamentum extra canonem receptum ed. A. Hilgenfeld, 4 Teile 1866; 2. Aufl. 1876—1884.
- James I. II = M. R. James, Apocrypha anecdota I. II (TSt II 3, 1893; V 1, 1897).
- Lipsius = R. A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden I (1883). II 1 (1887). 2 (1884); Ergb. = Ergänzungsheft (1890).
- Zahn, G. R. = Th. Zahn, Geschichte des neutestam. Kanons I (1888. 1889). II (1890. 1892).
- Harnack = A. Harnack, Geschichte der altchristl. Literatur bis Eusebius I (1893). II 1 (Chronologie) (1897). 2 (1904).
- Krüger = G. Krüger, Geschichte der altchristl. Literatur in den ersten drei Jahrhunderten (1895, mit Nachtrag von 1898).
- Ehrhard = A. Ehrhard, Die altchristl. Literatur und ihre Erforschung von 1884—1900, I Die vor nicänische Lit., Freiburg i. B. 1900.
- Bardehewer I = O. Bardehewer, Gesch. der altchristl. Lit. I, 1902.
- CSEL = Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, Vindobonae.
- DchrB = Dictionary of Christian Biography von Smith & Wace.
- GgA = Göttingische gelehrte Anzeigen.
- JbTh = Jahrbücher für deutsche Theologie.
- JprTh = Jahrbücher für protestantische Theologie.
- JthSt = Journal of theol. Studies.
- MPG = Patrologia Graeca ed. Migne.
- MPL = Patrologia Latina ed. Migne.
- NJbTh = Neue Jahrbücher für deutsche Theologie.
- NkZ = Neue kirchliche Zeitschrift.
- RC = Realencyclopädie für protest. Theologie und Kirche (3. Aufl., falls nichts anderes bemerkt).
- SBM = Sitzungsberichte der Berliner Akademie.
- ThJb = Theologischer Jahresbericht.
- ThLZ = Theologische Literaturzeitung.
- ThStR = Theologische Studien und Kritiken.
- TSt = Texts and Studies, Contributions to bibl. and patr. literature.
- ZU = Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Literatur.
- ZKG = Zeitschrift für Kirchengeschichte.
- ZNWZ = " für kirchl. Wissenschaft und Leben.
- ZLThR = " für lutherische Theologie und Kirche.
- ZnW = " für die neutestam. Wissenschaft.
- ZThR = " für Theologie und Kirche.
- ZwTh = " für wissenschaftliche Theologie.

Inhalt.

	Seite		Seite
Verzeichniß der Mitarbeiter . . .	III	B. Briefe	172
Vorwort	V	X. Clemens an die Korinther	173
Erturs über den Begriff apokryph	VII	XI. Briefe des Ignatius und Polycarp	190
Abtürzungen	X	XII. Laodicenerbrief	204
Berichtigungen und Nachträge zum Handbuch	XII	C. Bchrftreiben und Predigten	205
Verbesserungen zum Uebersetzungsbande	XVI	XIII. Barnabasbrief	206
Haupteinleitung	1	XIV. Matthiasüberlieferungen	238
A. Evangelien	10	XV. Missionspredigt des Petrus	239
I. Versprengte Herrnworte	13	XVI. Sogen. zweiter Clemensbrief (Homilie)	248
II. Hebräerevangelium	21	D. Kirchenordnungen	
III. Aegypterevangelium	38	XVII. Apostellehre (Didache)	256
IV. Ebionitenevangelium (Evang. der Zwölfe)	42	XVIII. Syrische Didaskalia	284
Jesuz, Jesu Jünger und das Evangelium im Talmud und verwandten jüdischen Schriften	47	E. Apokalypsen	
V. Petrus-evangelium	72	XIX. Offenbarung des Petrus	285
VI. Gnostische und verwandte Evangelien	88	XX. Hirte des Hermas	290
VII. Kindheits-evangelien	95	XXI a. Himmelfahrt des Jesaja	323
a. Protevangelium des Jakobus	106	b. 5. Esra	331
b. Erzählung des Thomas	132	c. 6. Esra	336
c. Sonstige Legenden	142	XXII. Christliche Sibyllinen	339
VIII. Pilatusakten	143	F. Apostelgeschichten (Legenden)	351
IX. Abgarfage	153	XXIII. Paulusakten	358
Neutestamentliches aus dem Koran	165	XXIV. Petrusakten	395
		XXV. Johannesakten	492
		XXVI. Andreasakten	544
		XXVII. Thomasakten	562
		Register	602
		Mitgeteilte Texte	604

Berichtigungen und Nachträge zum Handbuch.

Seite 2 Zeile 14 ff. Zum Gebrauch alttestamentlicher Apokryphen usw. bei den Meletianern vgl. noch den arianischen Ps.-Chrysostomus in Matth. (Böhmer, *ZmTh* 1903 S. 361 ff., bes. 372 ff.) — 3. 15 vor *Als* add.: (In der 2. Aufl., 1904, gibt Zahn eine kritische Neuauflage des Briefes.) — 3. 21 v. u. statt 176 f.: 147 f. — 3. 4 v. u. noch einzufügen: Leo epist. 15, 15. Basilii sermo de ascet. discipl. (Opp. ed. Garnier II 212): τὰ ἀνδράσδετα βιβλία ἀναγινώσκουσιν, ἀποκρύφους δὲ ὡς μὴ ἀντιγράψαι — Seite 9 3. 9 R. F. Vorberg veröffentlichte Stuttg. 1842/47 *Hellas und Rom*; Vorhalle d. klass. Altert. in e. organ. Ausw. aus d. Meisterwerken — 3. 10 f. Ueber M. Nicolas († 1886) vgl. noch E. Lachenmann in *RG* XIV 32–34 — 3. 7 v. u. hinzuzufügen: Apocryphal gospels. The apocryphal and legendary life of Christ. Notes, scripture references, prolegomena, indices. By J. de Quincy Dooneho, New-York 1903; auch vorher Ullmann in dem S. 534 citirten Bande — Seite 11 (oben) Viererangelienkanon: Harnack hat in einem zu Rom gehaltenen Vortrage die These gebildet, „daß die vier Evangelien zusammengestellt wurden, um sie in eines zu verarbeiten, daß aber dann rasch Verhältnisse eintraten, welche eine solche einheitliche Verarbeitung unratsam machten und hemmten“ (Neben und Aufsätze II 240) — 3. 15 v. u. hinter 6 s. add.: 1. Clem. 13, 1; vgl. Justin apol. 14. Bei Athenagoras suppl. 32 (ed. Schwarz p. 43 10 f. sagt das Wort (der Logos): Wenn einer zum zweiten Male abflüßt, weil ihm gefallen hat. . . . (vgl. Otto z. St.; Risch, *Agrapha* *XII* V 4, 1889, S. 376) — 3. 8 v. u. in der Klammer add.: MPG III 1000 cf. 1009 f. — 3. 7 v. u. statt hl. Schrift („Theologie“) I: Theologie — 3. 5 v. u. add.: V. Hugo hat, wie ich einer hinterlassenen Randnotiz von der Hand des Sanitätsrats Dr. Paul Niemeyer entnehme, im Roman Quatrevingt-treize unter der Überschrift *Le Massacre de Saint-Barthélemy* eine reizende Kinder-Ibidyll gegeben: Drei Kleine machen sich über ein loßbares Mf. des apokryphen Evangeliums Bartholomäi her, um es zu zerreißen und zu vernichten. — Seite 12 ‚Papias und seine Quellen‘ besprach G. Goetz (Sitzungsber. d. philos.-hist. Klasse d. l. bayr. Akad. d. Wiss. 1903, S. 267–320) — ‚Ueber den Tod der Söhne Zebedäi‘ handelte jüngst E. Schwarz: Abhdlg. der Gött. Gesellsch. d. Wiss. VII 5 (1904) — Ueber ältere Ansichten hinsichtlich der beiden Philippus vgl. Fr. Sieffert in *RG* XV 331. 335 f. — (unten) Zu den Nachrichten über einzelne Apostel — zu strom. III 6 füge hinzu: 52 — vgl. noch Clem. Alex. strom. III 4, 26 (Euseb. *RG*. III 29, 8) f. Apotr. S. 167: daß Nikolaus nur ein Weib gehabt und ihre Töchter wie der Sohn unverheiratet geblieben wären — Seite 13 3. 1 ff. Vgl. die Notiz von E. Nestle, *Marcus colobodactylus*, in *ZnB* 1903 S. 347 — Eine ähnliche Auswahl wie die Apotr. S. 9 ff. gegebene f. bei D. Pfeleiderer, *Urchristentum* II 2 169 f. A. Chiappelli, *Nuove pagine sul christianesimo antico*, Florenz 1902, p. 31 f. N. 1. Ropes liefert eine erneute Besprechung der ‚Agrapha‘ in seinem Art. des *Dictionary of the Bible* ed. Hastings, Extra volume (1904); daselbst auch Art. ‚Apocryphal Gospels‘ von Tasker; ‚Diatessaron‘ von Stenning; ‚Hebrews, Gospel‘ von Menzies. — Seite 15 Nr. 8 Ende add.: Vgl. Hippol. in Dan. IV 37 ed. Bonmetzsch I 284 12 — Nr. 9 Ende add.: Sachlich darf man an die Verbindung Mt. 3 11 und 4 17 erinnern (F. Böhmer, *Neutest. Parallelen und Verwandte aus altchristl. Lit. Für Bibel-freunde*, Stuttg. 1903, S. 8 [Das Büchlein liefert außerkanonische Parallelen zu neutest. Stellen, ohne wissenschaftlichen Ansprüchen gerecht zu werden]) — Seite 16 Nr. 13 vgl. Röm. 15 1; entgegengesetzt: „Der Stärkere verfolgt den Schwächeren“ (Athenag. suppl. 34 cf. Hesiod opp. B. 277 f.) — Nr. 14 3. 3 ft. wie I.: wie. —

Seite 17 Mitte Nachdem inzwischen der Fund von B. P. Grenfell and A. S. Hunt, *New Sayings of Jesus and fragment of a lost gospel from Oxyrhynchus*

(London 1904; zugleich im IV. Bande der Oxyrhynchus Papyri, Nr. 654 f.) veröffentlicht ist, sei der — ärger als im früheren Falle verderbte — Text (die Zeilen sind am Ende abgebrochen) mit den Ergänzungen der Herausgeber in Uebersetzung gegeben:

- Dies (sind) die Worte, we<lsche
sprach Jesus der lebendige <Herr (?) zu Kephas (?)
und Thomas und sagte: <Wer auch
immer diese Worte <hört, wird den Tod
5 nicht schmecken. — <Es spricht Jesus:
Nicht aufhören soll wer su<cht..., bis er
findet und wenn er gefunden <wird er staunen und im Stau-
nen herrschen un<d im Herrschen ausru-
hen. — Es spricht J<esus:.... wer sind,
10 die uns ziehen <ins Reich, wenn
das Reich im Him<mel ist?
Das Geflügel des Him<mels und von Tieren
was unter der Erde is<t oder auf der Erde und
die fische des Mee<res, die (sind es), welche zie-
15 hen euch, und das Re<ich der Himmel
ist unter (in) euch <und wer sich selbst
erkennt, wird dieses fin<den. Strebt also (?)
euch zu erkennen <so werdet ihr wissen, daß Söhne
ihr seid des Vaters des <allmächtigen (?)
20 werdet euch erkennen <.....
und ihr seid .. <... Es spricht Jesus:
Nicht zögern wird ein Me<nsh<ch....
.. zu fragen. <.....
.. über den Ort de<s Reiches. Ihr sollt wif-
25 sen, daß sein werden viele <Erste Letzte und
die Letzten Erste und <.....
.. Es spricht Jesus. — <Alles, was nicht vor
deinem Ange<sicht und <was verborgen ist
vor dir wird offenbart wer<den dir. Denn nicht ist
30 verborgen, was nicht offen<bar werden soll,
und begraben, was n<icht erweckt werden soll.
Es befragen ihn s<eine Jünger und
<sa>gen: Wie sollen wir fa<sten und wie ..
.... und wie <.....
35 ... und was sollen wir beobach<ten ...
.... — Es spricht Jesus: <.....
.... tut nicht <.....
.... der Wahrheit <.....
.... verbor<gen
40 ... selig ist <.....
..... ist <.....
.....

3. 1—5 Ueber den Eingang vgl. meine Bemerkungen in: Kirchliche Gegenwart Gemeindeblatt für Hannover 1904 Nr. 18. Heinrich, der den Fund in ThLZ 1904 Nr. 15 vorläufig angezeigt hat, will ihn im Januarheft der ThStR 1905 ausführlicher behandeln; A. Deißmann, Zur Text-Rekonstruktion der neuesten Jesu<worte aus Oxyrhynchos (Allgem. Ztg., Weil. Nr. 162, 18. Juli 1904), bringt Konjekturen, die ein völlig anderes Bild ergeben. — 3. 5—5 vgl. Joh. 8 22. Mc. 9 1 u. Par. — Nr. 1 3. 5—5 f. den Spruch des Hebräerevang., Apotr. 5. 21 Nr. 18 — Nr. 2 3. 9—21; 3. 3. 16 vgl. Rl. 17 21; Naassener bei Hippol. ref. V 7 ed. Gotting. p. 140 22 f. — Nr. 3 3. 21—27; zu 3. 25 f. vgl. Mc. 10 21 u. Par. — Nr. 4 3. 27

—²¹ vgl. Mt. 10²⁰ u. Par.; Z. ²¹ als Hinzufügung charakteristisch, vgl. das zweite Spruchglied Apokr. E. 10²⁰ ff. (rechts) — Nr. 5 Z. ²² ff.; (Z. ²² Andeutung des Wechselgesprächs oder noch zum Vorhergehenden gehörig?) vgl. Mt. 6¹⁶ ff.

Den Bruchstücken sind von den Herausgebern noch weitere „eines verloren gegangenen Evangeliums“ angeschlossen (f. Apokr. E. VI A. 1), von 8 Papyrus-
fehen, deren Schrift nicht nach 250 fallen soll. Das recht lückenhafte Material
scheint zu Anfang eines größeren zusammenhängenden Stückes recht scharfsinnig er-
gänzt. Nach einem Satze des Inhalts Mt. 6²⁵ a: Lf. 12²² b heißt es:

- Viel bes-
fer seid ihr als die Ei-
lien, welche mach-
10 sen, ohne zu spinnen . .
Wenn ihr ein Kleid habt,
was entbehrt auch
ihr? Wer möchte wohl zusehen
eurer Lebens-
15 länge? Er selbst wird geben
euch eure Klei-
dung. Es sprechen zu
ihm seine Jünger:
Wann wirst du uns offen-
20 bar sein und wann
werden wir dich sehen? Er spricht:
Wenn ihr entkleidet sein und
euch nicht schämen werdet

Z. 7 f. vgl. Mt. 6²⁵ (20): Lf. 21²² (20) — Z. 8—10 vgl. Mt. 6²⁵ b: Lf. 12²⁷ a
— Z. 11 f. vgl. Mt. 6²⁵ a — Z. 12—15 vgl. Mt. 6²⁷: Lf. 12²⁸ — Z. 15—17 vgl.
2. Kor. 5¹ ff. — Z. 17—21 vgl. Joh. 14²². 1. Joh. 3² — Z. 22 f. vgl. Ägypter-
evang. f. Apokr. E. 23⁷. Diese Verührung macht es allerdings wahrscheinlich, daß
wir in diesen Fragmenten Stücke des Ägypterevangeliums vor uns haben. An
einer anderen Stelle scheint ein Satz wie Lf. 11²² gestanden zu haben.

Seite 18 zu 3) Reizenstein, Poimandres, S. 240 f. führt „die Vorstellung,
daß Gott mitten in die Welt hineintritt“, auf „hellenistische Theologie“. Er liefert
zu dem μεθ' οὐρανὸν aus der Predigt des Propheten im Poimandres Belege; bezeichnet
es S. 241 f. im allgemeinen als gefährlich, in diesen Sprüchen die johanneische
Sprache suchen zu wollen, wo es sich um Allgemeingut der hellenistischen Mystik
handle, und sieht S. 239 f. in dem Spruch Nr. 4 pantheistischem Mystizismus [vgl.
Seite 19] und zwar ägyptischer Herkunft wirklich vorliegen. Er liest οπου εἰν
ἔστιν θεός, οὐκ εἰσὶν ἄνθρωποι, καὶ οπου εἰς ἄνθρωπον μόνον αὐτὸς, ἅγος εἰμι καὶ. — Seite 20
zu c Nr. 1 D. Pfeleiderer, Urchristentum II² 169 denkt an Röm. 14¹⁴. 23: „übrigens
kommt ‚Übertreter des Gesetzes‘ nur bei Paulus und Jakobus vor; die
Echtheit des Spruches ist also fraglich“. Doch darf immerhin auf Mt. 15²
verwiesen werden — Seite 39 resp. Apokr. E. 22 Z. ²⁰ v. u. Harpokrationer
lesen Spencer und Lommash, bezgl. Harnack II 1, S. 297, während das überlie-
ferte Harpokrationer von Lipsius (Die Quellen der ältest. Ketzergesch. S. 86 Anm.)
und Röttschau (Ausg. der Berliner Abh.), auch Zscharnack (Der Dienst der Frau
S. 169 A. 1) vertreten wird — Seite 47 ff. [Zur Lit. vgl. noch R. T. Herford,
Christianity in Talmud and Midrash, London 1903, p. 35 ff.] — Seite 52 Z. ¹⁰ ft.
Deo I.: Gregor — Seite 94 zu 7. Evangelium der Eva. Reizenstein, Poi-
mandres, S. 242 bemerkt: „Die Vision selbst scheint verkürzt vorzuliegen; wir er-
fahren nicht, was das seltsame Paar tut“ . . .; „das Paar selbst wird der ägyptisch-
theologischen Literatur angehören“. R. verweist auf einen Vorgang bei Jostimos,
der in seinen Visionen die Hermetische Literatur nachbildet, in die ja auch die

ägyptische Gebetsformel $\sigma\upsilon\ \gamma\alpha\rho\ \epsilon\gamma\omega\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\gamma\omega\ \sigma\upsilon$ übergang (vgl. S. 142), und steht sich auch durch die Vorstellung von dem $\sigma\upsilon\lambda\lambda\acute{\alpha}\sigma\iota\nu\ \epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$ an Worte des Hermes erinnert — Seite 95 Z. 17 v. u. Vgl. auch J. Spitta, Das Magnifikat, ein Psalm der Maria und nicht der Elisabeth, in den Theol. Abhandlungen für P. J. Holzmann, Ldb. 1902 — [Seite 106 Z. 7 f. v. u.: f. noch Verendts, Die handschriftliche Ueberlieferung der Zacharias- und Johannes-Apokryphen, in *AN. J.* XI 3, 1904 —] Seite 165 ff. [vgl. weiterhin J. Goldziher, Neutestamentliche Elemente in der Traditionslitt. des Islams, *Oriens christianus* II 390 ff.] — Seite 178 Z. 18 l. Christinnen — Seite 186 [Zu dem Citat c. 46, 2 vgl. 1. Kor. 6. 17] — Seite 205 Z. 11 l. Poimandres (über den Namen vgl. Reizenstein, Poimandres, S. 8. 114 f.) — Seite 224 Z. 13 st. pend. l.: pond. — Seite 243 f. Apokr. S. 170 4. 13 f. vgl. 169 Z. 5 f.) Welter in der *Vit. Rundschau* für das kath. Deutschland 1904, Sp. 172, findet die Mitteilung „wenigstens hinsichtlich des Petrus durch Apg. 12. 17 bezeugt, da mit $\epsilon\kappa\epsilon\sigma\tau\omicron\varsigma\ \tau\omicron\sigma\omicron\varsigma$ unter allen Umständen nur ein Ort außerhalb Palästinas gemeint sein kann“. Die Auslegung ist aber durchaus individuell (vgl. z. B. R. Linde in *ZnW* 1904, S. 202), und die parallele Notiz findet sich nicht in den „Paulus“-sondern in den Petrusakten. Seine Angabe über den „fog. Reisebericht“ der Paulusakten hätte B. näher präzisieren sollen — S. 244 f. Reizenstein a. a. O. 47 f. A. 1 stellt fest, daß die Sprache der Petruspredigt, zumal in Nr. 3, beständig an die hermetischen Schriften erinnern, und druckt S. 74 A. 1 den Text des Fragments mit seinen Konjekturen ab, findet auch im Hinblick auf Kol. 2. 16, „daß diese jüdische Mystik sich mit der ‚Hermetischen‘ eng berührt“ — Seite 245 Z. 11 ff. Vgl. die Einschränkungen zufolge der Sektirbeobachtung im *Elfaibuch* (*Hippol. ref.* IX 16) — Z. 3 v. u. st. bekräftigen l.: befestigen — [Seite 257 Z. 18 ff. v. u. Gut bemerkt O. Pfeleiderer, *Urchristentum* II 569: „gesetzt, die Urschrift der ‚Zwei Wege‘ sei jüdisch gewesen, so wäre daraus nur zu erkennen, daß schon das hellenistische Judentum sich der spezifisch jüdischen Schranken in einem Grade entleibt und zu einer Reinheit und Weite der sittlichen Lehrweise erhoben hatte, welche der christlichen zum Verwechseln ähnlich war. Ist hingegen die Urschrift christlich gewesen, so bestätigt sie nur, was wir auch aus Hermes und Jakobus wissen, daß im katholischen Christentum die Grundlage des Hellenismus immer nachgewirkt und teilweise überwiegend durchgeschlagen hat“ — Seite 328 Z. 13 Die Zersägung Jesajas abgebildet auf einem altchristlichen Goldglas f. Pératé, *l'Archéologie chrét.*, p. 353 —] — Seite 354 Z. 1 zu fide l. noch et — Seite 356 Z. 20 st. Pil. l.: Phil. — Seite 357 Z. 24 v. u. Leusiboram: Leosiboram nach *Priscillian tract.* I p. 11 10 ed. Schepß durch *Ijob* 38 10 LXX ($\theta\eta\rho\epsilon\upsilon\sigma\alpha\iota\varsigma\ \delta\epsilon\ \lambda\epsilon\omicron\upsilon\sigma\iota\ \beta\omicron\rho\acute{\alpha}\nu\ \kappa\tau\lambda.$) zu erklären. Vgl. übrigens zu den Anführungen bei Hieronymus (außer ep. 75, 3 noch adv. Vigil. 6 und comm. in Isai. 17 c. 64) G. Schmidt in *AN* VIII 1 f. S. 562 — Seite 359 Z. 13 „Miszellen zu den Paulusakten“ mit Rücksicht auf die Neuveröffentlichung G. Schmidts liefert G. Clemen in *ZnW* 1904, S. 228–247 — Seite 364 Z. 3 v. u. l. Barfabas Justus (ohne Komma) — Seite 367 „Der getaufte Löwe“ (Bemerkungen zu *Lert. bapt.* 17 und *Hieron. de vir. ill.* 7) wird gegen Apokr. S. 358 f. von G. Krüger in *ZnW* 1904, S. 163–166, aufrecht zu erhalten versucht und in einem jüngst veröffentlichten (äthiopisch erhaltenen) Apokryphon unter dem Titel „The Epistle of Pelagia“ ein Beleg dafür gefunden (ebda. S. 261–263) [das Beispiel einer redenden Löwin liefern auch die Akten der Zanthippe und Polygna ed. James c. 30] — Seite 368 Harnack hält *ThWZ* 1904, Sp. 323, auch angesichts der koptischen Fragmente eine wenigstens kurze Erwähnung der spanischen Reise des Paulus in den Akten nicht für ausgeschlossen — Seite 377 Z. 7 v. u. l. Gutschmid — Seite 378 Z. 18 f. v. u. l. Thamyris — Seite 393 (Mitte) l. Frz. st. Frz. — Seite 412 Z. 14 v. u. l.: Charakter der Reden Pauli — Seite 428 Die Ann. Z. 6 f. ist zu tilgen — Seite 452 Für die in c. 22 ange deutete Stellung der Jungfrauen ist vielleicht der bisher nicht genügend erklärte Ausdruck heranzuziehen, den Epiphanius haer. 67 c. 8, Dehler I b p. 568 von den Hierakiten gebraucht: ... συνεισάκτους γυναίκας, ὡς εἰσὼσαν φιλοτιμῆσθαι.

ἔχειν εἰς ὑπεροχὴν — Seite 457 Z. 9 ff. Die Wiedergabe von Justin dial. 70 ist mißverständlich. Justin will nur sagen, daß die Mythen des Mithras Dan. 2²⁴ nachgeahmt hätten — Seite 509 Z. 14 f. v. u. (Selbstentmannung) vgl. noch Ps.² Cyprian de sing. cler. 33 — Seite 543 Z. 9 f. v. u. (Tod der Söhne Zebedäi) vgl. die oben S. XIII citirte Abhandlung von Schwarz — Seite 548 Z. 10 v. u. σὺς vgl. Rf. 19¹⁷ — Seite 562 f. [Zur Sit. der Thomasakten vgl. noch W. R. Philipps, The connection of St. Thomas the Apostle with India (Ind. Antiq. 1903, 1, p. 1–15); A. Mancini, Per la critica degli Acta apocrypha Thomae (Atti d. R. Acad. d. Scienze di Torino Bd. 39, 11 a, p. 743–758)] — Die Fragmente des Sinaipalimpsestes sind jetzt von Mrs. Lewis herausgegeben Horae Semiticae III 199 ff., überseht IV 223 ff.

Verbesserungen zum Uebersetzungsbande.

Apokr. S. III Z. 15 add.: Laodicenerbrief — S. XII Z. 27 ft. 1888 I. 1888/89 — S. 4* (Mitte) und 546 (s. v.) I. Claromontanus — S. 6 (Mitte) Zu dem Fall Petrus-
evang. 22: Namen der Frau und Söhne des Onesiphorus zu 2. Tim. 4¹⁹ aus dem Paulus-
und Theklaakten — S. 45 Z. 14 v. u. das Fragezeichen zu tilgen — S. 46 Z. 17 v. u. zu 10
add.: Paulusakten Korintherbrief 3⁵ — S. 56 Z. 31 Die 2 am Rande zu Z. 26 hinaufzu-
rücken — S. 105 Z. 30 I. meiner — S. 132 Z. 28 ft. Reiffige I. Reiffiger — S. 137
Z. 32 am Rande 3 einzufügen — S. 168 Z. 25 I. Name — S. 174 Z. 44 „in der
Gefangenschaft“ vielmehr gewöhnliche Typen — S. 175 Z. 38 ft. zuletzt I. zuerst —
S. 228 Z. 28 f. Der Satz „Die . . . angegeben“ zu tilgen — S. 229 Z. 14 f. „und
meine . . . gegeben“ zu tilgen — S. 275 Z. 11 add. 6 am Rande — S. 283 Z. 27
add. 6 am Rande — S. 285 Z. 30 die 3 am Rande vielmehr zu Z. 30 — S. 304
Z. 23 I. Bethlehem — S. 314 Z. 20 ft. des I. der — S. 332 Z. 22 Randzahl 255 zu
Z. 23 — S. 349 Z. 19 zu „vergl.“ add. 2. Kor. 12¹³ — S. 356 Z. 21 ft. 73 I. 71 —
S. 370 Z. 44 ft. Thekla I. Theoklia — S. 373 Z. 31 ft.: Ich komme ganz von Sinnen
I.: Ich werde mich scheren — S. 391 Z. 1 (vergl. den Anhang) zu tilgen — S. 409
Z. 26 f. ft. blätterte im Buch I.: rollte es zu — Z. 31 f. ft. auf das menschliche Fleisch
bezogen zu werden I.: es dem menschlichen Fleische (der Allgemeinheit der Menschen)
nahe zu bringen — S. 411 Z. 27 ft. Pulte I. Bänke — S. 418 unten (Wibelfstellen)
vor 33 einzufügen: 26 vgl. Röm. 4¹⁷ — S. 428 Z. 33 ft. 97 Anfang I. 96 Ende —
S. 430 Z. 2 ft. (so auch V) hinter „hätten“ I. (so V) hinter „Lagen“ — S. 437
Z. 14 ft. des Herrn I. Gottes — Z. 21 f. ft. Gewalt über seine Hände zu haben I.:
etwas in seinen Händen zu halten — S. 445 Z. 6 ft. Gottes Wort I.: (Gottes)
Worten — S. 449 Z. 24 Böses add.: und nichts Gutes — S. 464 Z. 5 v. o. ft. 1²
I. 1¹ — S. 471 Z. 27 I. (Apostel) — Z. 38 I. daß — S. 472 Z. 4 I. (Antlitz) —
S. 478 Z. 1 ft. XII I. XXV — S. 488⁵ I. Myrtenzweige — 10 ff. I.: Damit sie
durch seinen Anblick erleuchtet werden Und ewig bei ihm seien zu jener ewigen
Freude Und bei jener Hochzeit seien, Zu der sich die Vornehmen versammeln, Und
bei dem Mahle weilen, Dessen die Ewigen gewürdigt werden, Und königliche Ge-
wänder anziehen Und glänzende Kleider anlegen Und (damit sie) beide in Freude
und Jauchzen seien Und den Vater des Alls preisen . . . — S. 507²³ f. I.: Denn auch
wir selbst sind, wenn wir nicht die Last der Gebote tragen, nicht würdig . . . —
S. 537²³ 24 [] zu tilgen; 23 I.: ich nicht angefüllt (befriedigt) — S. 550 sub Licht
ft. 57 I. 27; add. 61. 392 — S. 551 vor Sabbat I. Sabaoth 341 (diese Zahl unter
Sabbat zu tilgen) — S. 552 ft. Theone I. Theonoe.

Haupteinleitung.

(Herausgeber.)

§ 1. Apokryph und kanonisch.

Vgl. **Rauisch**, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des N. T. I (1900), S. XI ff.; (**Movers**) **Raulen**, Art. Apokryphen im Kath. Kirchenlexikon ed. **Beher** u. **Welte** I (1882), Sp. 1086—1048; **Jülicher**, Art. Apokryphen in d. Realencycl. d. Nass. Altertumswissenschaft ed. **Pauly-Wissowa** I (1894), Sp. 2838—2841; dazu die Einleitungen in das N. T., Geschichte des neuest. Kanons, altchristlichen Literaturgeschichten u. a. — Die Stoffaufzählungen in Artikeln verschiedener Lexika liefern in der Regel — so auch **R. Hofmann** in RE I (1896), S. 653—670 — eine Aufreihung älterer und jüngerer Apokryphen nach dem seit **Fabricius** hergebrachten Schema.

(1.) „Apokryphe“ und „deuterokanonische“ Schriften N. T. bei altlutherischen Dogmatikern vgl. **J. Schmid**, Die Dogmatik der ev.-luth. Kirche, 6 S. 57 f. (Ueber die entsprechende Schätzung auf katholischer Seite **Jülicher**, Einl. in das N. T., 1901, S. 439.) Durch die „apokryphen und verworfenen Bücher des N. T.“ wird **Joh. Gerhard** 1) an den unermesslichen Haß des Teufels gegen die heiligen Schriften, 2) an die einzige Vorsehung Gottes in der Erhaltung des neuest. Kanons (langes Leben des Johannes!), 3) an den frommen Eifer des Urchristentums und seine gläubige Sorgfalt in der Unterscheidung und Ausscheidung der fraglichen Bücher erinnert (loci theol. II ed. Tub. 1763, p. 248 f.).

(2.) Erwähnungen bei **Origenes** f. **E. Schürer**, RE I 622 f. (findet S. 623, „daß der ursprüngliche [?] Sinn, welchen wir bei Origenes so scharf und konsequent festgehalten sehen, schon in der Zeit vor Origenes nicht mehr [?] im allgemeinen Bewußtsein gelebt hat). Es ist zuzugeben, daß der Sinn der frühesten patristischen Verwendungen des Begriffs nicht unzweideutig ist. Doch darf behauptet werden, daß dieser im Sinne positiver Wertschätzung gemeint ist an den Stellen **Clem. Alex. str.** I 15, 69 (geheime Bücher des Zoroaster); „Apokryphon“ des **Joh. f. Apokr.** S. 43 (wenn das wirklich urspr. Titel war); **Trenäus adv. haer.** I 20, 2 (das Geheime des Urgrundes, mit Beziehung auf **El. 19** 48); **Sippol. ref.** VII 20 p. 356 (apokr. Worte des Herrn durch **Matthias**); **Μουνοῦος ἐπὶ βιβλὸς ἀπόκρυφος κτλ.** bei **Dieterich**, **Abrahas** S. 155, — während die gegenteilige (kirchliche) Anwendung bei **Trenäus adv. haer.** I 20, 1 (neben **ῥῶδα**) und **Tertull. de resurr.** 63 (an doketische Schriften gedacht) vorliegt, die **Hegeipp** betreffende Stelle **Euf. h. e.** IV 22, 9 („von Häretikern gebildet“) aber undeutlich bleibt (nur alt- oder auch neutestamentliche Apokryphen gemeint? geht der Ausdruck **ἀποκρυφόν** auf **Hegeipp** selbst zurück?). **Tertull. de pudic.** 10. 20 (über den Hirten des **Herma**s, cf. **de orat.** 16) scheint sich dem bei Origenes nachweisbaren Sinne zu nähern, desgl. **de anima** 2, wo er alttest. Pseudepigraphen im Auge gehabt haben wird, wie **Constit. apost.** VI 16; **Athan.**, 39. **Festbrief**; **Priscillian tractatus** ed. **Schepß**; **Augustin de civ. dei** XV 23 — hier neben Apostelapokryphen, vgl. **Verz. der 60 Bücher, Stichometrie des**

Nikephorus —; an dieser Stelle stellt Aug. die Theorie vom dunklen Ursprung auf, wogegen Karlstadt (bei Credner, Zur Gesch. des Kanons, S. 347. 364) sich einfach an die hieronymianische Unterscheidung des Kanonischen und Nichtkanonischen hält. Belege der scharfen Verurteilung alt- und neutestamentlicher Pseudepigraphen s. bei Zöckler, Hieronymus, S. 358 ff. — Textbruchstück des 89. Festbriefes von Athanasius, griech. bei Zahn G. R. II (208 ff.) 210—212; Preuschen, Analecta S. 144—146; durch ein größeres Fragment aus einer Pariser koptischen Hs. vorne und hinten erweitert: E. Schmidt, Der Osterfestbrief des Athanasius vom J. 367, Nachr. d. Gött. Gesellsch. d. Wiss., philol.-hist. Kl. 1898, 2, S. (168—203) 177—184. Als Gegner des Briefschreibers erscheinen die Meletianer (vgl. S. Achelis, Meletius von Sytopolis, in AG XII 558 ff.) neben den Arianern. Zahn, Grundriß S. 58 A. 2, wiederholt die von Crum besorgte Uebersetzung des später bekannt gewordenen Schlußstückes, worin ausdrücklich erwähnt wird, „daß die Häretiker, speciell aber die elenden Meletianer auf die Bücher, die man apokryph nennt, stolz seien.“ Als solche sind vorher (hinter dem griech. Fragm.) Genoch-, Jesaja-, und Mosesbücher genannt, als „Mythen“ und „Anfänge von Aufrühren“ und, weil nutzlos, für die Kirche abzulehnen; „denn selbst wenn man ein nützlich Wort in ihnen findet, dennoch ist es gut, ihnen nicht zu glauben.“ Von besonderem Interesse ist noch und von den Forschern verschieden gedeutet, was der Kopte bei dem griechischen *Διδαχὴ καλουμένη τῶν ἀποστόλων* liest: „Dissaskite (sic) der Apostel — ich meine nicht die, von der gesagt wird, daß sie das Deuteronomium tabeln —“. Syr.: „die sog. Didaskalia der Apostel“, also die syr. Didask. (Apokr. S. 194 ff.) zu verstehen. Ueber die Zusatznotiz des Kopten haben außer Schmidt (a. a. O.), der seine Position aus Anlaß eines Aufsatzes von Zahn (Athanasius und der Wibellanon, in der Festschrift f. Prinzregent Luitpold 1901, I S. 1—36) präcisierte (Nachr. d. Gött. Gesellsch. 1901, 3, S. 326—349), noch A. Jacoby, Ein bisher unbeachteter apokrypher Bericht über die Taufe Jesu usw. (Straßb. 1902), und (gegen diesen) Baumstark im Oriens Christianus II 1902, S. 462 gehandelt. Im Zusammenhang mit dieser Stelle des Festbriefes steht schließlich der noch nicht völlig aufgeklärte Satz Rufinus († 410), wonach zu den neutestamentlichen Schriften außer dem „Hirten des Hermas“, die zwei Wege oder (? vel) „das Urteil des Petrus“ zu rechnen seien (expos. symb. 88; vgl. Zahn G. R. II 243. Harnack I 28 f. Schmidt, Nachr. 1898, S. 197 ff. 1901, S. 347 A. 1). — Faksimile des Schriftenverzeichnisses im Cod. Claramontanus bei Vigouroux, Dictionnaire de la Bible II 1899, als Beigabe zu col. 176 f. — Der Schriftenkanon der römischen Synode von 382 bei Zahn, Grundriß S. 82 f., nach Turner, JthSt I 1900, p. 556 ff.; dazu Zahn, S. 72: „Wenn man in Rom beschlossen hatte, daß die Kirche solche Schriften [Laodicenerbrief, apokr. Apostelgeschichten, Hermas] zu meiden habe, so war damit zunächst die gottesdienstliche Verwendung und die Berufung auf solche Schriften als Auktoritäten gemeint, woneben private Lesung unverwehrt blieb. Es bestand kein allzu scharfer Gegensatz zwischen einem Priscillian, welcher auf diese Schriften das Gebot Jesu Jo. 5²⁰ anwandte ([ed. Schepß] p. 47²²; 51¹³), und einem Philaster (haer. 88), welcher sagte, sie müßten gelesen werden, nur nicht von allen und nicht im Gemeindegottesdienst, sondern von den Gerechten, welche mit Kritik zu lesen verstehen (cf. Priscillian p. 56, 6). Auch das macht keinen großen Unterschied, daß Philaster entschieden behauptete (haer. 88. 89), Priscillian (p. 46²² ff.; 51^{20—22}; 56^{16—17}) aber nur als möglich zugeb, daß diese Schriften hier und da von Häretikern gefälscht worden seien.“ Auf derartige aus kirchenpädagogischen Rücksichten getroffene Entscheidungen und Unterweisungen stützt man, wie vormalis schon im Kanon Muratori, noch bei Kyriell v. Jerus. catech. IV 35 f. Hieron. ep. 107 (an Laeta), 12. Augustin ep. 64, 3. Concil. Carthag. III 47 (v. J. 397, bezgl. vorher 398 zu Hippo). Syrische Lehre der Apostel ed. Cureton, Ancient Syr. documents 1864, p. 27 (Nr. 10). Lehre des Simon Kephas (ebenda p. 40). Canones apost. 85 (auf dem Trullanum 692 in der Hauptfache bestätigt). Statuta eccl. antiqua (um 500), can. 16. Concil. Bracarense (I., v. J. 563), can. 17 usw.

(3.) Ueber den Anhang der armenischen Bibel von 1806 f. Gelzer in *RG II* 68 f.; ferner (Harnack I S. XXXIII f.) Zahn, Ueber einige armenische Verzeichnisse kanonischer und apokrypher Bücher, *Forschungen V* 1893, S. 109—157 und die hier S. 109 A. 1 erwähnte Sammelpublikation *Die Apokryphen* (Pseudepigraphen) bei den Armeniern: *XL II. Dormitio Joannis* ed. Katergian 1877; *XL III. Die 7. Vision Daniels*, Wien 1892. Hierher gehört wohl auch Daghian, *Die Lehre der Apostel, Das apokryphe Buch der Kanones, Der Brief des Jakobus an Quadratus und die Kanones des Thaddäus*, Wien 1896 [armenisch: *Münchener Hofbibliothek*]. Vgl. noch Preussens Bericht über den von Daghian 1895 veröffentlichten 'Catalog der armenischen Hss. in der Mechitharisten-Bibliothek zu Wien' (*ThBZ* 1897 Nr. 12) und das 1894 von Conybeare unter andern Mitteilungen aus armenischen Hss. veröffentlichte Kanonsverzeichnis des cod. Paris. 12 (Anc. fonds armén.) von Vardan Vardapet aus d. Jahre 1276, welches hinter den neutestamentlichen Büchern mehrere jüngere außerkanonische namhaft macht, darunter 5 des Clemens und „5, welche ich (?) schrieb, die Predigt des Apostels Petrus“ (vgl. darüber Harnack's Bericht *ThBZ* 1894 Nr. 23). Ein Verzeichnis jüngerer alttestamentlicher Apokryphen, welche die Mechitharisten veröffentlichten, f. bei James in *TSt V* 1, 1897, p. 158—165. Eine kleine Sammlung neutestamentlicher Apokryphen (Kindheitsgesch. und Pilatusschriften sowie die Maria Betreffenden) ed. Mechitar. Venedig 1896, 8° erwähnt Bardehewer I 870. — Bibelhss. mit *Antilegomena* sind z. B.: griechische cod. Sinaiticus (*), 4. Jahrh., mit Barnabas, . . . (Didache? — anders v. Gebhardt in *RG II* 740 —) und Hermas; cod. Alex. (A), zweite Hälfte des 5. Jahrh., mit den 2 Clemensbriefen (und den Psalmen Salomos); cod. Hierosol. in Konstantinopel, v. J. 1056, mit . . . Barnabas, den 2 Clemensbriefen, Didache, Ps.-Ignatianen; syrische cod. Cantabrig. add. 1700, v. J. 1170, mit den zwei Clemensbriefen zwischen den katholischen und paulinischen, sogar mit Perikopeneinteilung. Euthalius gab seiner Ausgabe der Schriften des Apostolos das Martyrium des Paulus (in jüngerer Bearbeitung) bei (v. Soden, *Die Schriften des N. T. I*, S. 657 f.). — Ignatius taucht in Kanonsverzeichnissen erst spät auf (Verz. der 60 kan. Bücher; Stichometrie des Metaph.). In den mitgeteilten Versen des Theodoros Studita bereitet das *ἐκφλογίζων* Schwierigkeit; Binsch teilte Krüger mit (Gießen, 8. IX. 1808): „*ἐκφλογίζων* heißt auch ‚mit Feuer vertilgen‘, so kann *ἐκφλογίζων* heißen ‚mit Feuer gänzlich vertilgen‘. In diesem Sinne scheint es Theophyl. Sim. Epist. 9 gebraucht, wo es mit *ἀπαιδάλω* parallel steht“. — Ueber das Vorkommen des *Papadicenerbriefs* in gedruckten alten deutschen Bibeln vor und nach 1500 vgl. *Refle* in *RG III* 65 27. 72 42; über 3. und 4. Esra wie 3. Makk. vgl. 77 28, auch die Vorrede der gen. Wittenberger Ausgabe von 1682, worin die Uebersetzung dieser Bücher trotz Luthers abfälligen Urteil mit ähnlichen Gründen gerechtfertigt wird, mit denen Fabricius 1708 seinen *Cod. apocr. N.T.* einleitete, und festgestellt wird, daß Luther Uebersetzung in die deutsche Sprache jedem freigelassen habe. „Dem sie nicht geliebet, der schlage sie vorbey.“

(4.) Ueber die Benutzung außerkanonischer Bücher *N. T.* im *N. T.* und das Verhältnis jener zum nachweisbaren — schwankenden — Umfange der *LXX* vgl. *R. B. u. d. e.*, *Der Kanon des Alten Testaments*, Gießen 1900, S. 73 ff.; außerkanonische Sprüche alttestamentlicher (jüdischer) oder christlicher Bücher f. bei Harnack I 849—851. II 1, S. 560 f. (dazu etwa *Jah. 4 a.* Didache 1, 5. Ps. Cypr., de singularitate cleric. 43. *Syr. Dikastalia*, lat. ed. Hauser p. 28 cf. 29; 52).

(5.) Text des sogen. *Kanon Muratori* bei Preussens, *Analecta*, S. 129—135; Zahn, *Grundriß*, S. 75—77 (vgl. *Kanon Muratori RG IX* 796—806); Liezmann, *Nl. Texte I* (Bonn 1902). — Ueber Luthers Standpunkt in der Beurteilung des neutest. Kanons vgl. P. Gennrich, *Der Kampf um die Schrift in der deutschen Kirche des 19. Jahrh.*, Berlin 1898, S. 4 ff.; E. Rolfs, *Die Bibel im evangelischen Glauben und in der prot. Theologie* (Preuß. Jahrbücher 1900 Sept., S. 421 ff.); D. Scheel, *Luthers Stellung zur heil. Schrift*, Lzb. 1902. — Das Unzureichende

des *testimonium spiritus sancti* mit Rücksicht auf den vorliegenden Zusammenhang betonen Jones I (1726), p. 61 ff.; Zahn, Die bleibende Bedeutung des neutest. Kanons für die Kirche (1898), S. 51. 53.

§ 2. Die urchristliche und apokryphe Literatur im Zeitalter ihrer Entstehung.

(1.) Zur Bekanntschaft des Heidentums mit christlichen Schriftwerken vgl. Preuschen bei Harnack I 865 ff. (Das Christentum bei heidnischen Schriftstellern); Harnack, Die Mission u. Ausbr. d. Chr. S. 157 f. u. 5.

(2.) Das Verdienst, die Einsicht in den Entwicklungsgang der altchristlichen Literatur durch kräftige Herausstellung der „christlichen Ur-literatur“ gefördert zu haben, gebührt F. Overbeck (Ueber die Anfänge der patr. Lit., in Sybels Historischer Ztschr. N. F. XII, 1882, S. 417—472); im Anschluß daran vgl. Krüger S. IX ff. und Ehrhard S. 593 ff., dessen Aussonderung der neutestamentlichen Schriftengruppe aus der umgebenden und unmittelbar nachfolgenden Literatur aus historischen Erwägungen aber nicht mehr zu halten ist, wenn auch anderseits die Bestreitung jeder Sonderbehandlung des N. T. in literarhistorischer und sonstiger Absicht (G. Krüger, Das Dogma vom N. T., Gießen 1896; W. Brede, Ueber Aufgabe und Methode der sogen. neutestamentlichen Theologie, Göt. 1897) gerechtfertigten Bedenken begegnet (Heinrici, RQ. V 860: „In dieser Richtung muß die Theologie die Fühlung mit dem kirchlichen Leben aufgeben und sich als Religionswissenschaft, die sich folgerichtig nicht auf die Erforschung des Christentums einschränken darf, neu begründen.“)

Harnack, Das Wesen des Christentums (16 Vorlesungen), Leipzig 1900, S. 125 f. „möchte drei Stufen unterscheiden, in denen das Griechische auf die christliche Religion eingewirkt hat, und dazu eine Vorstufe“. Letztere „liegt in den Ursprüngen des Evangeliums und ist geradezu eine Bedingung seiner Entstehung gewesen Doch kann man nicht sagen, daß in den ältesten christlichen Schriften, geschweige im Evangelium, ein griechisches Element in irgend erheblichem Maße zu finden ist Die erste Stufe eines wirklichen Einstromens bestimmter griechischer Gedanken und griechischen Lebens ist auf die Zeit um das Jahr 130 anzusetzen“ (griechische Religionsphilosophie), eine zweite um 220/30 (Mysterien, griechische Civilisation; vgl. auch Apokt. S. V f.), eine dritte wieder hundert Jahre später.

(4.) Die Frage der religionsgeschichtlichen Behandlung neutestamentlicher und kirchenhistorischer Probleme der Anfangszeit ist neuerdings lebhafter diskutiert, in konservativerem Sinne von Harnack a. a. O. und Heinrici (Theologie und Religionswissenschaft [Vortrag], Lpz. 1902), in mehr fortschreitender Richtung von Jülicher (Rektoratsrede Marbg. 1901, f. Apokt. S. 21* u. 3); vgl. die Forschungen zur Religion und Literatur des N. und N. T., herausgegeben von Bouffet und Gunkel (Göt., seit 1903).

(5.) Ueber jüdische Beeinflussung des ältesten Christentums vgl. Brede, Ueber Aufgabe usw. 1897, S. 76 f.; A. Litz, Die vulgäre Anschauung von der Seligkeit im Urchristentum. Ihre Entwicklung bis zum Uebergang in katholische Formen, Lbh. 1900, S. 248 f.; Bernle, Die Anfänge unserer Religion, Lbh. 1901, S. 243. 272 ff.

(6.) Ueber die Himmelfahrt der Seele zu Gott, Seelenreise ins Jenseits, Seelenabstieg und -aufstieg vgl. A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie, Leipz. 1903, S. 157 ff. In dieser Liturgie spielt das Schweigen eine bedeutende Rolle, vgl. Ignatius.

Ueber *Taurololium* vgl. F. Cumont, Die Mysterien des Mithra (übersetzt von Gehrich), Leipz. 1903, S. 136 ff. Zu den allgemeinen religionsgeschichtlichen Analogien ließe sich noch der Brudernamen (Harnack, Die Mission usw., S. 289 ff.) ziehen, der wenigstens bei den Mithrasverehrern wie bei den Priestern des Serapeums zu Memphis gleichzeitig auftaucht.

(9). **Mosheim** behauptete (*De causis suppositorum librorum inter Christianos saeculi primi et secundi diss. hist.-ecclesiastica* Mai 1725, in *J. L. Mosheimii Dissertationum ad historiam ecclesiast. pertinentium* vol. I^a Altona-Flensbg. 1748, p. 217 ff.), daß **Fälschungen** nicht vor dem Auftreten der Philosophie innerhalb des Christentums stattgefunden hätten. **Harnack** hat in einer genialen Einleitung seiner „Gesch. der altchristl. Litt.“ I, S. XXI—LXI (Grundzüge der Ueberlieferungs-geschichte der vörmicänischen Literatur in älterer Zeit) das Verschwinden zahlreicher Bestandteile der altchristlichen Lit. mit beabsichtigter Zurückdrängung oder Beseitigung durch die Kirche erklärt, was **Erhard** S. 599 f. eingeschränkt wissen will. Bezüglich neutestamentlicher „Fälschungen“ vgl. **Meyer**, *Theol. Wissenschaft und kirchliche Bedürfnisse*, Tüb.-Leipz. 1908, S. 12 ff. — Von späteren **Namenbeilegungen** erwähne ich: **Phineas** (Pinehas) der Reiche *El* 16¹⁰ (vgl. **Harnack**, *Alt. XIII* 1, S. 75—78; **Harris** im *Expositor*, März 1900, p. 175 ff.), — **Berenike** die Blutflüssige *Mt* 9 (— **Veronica**-Legende, vgl. v. **Dobshütz**, *Christusbilder*, *Alt. N. F.* III 1899, S. 208 ff.); in den pseudoclementinischen Homilien trägt die Tochter des kananäischen Weibes diesen Namen, während dieses selbst (*Mt* 7¹⁰, stammte nach den alten syrischen Texten aus Emesa, s. **Reffle** in *ThZ* 1908, Sp. 46) **Iusta** heißt (hom. III 78, IV 1; cf. 6 II 19), — **Geschwister Jesu**: 4 Brüder (*Mt* 6¹⁰) und die Schwestern **Assia** und **Lydia** (hist. *Josephi* 2, Ea 128; die bahairische Relation bei **F. Robinson**, *TSt* IV 2, p. 181 hat statt **Assia** **Lydia**; anders bei **Hippolytos** von Theben ed. **Diefkamp**; 3 Töchter s. **Ph. Meyer** bei **Lipfius** *Ergh.* S. 26), — **Frau des Philippus** und **Herodes Antipas**: *Πολυ* (Anecdota Graeco-Byz. I p. 8), — **Frau des Pilatus** **Procla** (Briefwechsel des Pil. und Herodes ed. **James**, *TSt* V 1 p. 65 ff.; **Ps.-Dexter**, chron. bei **Fabritius** III 726: **Claudia Procula**; **Rlopf** o d erdichtete **Portia**), — **Magd** bei der Verleugnung: **Ballila** (*Zahn* G. R. II 880 A. 1), — die beiden Schächer am Kreuz **Dimas** (**Dimas**) und **Gestas** oder **Joathan** und **Chammatha** oder **Titus** und **Dumachus** (vgl. **Harris** im *Expositor*, März 1900, p. 161 ff. 304—308; mit den beiden letzten Namen sind sie im arab. Kindheits-evangelium c. 23 Ea p. 198 in die Kindheitsgeschichte proleptisch hineinverflochten); — **Longinus** heißt sowohl der Hauptmann am Kreuz (**Petrus**-evang.: **Petronius**; wieder anders **Ps.-Dexter** vgl. **Fabritius** III 726) wie der Soldat, der ihn mit der Lanze stach (vgl. **G. Kröner**, *Die Longinuslegende*, ihre Entstehung und Ausbreitung in der franz. Lit., Münster 1899), — **Emmausjünger**: **Ammaon** et **Cleopas** (**Ambrosius**, vgl. **Reffle** in *MG* III 25 f.). — Die Geschichte von den Ablegern der Apostel wurde später ebenfalls genau ausgeführt, z. T. Tochter des Philippus: **Hermione** (vgl. **Zahn**, *Forschungen* VI 171 Anm.).

§ 3. Geschichte der Erforschung; Ausgaben.

Jacobus Faber Stapulensis, *Dionysii celestis hierarchia etc. Ignatii undecim epistolae. Polycarpi epistola una.* Paris 1498 (öfter wiederholt, vgl. *Junt* PA² II p. XVI); *S. Pauli epistolae XIV ex Vulgata... cum commentariis...* accedit ad calcem **Linus** episcopus de passione Petri et Pauli ex graeco in latinum conversa. Paris 1512 bei **H. Stephanus**, fol. (Neubrucke 1515/16, vgl. **Lipfius** Aa I p. XIV); *Liber trium virorum et trium spiritualium virginum etc.* Paris 1513 (enthält ältere lat. Version des Hirten des **Hermas**, vgl. *Junt* PA² I p. CXLIII). **Friedrich Nausea**, *Anonymi Philalethi Eusebiani in vitas miracula passionisque Apostolorum Rhapsodiae.* Rdm bei **Quentel** 1581 (**Lipfius** I 129; über **N.** vgl. **Kawerau** in *MG* XIII 669 ff.).

Wolfgang Lazius, *Abdiae Babyloniae primi episcopi ab Apostolis constituti, de historia certaminis Apostolici, libri decem, Julio Africano interprete* (mit Anschluß von Geschichten des Ap. **Matthias** und **Marcus**, des **Clemens**, **Cyprian** und **ApoUinaris** usw.). Paris 1566. 8^o (mit einer Vorrede des **Joh. Faber** an der Sorbonne); die gleiche Ausg. 1560 und 1571; über diese und drei Rdm'ser Ausgaben in 12^o vgl. **Lipfius** I 183 f. Die erste Ausg. des **W. Lazius** erschien in

Basel bei Oporinus 1551 [1552] fol. (Zipfius I 129 f.). Uebersetzungen vgl. Zipfius I 134 A. 1. Auch in den nordischen Sprachkreis haben Teile der Sammlung von Apostelleben Eingang gefunden: E. A. Unger, Postula Sögur, Legendariske fortællinger om Apostlernes Liv deres kamp for Kristendommens udbredelse samt deres martyrdød. Christiania 1874 (nach Kopenhagener u. a. Hff., die zumeist der 2. Hälfte des 12. Jahrh. entstammen; der Stoff ist nach den Personen geordnet). [Ueber die ganze Sammlung s. Zipfius I 117—178; der Name des Abdias, angeblichen Apostelschülers und Bischofs von Babylon, hängt tatsächlich nur an einem Stücke der Sammlung, der passio SS. Simonis et Judae, und ist von da irrtümlich auf die ganze Sammlung ausgebeht.]

(Joh. Herold,) Orthodoxographa Theologiae sacrosanctae ac syncerioris fidei Doctores numero LXXVI etc. Basel 1555 fol. (Bischof Thietrich von Worms gewidmet und als Lektüre für die Verwalter des Kirchenamts in der gefährvollen Zeit gedacht).

(Jo. Jac. Grynaeus,) Monumenta S. Patrum orthodoxographa etc. Basel (1569) fol. (enthält Werke von 85 Kirchenlehrern).

R. Laur. de la Barre, Historia christiana veterum Patrum etc. Paris 1563 fol. (enthält u. a. einen Wiederabdruck des Hf.-Abdias).

Auch die Bibliotheca Patrum der versch. Ausgaben hat die bis dahin veröffentlichten Stücke aufgenommen.

Nich. Neander, Apocrypha: hoc est, narrationes de Christo, Maria, Josepho, cognatione & familia Christi, extra biblia: apud veteres tamen Graecos scriptores, Patres, Historicos & Philologos reperta (inserto etiam Proteuangelio Jacobi Graece, in Oriente nuper reperto, necdum edito hactenus) ex Oraculorum ac Sibyllarum uocibus, gentium etiam testimoniis, denique multorum veterum autorum Libris descripta, exposita & edita Graecolatine. Basel Febr. 1564. 8°, p. 321 ff. eines Sammelbandes, der vorn betitelt ist: Catechesis Martini Lutheri parva, Graecolatina, postremum recognita, den Alumnus der Hsfelder Schule gewidmet. [Derartige Katechismusbearbeitungen zu Schulzwecken findet man im 16. Jahrhundert auch sonst; vgl. Knoke, ThLZ 1902, Sp. 505 f.] Der mittlere Teil (von N. seinem Onkel D. Basilius Faber von Sorau gewidmet) enthält Sentenzen oder Vätersprüche zur christlichen Lehre und Ethik (p. 193—317). Die Widmung der Apocrypha an Herrn Spphard von Bromnig (bei Sorau) ist am 10. April 1563 in Hsfeld geschrieben [Exemplar der Götting. Bibl.]. Die 3. Aufl. der Catechesis Basel 1567 (2. der Apocrypha) enthielt zum ersten Male die Prochorusakten, von Grynaeus (s. o.) wiederholt (Zipfius I 355 f.). Bild Neanders (1525—1595) im Jahresbericht über die Hgl. Klosterschule zu Hsfeld Ostern 1902/03 („Autotypie nach einem im Kommissionszimmer des Klosters befindlichen Delgemälde auf Holz“).

Eine elende Nachahmung des Neanderschen Buches sind die Apocrypha, paraenetica, philologica. Publico juventutis literariae bono edita Interprete M. Nicolao Glasero [in Verden † 1651], Thuringo, Waltershusano. Hamb. 1614. kl. 8° (71 Seiten, mit einer schwülstigen Widmung an den Bischof Herzog Philipp Sigismund vom 1. Okt. 1613).

Vordem gab der lutherische ästhetische Schriftsteller Stephan Praetorius, Prediger in Salzwedel, den Laodicenerbrief unter Beifügung dürftiger Nachrichten über einzelne Apostel (nach Abdias, den Recognitionen und Vincenz von Beauvais; abgedruckt bei Fabricius I/II, p. 928 ff.) und christlicher Sätze aus den Testam. der Patriarchen lateinisch und mit eigener deutscher Uebersetzung heraus: Pauli Apostoli ad Laodicenses epistola, Latine & Germanice edita, studio & opera Stephani Praetorii. Adjecta sunt fragmenta Apostolorum et Patriarcharum Testamenta, pro lectori non injucunda futura. Hamburgi 1595. 4° [Exemplar der R. Bibl. in Hannover; das Ganze nur wenige Blätter]. Die spez. Vorrede zu den Sätzen aus Test. patr. ist v. 20. Juni 1594 datirt. Angehängt ist ein Brief des Moskoder David Chytraeus an den Autor. Nach der lat. Vorrede läge eigentlich kein Grund vor,

den Laodicenerbrief zu beanstanden, wenn er auch kurz sei. Ob er von Paulus selbst verfaßt sei oder nicht, wird offen gelassen. Die ganze Veröffentlichung dient nicht eigentlich wissenschaftlichen Zwecken.

Die Ausgaben von Cotelarius (1672) und Ittig (1699) verzeichnet Junt PA¹ I p. II f. [Zu den hier p. IV f. aufgeführten Uebersetzungen der P. A. ist noch zu nennen: *Novi Testamenti Apocrypha* oder: *Etlicher Lehr-Jünger des Herrn und Apostolischen Männer Send-Briefe*, die vor Alters bey der ersten Kirchen in vielen Gemeinden mit Nutzen gelesen, Und denen Canonischen Schriften mit angehängt worden. Anigo zum gemeinen Nutzen nach des Seel. Gn. Gottfr. Arnolds genauerer Verdeutschung aus dem Grunde, dargelegt, Auch in Capitel und Verse abgetheilet, und im Format eingerichtet, daß solche Reizens Uebersetzung des Neuen Testaments Können beygefüget werden. Büdingen 1728. (Vorangestellt ist der Laodicenerbrief.)] Als Appendix seiner *Diff. de Haeresiarchis aevi apostolici et apostolico proximi* (Lips. 1690) veröffentlichte Ittig 1696 eine diss. (I) de *Pseudographis Christi, Virginis Mariae et Apostolorum*. Ueber W. Cave vgl. *Subden-sieg* in *NE*. III 767 f.; eine deutsche Uebersetzung seiner *Antiquitates apostolicae*, zum Teil nach Abbiast gearbeitet, erschien 1696 zu Leipzig bei Thomas Frisch, 4°. Sonstige Lit. des beginnenden Zeitraums bei Thilo, *Cod. apocr. N. T.* I (1832) p. XIII f. Von R. Simon's Werken kommt hier namentlich inbetracht *Nouvelles observations sur le texte et les versions du N. T.*, Paris 1695.

J. G. Grabe, *Spicilegium SS. Patrum ut et haereticorum seculi p. Chr. n. I.—III*, Oxford I 1698. II^a 1714.

Selmsiedter Dissertationen: *Chüden, Pseudo-Novum Testamentum* 1699; *Webberkamp, Historia seculi primi fabulis variorum maculata* 1700; *Rnorr, De libris et epistolis coelo et inferno delatis* 1704.

J. A. Fabricius, *Cod. apocryphus Novi Testamenti collectus, castigatus testimoniisque, censuris & animadversionibus illustratus* I (II) Hamb. 1708. * 1719. II. 8^o enthält in *Wb. I* apokr. Kindheits-evangelien, Nikodemusevangelium mit den Pilatusbriefen und dem Ventulusbrief, einen Abschnitt über Schriften und Sprüche Jesu und Notizen und Fragmente apokrypher Evangelien, *Wb. II* p. 887 ff. (an I angeschlossen *Acta, Epistolae, Apocalypses aliaque scripta Apostolis falso inscripta*, nämlich den Abbiastert, Briefe der Maria, des Paulus u. a., und *Dodecas apocalypseon apocrypharum*; *Wb. III* (* 1743) die Aposteln zugeschriebenen Kirchenliturgien und mancherlei Nachträge, schließlich auch den Hirten des Hermaß. [Ueber Joh. Albert Fabricius vgl. Baehr in *Allg. Encyclop. der Wissenschaften u. Kste.*, herausg. von Ersch und Gruber XL 2 (1844), S. 66—75.]

Jones, *A new and full method of settling the canonical authority of the New Testament*, 3 Bände. London I. II 1726. III 1727 [Gött. Bibl.] (2. Aufl. Oxford 1798 und 1827). *Wb. I* enthält gründliche Untersuchungen bezüglich des im Titel angegebenen Problems und p. 179 ff. die damals nur bruchstückweise oder dem Titel nach bekannten apokryphen Stücke in alphabetischer Reihenfolge, *Wb. II* die erhaltenen vollständigen Stücke, ebenfalls mit Auseinanderetzungen über Inhalt und Ueberlieferung, endlich *Wb. III* *A general Dissertation, or Proof, concerning the Canonical Authority of the Four Gospels* (mit Einschluß der AG.). [Ueber Jones vgl. *Dictionary of national biography* ed. S. Lee XXX, London 1892, p. 121 f.; 122: „Jones is said to have projected another volume, on the apostolical fathers; more probably he meant to apply his method of determining canonicity to the remaining books of the N. T.“]

Rosheim, *Vindiciae antiq. Christ. discipl. adv. Tolandi Nazarenum*, Hamb. 1722.

Die heilige Schrift Altes und Neues Testaments, nach dem Grund-Text aufs neue übersehen und übersehet: nebst einiger Erklärung des buchstäblichen Sinnes, wie auch der fürnehmsten Fürbildern und Weissagungen von Christo aus seinem Reich und zugleich einiger Lehren die auf den Zustand der Kirchen in unsern Zeiten

Zeiten gerichtet sind; Welchem allem noch untermängt eine Erklärung die den innern Zustand des geistlichen Lebens oder die Wege und Wirkungen Gottes in der Seelen zu deren Reinigung, Erleuchtung und Vereinigung Jesum, zu erkennen gibt Verlenburg . . . 1726. — Bb. III. IV: Teil 7 oder des N. L.s 3. XL S. 417: Nebst der buchstäblichen und geheimen Erklärung. Welchem noch die 2 Bücher, der Weisheit und Jesus Sirachs, nebst einem Anhang weiser Sprüche aus den Zeiten Neuen L.s mit kurzen Anmerkungen beygefüget sind. Verlenburg 1739; p. 569 „Anhang weiser Sprüche aus den Zeiten N. L.s“. Auch in Jesus Sirachs und selbst den Sprüchen Sal.s manche geistreiche Einfälle und alltägliche Lebensweisheit. So sei wohl auch diese Hinzufügung hinter Jesus Sirach begründet „anstatt reichere Anmerkungen, die bey den 2 vorhergehenden Büchern der Weisheit unterblieben sind. Und wenn es angehet, daß man Arnbs Informatorium biblicum mag vornen an die Bibel drucken, oder ein Gesangbuch hinten anhängen, und was dergleichen mehr ist; so wird ja auch wol angehen, daß man aus Veranlassung der weisen Sprüche Salomons, der Weisheit und Sirachs, noch einen Anhang von weisen Sprüchen beyfüge zwischen die canonischen und apocryphischen Bücher: nämlich 1) die Sprüche Äspti oder Serti“ (p. 570 ff.). Augustin verstand darunter auch erst den Römischen Bischof. „Daß er aber gleich den andern hernach anderst geredet, und einen Pythagorischen Philosophum daraus machen wollen; das hat man aus Noth und einem sonderbaren Interesse gethan. Weil nämlich die Pelagianer etwas aus diesen Sprüchen anzogen, jene aber nicht wol darauf antworten konnten; so wollten sie lieber diese Sprüche verdächtig machen, als etwas wider ihre einmal gethane Erklärung bekennen“. 2) Das hl. Nili Capita Paraenetica oder Erinnerungspunkte (579). 3) Prüfftein der Nachfolger Gottes und des Heylandes Jesu Christi, in anmuthigen Sprüchen, aus geistreicher Lehrer Schriften, auch eigener Erfahrung zur besondern Erbauung zusammengetragen durch eine Seele welche Jesum lieb hat. In zwey Teile. — Der Verlenburgischen Bibel Achter und Letzter Theil, bestehend in einem Zusatz von Apocryphischen Schriften des N. und N. L.s. Verlenburg 1742; enthält die übrigen alttest. Apokryphen, darunter Zusatz zum Buch Esther, 3. und 4. Esra, 1.—4. Makk. Enoch, Test. XII Patr., den 151. Psalm [kurz, David preist sein Leben; steht in mehreren griechischen Bibelhandschr. (Harnad I 851). cf. Athan., ep. ad Marcell. 25], Ps. Salomos, Ergänzung der jüdischen Historie der Schrift, Josephi Gedächtnis-Büchlein, Brief Christi an Abgar, Apocryphische Sprüche Christi (p. 415 f., im ganzen 18), Ev. Jacobi, Nicodemi, Laodicenerbrief, Barn., 1. u. 2. Clem., Polyc., Ign., Hermas.

J. F. Kleuter [† 1827; vgl. Arnold, RGE X 564—566], Ueber die Apokryphen des N. L.s, oder über den Ursprung, Inhalt und Zweck der mancherlei, auf die evangelische Geschichte und Lehre mehr oder weniger Beziehung habenden, theils unzuverlässigen, theils absichtlich erdichteten Schriften, in Vergleichung mit denjenigen Urkunden des Christenthums, deren apostolischer Ursprung und Zweck aus innern und äußern Gründen erweislich ist. (III. Abtlg. von „Ausführliche Untersuchung der Gründe für die Aechtheit und Glaubwürdigkeit der schriftlichen Urkunden des Christenthums“ Bb. V) Hamburg 1798 (p. V ff. Vorrede v. 1. Juli 1796 mit Nachschrift vom 15. Okt. 1797).

A. Birch, Auctuarium codicis apocryphi N. T. Fabriciani I Havniae 1804. — Noch beschiedener ist der in demselben Jahre zu Padamar herausgekommene lat. Textabdruck apokrypher Evangelien von C. C. L. Schmid (Corpus omnium veterum apocryphorum extra biblia I), der in der Vorrede auf seine Anmerkungen und Vergleichen im Repert. f. die Lit. der Bibel, der Religions-Philosophie, Kirchen- und Dogmengesch. I Heft 2 verweist. G. W. Lorschach, Neue Beiträge zu den Apokryphen des Neuen Testaments (Marburg 1807) [mir nicht zugänglich].

Nach dem Vorgange von R. Imm. Nisch (Wittenb. 1808) und J. J. Arens (Gött. 1835, Preisaufgabe) lieferte Tischenb. eine Abhandlung De evangeliorum apocryphorum origine et usu (Preisschrift), Hagae comitum 1851.

Codex apocryphus Novi Testamenti. The uncanonical Gospels and other writings, referring to the first ages of Christianity; in the original languages: collected together from the editions of Fabricius, Thilo, and others; by the Rev. Dr. Giles, Late Fellow of C. C. C. Oxford, 2 Bde. London 1852, 8° (Printed at the author's private press) [Leipziger Universitätsbibl.; das Buch enthält keine Bereicherung des bis dahin Veröffentlichten].

Uebersetzungen oder Bearbeitungen der apokr. Kindheits-evangelien (im Anschluß an Thilo und später Tischendorf) lieferten Bartholmä (Heft 1, Dinkelsbühl 1882); Vorberg 1841 (f. Apokr. S. 25* A. 5; gibt S. 722 ff. eine synoptische Tabelle der sechs von ihm übersehten Kindheits-evangelien); Lückelberger, Das Protevangelium Jacobi, zwei Evangelien der Kindheit Jesu und die Akten des Pilatus, Nürnberg. 1842; G. Brunet, Les évangiles apocryphes traduits et annotés d'après l'édition de Thilo, Paris 1849. *1863; R. Clemens, Die geheimgehaltenen oder sogen. apokr. Evangelien, 5 Tle., Stuttg. 1850. 12°: R. Hofmann 1851 (f. Apokr. S. 25*); Jos. Pons de Négrepelisse, Recherches sur les Apocryphes du N. T. Thèse hist. et crit., Montauban 1850. 8°. — C. J. Ellicott, Diss. on apocr. Gospels (Cambridge Essays 1856); Pelzer (kath.), Historische und dogmenhist. Elemente in den apokr. Kindheits-evangelien (Diff.), Würzb. 1864; Michel Nicolas, Études sur les évang. apocryphes, Paris 1866 (befaßt sich auch mit den sonstigen apokryphen Evangelien und klassifiziert den Stoff unter den Titeln des Jüdischen, Antijüdischen und Orthodoxen) [über N. als biblischen Kritiker vgl. Edm. Stapfer in den Études de théol. et de l'hist. publiées par MM. les professeurs de la faculté de théol. protestante de Paris etc. Paris 1901, p. 153 ff., f. Th23 1903, Sp. 3]; B. Harris Cowper, The apocryphal Gospels and other documents relating to the history of Christ. Translated from the originals. London 1867. *1874; D. Schade, Narrationes de vita et conversatione B. M. V. et de pueritia et adolescentia Salvatoris, Halis 1870. Jos. Variot (kath., gegen Nicolas), Les Évangiles apocryphes Histoire littéraire Forme primitive Transformations, Paris 1878; R. Reinsch, Die Pseudo-Evangelien von Jesu und Marias Kindheit in der romanischen und germanischen Lit., Halle 1879; A. Lappehorn (kath.), Außerbibl. Nachrichten oder die Apokryphen über die Geburt, Kindheit und das Lebensende Jesu und Mariä, Paderb. u. Münster 1885; dänische Uebersetzung von Gregersen, Odense 1886; Ch. Bost, Les Évang. apocr. de l'enfance de Jésus-Christ avec une introduction sur les récits de Matthieu et de Luc (Thèse), Montauban 1894; J. Söyer, Die apokryphischen Evangelien, auch ein Beweis für die Glaubwürdigkeit der kanonischen (Programme der Oberrealsch. in Halberstadt 1898/99, Uebersetzung des arab. Kindheits-evangeliums in Auswahl mit Anmerkungen mehr praktisch-pädagogischer Natur, ohne Anspruch auf Wissenschaftlichkeit). B. Pick, Extracanonical life of Christ, London 1903.

Inhalt des Sammelbandes von A. Menzies (1897), zum Teil nach den Veröffentlichungen von James (1893): Petrus-evangelium, Lätians Diateffaron, Offenbarung des Petrus, des Paulus, der hl. Jungfrau, Sebrachs, Testament Abrahams, Akten der Kanthippe und Polygena, Erzählung des Josimus, Apol. des Aristides, die 2 Clemensbriefe, aus Origenes' Kommentar über das Johannes- (Buch I—X) und Matthäusevangelium (B. I. II. X—XIV).

A. E v a n g e l i e n.

Zur Einleitung.

(E. Hennecke.)

(1.) *E v a n g e l i u m* ist „die mündliche Verkündigung des durch Jesus verkündigten und verwirklichten Heilsrates Gottes“ (J a h n, Einl. in das N. T. II 162 cf. 165 f.; siehe eine solche auch in Mc. 1, die Anfangsworte als vorgelegter Titel gefaßt, S. 221 f.). Die Marcioniten dachten bei den Paulusstellen Röm. 2, 16, Gal. 1, 11—12 an ein Buch mit Paulus als Verf. (S. 171). — Berufungen auf „das Evangelium“ (des Mt.) f. Didache 8, 2. 11, 3. 15, 3 f. Basilides schrieb 24 Bücher über „das Ev.“ (f. Apokr. S. 41). Aristides apol. 2: ἐκ τοῦ παρ' αὐτοῖς καλουμένου εὐαγγελίου (nach dem syrischen Text). Der Plural bei Justin apol. 66: ἐν τοῖς γενομένοις ὅπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν (von J a h n G. R. I 471 u. ö. als „Erinnerungen“ gefaßt), & καλεῖται εὐαγγέλια (! Ist dieser Zusatz vielleicht Glossen?). Daneben einfache Berufung auf Herrnworte oder -rede, z. B. Did. 9, 5. Zunächst allein stehend die Bezeichnung γέγραπται (im Evang.) Barn. 4, 14; γραφή λέγει 2. Clem. 2, 4.

Jeronymus zu Hes. 44, 29 bemerkt, daß der Heiland nullum volumen doctrinae suae proprium dereliquit, weil, wie aus den Wiederholungen gleicher Sätze hervorgehe, quae in mentibus hominum sunt vel legendi negligentia vel audiendi contemptu et oblivione deleta viva voce (! — der Begriff bei Papias, f. Apokr. S. 4, und Irenäus adv. haer. —) innoventur, quae non sint scripta calamo et atramento, sed spiritu et verbo dei (der Satz bei Harnack I 5). Zur Zeit des Jeronymus gab es nicht nur ältere gnostische Schriften, die auf den Namen des Herrn verfaßt waren (f. VI; dazu Constit. apost. VI 16, 2): f. u. zu Briefe (Einl.). — 1 Theff. 4, 11—17 wird man nicht (mit Ropes, Die Sprüche Jesu S. 153 f.) als Herrnwort fassen dürfen, denn es setzt eine Reflexion der Nachlebenden über die Wiederkunft und deren begleitende Umstände voraus, die so noch nicht in einer Zukunftsankündigung Jesu enthalten sein konnte. Auch nach J a h n (Einl. II 169) verbürgt der Wortlaut „kein wörtliches Zitat, wohl aber einen bewußten Anschluß an überlieferte Worte Jesu“ (nimmt an, daß die Entlehnung auch 5, 1—12 mit umfasse!). Bezüglich des Umfangs des in den kanonischen Evangelien niedergelegten Stoffes erklärte Origenes zu Joh. 21, 26, daß diese Stelle nicht von der Menge, sondern von der Bedeutsamkeit des Stoffes zu verstehen sei (H a b r i c i u s I 321 f. N. cf. III 517 ff., der ähnlich überschwengliche Ausdrücke beibringt). Dazu vgl. die Stelle Orig. in cant. cant. prolog. bei Harnack I 5. — Alte Textgestalten des Vaters unsers f. Apokr. S. 191, 536. Zu den erheblicheren Differenzen zwischen den Synoptikern und Joh. gehört vor allem diejenige hinsichtlich des Todestages Jesu (15. oder 14. Nisan; vgl. S. A c h e l i s, Ein Versuch, den Karfreitag zu datieren, Nachr. der R. Ges. der Wiss. zu Göttingen, philol.-hist. Kl. 1902 Heft 5).

(2.) **E. Preuschen**, *Antilegomena*, S. 95—101 gibt ein tabellarisches Verzeichnis von Evangelienstellen aus Hebr.-Evang., Pseudoclementinen (vgl. S. 80 ff.), Matthäus-Evang., Justin (vgl. S. 21 ff. [E. Lippelt, *Quae fuerint Justini Mart. Ἀπομνημονεύματα* quaque ratione cum forma evangeliorum syro-latina cohaeserint, Diff. Halle 1901, sucht zu beweisen, daß J. sich einer Evangelienharmonie bedient habe]); S. 98 ff. *Gesius und die Evangelien*. Bezüglich des zeitlichen Nacheinander der vier Evangelien treten unter den deutschen Forschern insbesondere **Zahn** (Einl. in das N. T. II 1899, S. 322 ff.) und **Silgenfeld** für die Priorität des Mt. vor Mc. ein; jener faßt die dem Papias überkommene Nachricht von dem ἐμνημόσαι der λόγια (des Mt.!) „von mündlicher Dolmetschung . . . in den Versammlungen griechisch redender oder sprachlich gemischter Gemeinden“ (S. 256) und sieht in dem griech. Mt. „die reife Frucht“ dieses Dolmetschens (258), muß aber bekennen, daß der Stil des Mt. weniger hebraisierend ist als der des Mc. (299). Ueber **B. Soltau's** These von einem Protomathäus (Unsere Evangelien, ihre Quellen und ihr Quellenwert, Leipzig 1901) vgl. **Bouisset** *ThBZ* 1903, Sp. 168. Das Joh.-Ev. wird von Zahn unter der Voraussetzung, daß es noch von Joh. († um 100) selbst abgefaßt ist, mit den Briefen um 80—90 angesetzt, während **Garnac** für den Presbyter Joh. als Verf. den Zeitraum von ca. 80—ca. 110 offenläßt (II 1, St. 719). Da in diesem Evangelium mündliche, vielleicht auch schriftliche, Traditionen des Lieblingsjüngers verarbeitet sind, und diese Verarbeitung noch in lebendigem Zusammenhange mit denselben steht, liegt es am nächsten, an die Abfassung nicht lange nach seinem Tode „von Freunden“ (s. *Apokr.* S. 22*) zu denken. Sichere Benutzung der joh. Schriften ist erst einige Decennien später nachweisbar. Das Vorhandengewesensein einer eigentlichen Logienquelle ist bestritten; anderseits hat **A. Reisch** einen Rekonstruktionsversuch des vermeintlichen (hebräischen) Urevangeliums unter Einschuß der von ihm vordem gesammelten außerkanonischen Evangelienfragmente unternommen, indem er mit **B. Weiß** in den Logia bei Papias auch Geschichtserzählung einbegriffen sieht (Die Logia Jesu. Nach dem griechischen und hebräischen Text wiederhergestellt, Leipzig 1898; die Schrift hat zur Voraussetzung — abgesehen von den *Ἀγραφα* *XLV* 4, Ep. 1889 — Außercanonische Paralleltexzte zu den Evangelien, *XL* X: 1. Textkritische und quellenkrit. Grundlegungen, 1893; 2. Paralleltexzte zu Mt. und Mc., 1894; 3. zu Lk., 1895; 4. zu Joh., 1896; 5. Das Kindheitsevangelium, nach Lk. und Mt. unter Herbeiziehung der außercan. Paralleltexzte quellenkritisch untersucht, 1897). Außerdem gab Reisch in den *Theol. Studien für B. Weiß* (Gött. 1897) einen Rechenschaftsbericht über seine Veröffentlichungen unter Ankündigung seiner Absicht, noch die kan. Evangelienparallelen innerhalb der apostolischen Lehrschriften zu geben. Ueber Logia s. ebenda *Xitius* S. 284 ff. Hauptstellen für den Begriff: λόγια τοῦ κυρίου Acta Pauli I (nicht isoliert, sondern von ihrer Fixierung im Evangelium und im Zusammenhange mit den geschichtlichen Berichten desselben verstanden). Domini sermones Iren. adv. haer. III. IV. λόγια τοῦ κυρίου AG. 20^{ss}, 1 Tim. 6^s. λόγος τ. κ. 1 Thess. 4^{ss}. τὰ λόγια τοῦ θεοῦ (also auch Sätze des N. T., AG. 7^{ss}. Röm. 8^s) Hebr. 5^{ss} (cf. 6^s). 1 Petr. 4^{ss} Did. 3, 8. 1 Clem. 19, 1. 53, 1. 62, 3. Act. Pauli 6. Act. Petri 5 p. 50^{ss} (Dei sermones); λόγος τοῦ θεοῦ Offb. 1^s (vgl. Lk. 1^s; τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ AG. 18^{ss} cf. 23^{ss}. 28^{ss}). Weitere Belege bei **H. Koch**, Pseudo-Dionysius Areopagita (Mainz 1900), S. 39; der Ausdruck alterniert bei Dion. Areop. mit „Theologie“ — so auch im Neuplatonismus — und mit *ῥηὶς λόγος* für die heil. Schrift (S. 47. 38); vgl. den *Bartholomäuspredigt* aus Dionys. Areop. l. de myst. theol. I (Reisch, *Ἀγραφα*, S. 437 *Apokr.* 64): Die hl. Schrift („Theologie“) ist umfangreich und ganz gering und das Evangelium breit (vgl. Eph. 3^{ss}) und groß und wiederum knapp. Entsprechend der Ausführung des Orig. zu Lk. 1^s ff. haben Hieronymus (comm. in Mt., prol.) und andere ein *Bartholomäusevangelium* erwähnt, daß aber sonst in der Luft schwebt.

(3.) **Orig.** zu Lk. 1^s f. (und danach **Ambrosius**) s. bei **Zahn** *G. R.* II 622—627. Zum N. T. und Evang. **Marcions** s. **Zahn** *G. R.* I 585—718. II 409

—529; dazu Ehrhard S. 195 f. Nach P. C. Sense (Evangiles canoniques et apocryphes [résumé d'après le manuscrit anglais de l'auteur par S. Reinach], Rev. de l'hist. des religions, mai-juin 1903, p. 372—383) soll das *Ev.* aus einem marcionitischen Evangelium und apokryphen Evangelien entstanden sein! — Zum gegenwärtigen Stande der Forschung über Tatians *Diatessaron* vgl. Ehrhard S. 238—242 [richtig zu stellen S. 240 A. 2 betr. d. englischen Uebersetzungen von Hill und von Hogg, daß nicht letztere nach den arab. Hss. angefertigt, sondern erstere durch Gray danach verglichen ist]. Zahn, Grundriß der Gesch. des neutest. Kanons (1901), S. 44 A. 1; von besonderer Wichtigkeit ist die Frage des Textverhältnisses zu den alten syrischen Bibelübersetzungen, insbesondere dem 1892 von Agnes S. Lewis wiedergefundenen *Syr. sinaiticus* der Evangelien (ed. 1894, englisch 1896/97, deutsch von Metz 1897; Burkitt hat eine Neuauflage dieser Texte versprochen), während die syrische Vulgata *N. L.* (die von den katholischen Briefen nur *Jak.*, 1 *Joh.*, 1 *Petr.* enthielt; seit dem 10. Jht. *Peschitta gen.*) erst dem 4. Jahrhundert anzugehören scheint (Burkitt, S. Ephraim's quotations from the Gospel 1901; vgl. v. Dobschütz, *ThBZ* 1902 Nr. 1).

(4.) Die *Papias* fragmente neu gesammelt von Funk PA² I 346—375 (außerdem f. Preuschen, *Antilegomena* S. 61 unter 15, S. 63 unter 19. 20); *II* V 2 (1888), S. 165—184 von de Boor mitgeteilte Fragmente, die eine spätere Datierung des Papias (frühestens um 140) veranlaßt haben (Harnack: zwischen 140 oder 145—160). Zur neueren Forschung über das Fragment zu den Evangelien vgl. Ehrhard S. 112—114. Corssen (Die Presbyter des Irenäus, *ZNW* 1901, S. 202 ff.) nimmt an, daß erst die Nachfolger der Presbyter Papias' Gewährsleute seien. Der Vorschlag einfacher Tilgung der Worte *οὐ τοῦ κυρίου μαθητά* (bei Aristion und Joh. Presb.) geht von Mommsen aus (ebenda S. 156 ff.), was Corssen (ebenda 1902, S. 242 ff.) wiederum bestreitet; die Motivierung, warum Papias „auf die Mitteilungen der beiden so großes Gewicht legte, daß er sie den Aposteln unmittelbar anreihete“, sei durch die Bezeichnung „Herrnschüler“ „mehr als ausreichend gegeben“ (S. 244). Damit ist die Bezeichnung selber aber noch nicht vollkommen erklärt; denn wenn auch der Standpunkt des Papias ein sehr unkritischer war, verlangt doch der kritische Leser zu wissen, wie er zu dieser Beilegung einer so außerordentlichen Bezeichnung für zwei Personen, die ihm immerhin zeitlich nicht sehr fern gestanden haben, gekommen sei.

Philippus in Hierapolis vgl. Zahn, *Forschungen* VI, 1900, S. 158 ff. (die spärlichen biblischen Stellen werden außerordentlich gepreßt, um individuelle Züge herauszubekommen); J. hält eine persönliche Berührung des Papias mit Philippus offen und sieht in Ph. von Hierapolis den Ph. der *AG.* — vgl. *Apokr.* S. 40 unter 3 —, während Corssen (Die Töchter des Philippus, *ZNW* 1901, S. 289—299) sich für seine Ansicht, daß der Apostel Ph. gemeint sei, an den Bericht des Polykrates von Ephesus hält und geneigt ist, bereits den Papias (auf Grund von Euseb. h. e. III 39, 9) als Vertreter dieser Ansicht hinzustellen; dagegen hätten die Montanisten (vgl. den Antimontanisten Euseb. h. e. V. 17, 2—4) die beiden Ph. zusammengeworfen. E. findet, „daß die Töchter des Evangelisten unter Steigerung ihres Ruhmes und weiterer Ausschmückung ihrer Bedeutung als Töchter des Apostels in die nachapostolische Zeit versetzt sind“ (S. 296). — Ueber das greuliche Ende des Judas vgl. Zahn a. a. O. 153 ff.

(5.) Zu den von Clem. v. Alex. bezeugten kirchlichen Sondernachrichten über die Apostel gehört außer den angeführten vor allem die Geschichte vom geretteten Jüngling (*Apokr.* S. 429), ferner das erbauliche Gespräch des Petrus mit seiner Frau (1 *Kor.* 9 s.) bei deren Heimgange (strom. VII 11, wiederholt von Euseb. h. e. III 30, 2; vgl. die Nachricht strom. III 6 cf. Euseb. a. a. O. § 1, daß Petrus wie Philippus Kinder gehabt und dieser seine Töchter verheiratet habe; auch des Paulus wird hier mit Rücksicht auf Phil. 4 s. in gleichem Sinne gedacht) und die Mitteilung paed. II 1, 16, daß Matthäus (Matthias? vgl. unten zu VI a 2) Vegetarier gewesen (über einfache Lebensweise des Petrus vgl. Gregor v. Naz. orat.

14, 4. Clem. recogn. VII 6). — Ueber Marcus vgl. den monarchianischen Prolog zu d. Evang. (Corßen, *U* XV 1, S. 10): Denique amputasse sibi post fidem pollicem dicitur, ut sacerdotio reprobis haberetur (dazu *H* a r n a d, *Die Mission* usw. S. 82 A. 2). — *H* e g e s i p p s Bericht über die Entel des Herrnbruders Judas vor Domitian bei Euseb. h. e. III 20. — Die Geschichte von der Ehebrecherin (Joh. 7⁸⁸—8¹¹) gibt, in verkürzter Form, auch die syrische Dibaslatia (c. 7 p. 81, lat. p. 85 f.). — Ueber Conybeares Fund des Mcschlusses (Mc. 16^{1—10}) mit der Ueberschrift „vom Presbyter Ariston“ in einer armenischen Hs. v. J. 989 (1893) f. Ehrhard S. 115 f. *Z* a h n, *Forschgn.* VI 219 f.; Einl. in das N. T. II 226 ff. Der Mcschluß war außer Trensäus dem Tatian (Diateff.), nach Zahn vielleicht schon Justin bekannt.

(6.) Ueber den Echtheitscharakter der synoptischen Jesusreden äußert sich treffend *J* ü l i c h e r, Einl. in das N. T. (1901), S. 294.

I.

Versprengte Herrnworte.

(E. Hennecke.)

Tit.: Ueber Sammlungen solcher Sprüche seit *G* r a b e (1698) f. *R* o p e s, *Die Sprüche Jesu, die in den kan. Evangelien nicht überliefert sind* Eine kritische Bearbeitung des von D. Alfred *R* e s c h [Agrapha, *U* V 4, 1889] gesammelten Materials (*U* XIV 2, 1896), S. 2 f. Außerdem f. *J* o n e s I 518 ff.; die *Verlenburgische Bibel* VII (1742), S. 415 f. (f. o. S. 8); neuerdings cf. *E. R* e f l e, *Novi Testamenti Gr. supplementum* (1896), p. 89—92; *B. J* a c k s o n, *Twenty-five Agrapha or extracanonical Sayings of our Lord*, London 1900; *E. P* r e u s c h e n, *Antilegomena*, S. 44 ff.

R e s c h (f. o. S. 11) benutzte das von ihm mit großem Fleiß gesammelte außerkanonische Textmaterial zur Rekonstruktion eines Urevangeliums (1898); *Z* a h n hat in verschiedenen Fällen die Vermutungen über die Zugehörigkeit des einen oder andern Spruches zu dieser oder jener altchristlichen (apokryphen) Schrift geäußert. *H. St. C* h a m b e r l a i n (*Worte Christi*, München 1901) „hat sich die Aufgabe gestellt, aus den Evangelien und aus den ‚ungeschriebenen Herrnworten‘ die Worte Christi, losgelöst aus dem Rahmen der geschichtlichen Erzählung, zusammenzustellen, aus denen die rein menschliche Stimme des Erlösers den Hörern aller Zeiten und Zonen unmittelbar entgegentönt“ (*G. K* r ü g e r in der ‚*Christl. Welt*‘ 1901 Nr. 51).

a) Einzelsprüche.

1.

(*R* o p e s S. 196 f. *Z* a h n, Einl. II 168 f.) Von Paulus zu Milet in seiner Abschiedsrede angeführt, wo er auf seinen Selbstunterhalt und die Pflicht der Unterstützung der Schwachen verweist. „Der einfache Sinn des schönen Wortes macht keine Erläuterung nötig“. (Constit. apost. IV 3: ἐπεὶ καὶ ὁ κύριος μακάριον εἶπεν εἶναι τὸν δίδοντα ἥπερ τὸν λαμβάνοντα.) 1 Clem. 2, 1: ἡδίων δίδοντας ἢ λαμβάνοντας. *D* i d. 1, 5: μακάριος ὁ δίδων κατὰ τὴν ἐντολήν (auf das Vorhergegangene bezüglich). Anführten des Chrysostomus und Dekumenius zu *A* d. 20²⁵ und Anklänge bei *P* l u t a r c h und *S* e n e c a f. *F* a b r i c i u s I 323 f. Anm.

2.

(*R*. S. 141—143.) Außerordentlich häufig citirt. *R* e s c h, *A* grapha S. 116—127, gibt 1) das Logion in vollständiger Fassung, a. nach paulinischem Typus (add.: τὰ μὲν ἀποδοκιμάζοντας, τὸ δὲ καλὸν κατέχοντας Clem. Alex. I 28, 177 — cf. 1 Theff. 5²² f. —), b. nach nicht paulinischen Uebersetzungstypen (Erklärung des

Begriff Münze; späte Citate); 2) in eingliedriger Fassung (Apelles, Didastalia, Ps.-Clementinen, Cassian); 3) in ausdrücklicher Verbindung mit 1 Thess. 5²¹ f.; 4) Kontexte, Eperagesen, Bezugnahmen auf das Logion (cf. 1). Die Hinzunahme des an Paulus anklingenden Doppelsahes erscheint plausibel; die Ausdrücke bei Jes. 7¹⁵ LXX lauten anders. Die Anwendung der Kirchenschriftsteller war die mannigfaltigste. „Ist es ja doch die Pflicht der Kritik, welche der Herr seiner gläubigen Gemeinde durch dieses Logion empfohlen hat“ (Nesfch S. 239).

3.

(R. S. 137—140.) Unter den zahlreichen Anführungen ist diejenige Justins (dial. 47 p. 267 A) besonders bemerkenswert, weil er statt des sonst meist anzutreffenden εἶπω im Vorderjah καταλάβω hat und weil er überhaupt der einzige ist, der das Logion auf Jesus Christus zurückführt; andere setzen es ausdrücklich in Verbindung mit Hes. 33^{16—20}. Daß der derzeitige letzte Zustand des Christen für die göttliche Gerichtsbeurteilung ausschlaggebend ist, drücken auch Dib. 16, 2; Barn. 4, 9 mit anderen Worten aus. Jones (I 537 ff.) fand den Spruch im Munde Christi nicht ganz absurd (cf. Joh. 5^{27—30}. Mt. 19^{11—27}, war aber der Meinung, daß ein Späterer bei Justin erst die Zurückführung des Wortes bei Hes. auf Jesus vorgenommen hätte. Auch Zahn (G. R. I 550—552) sieht darin kein Wort Jesu. „Die sententiöse Zusammenfassung jener breit ausgeführten, aber für die Kirche sehr wichtigen prophetischen Rede scheint früh zum Sprichwort geworden zu sein. Daß Justin sie für einen Ausspruch Jesu hielt und ausgab, ist um so verzeihlicher, als für ihn der bei Ezechiel redende Weltrichter eben Christus war, und manche der Weissagungen Christi von seiner Wiederkunft zum Gericht sich nahe genug mit jenem Spruch berührte“. J. van den Heyn, S. J., Note sur un Agraphon, Byzant. Zeitschr. III (1894), S. 150 f. vervollständigt die Citatenliste aus vier Hff. der Vita de S. Joannice, wo es ausdrücklich heißt: φησὶν ὁ θεὸς διὰ τοῦ προφήτου (Auvray, Paris 1891, hat Hes. 7 s. s. 21²⁰. 24¹⁴ zur Vergleichung angeführt, während Nesfch, Agrapha S. 112 ff. 227 ff. 290 ff. auf Hes. 18²⁰. 33²⁰ verwies).

4.

(R. S. 140.) Der erste Satz von Clemens Alex., der zweite auch von Origenes bezeugt (τὰ ἀντίδια — τὰ ἐπουράνια Joh. 3¹³). Der Spruch ist eine Parallele zu Mt. 6²² (ζητεῖτε und αὐταῖς könnten beide auf πτωχὸν zurückgehen) und aus dem Kontexte 6²¹ ff. cf. 19 verständlich.

5.

(R. S. 151 f.) Wie der zweigliedrige Satz überliefert ist, scheint er in sich widersprechend. Der Syr. Cureton. hat daher hinter dem „und“ ein „nicht“, was in den lateinischen Parallelübersetzungen (cf. Leo I. bei Nesfch, Agrapha S. 271 f.) fehlt. Mit dem οὐ wäre der Gedanke klar gegensätzlich zum Ausdruck gebracht (vgl. zum zweiten Gliede Mt. 23¹¹ ὁ δὲ μετῴων ὑμῶν ἔσται ὑμῶν διάκονος, was aber 20²⁶ f. entspricht, also in den Codices, die das Logion bieten, mit B. 28 diesem vorangeht). Nesfch, der auch das zweite Glied negativ einleiten möchte, faßt schon das erstere ohne Not imperativisch. Das Herrnwort beruht auf der Erfahrung des natürlichen menschlichen Emporstrebens vom Geringeren zum Größeren (erstes Sahglied). Der Erfolg davon ist, wie die angeschlossene Gastmahlssapabel (cf. Mt. 14^{8—10}) lehrt, der umgekehrte (zweites Sahglied). Daß dieser Erfolg bereits mit in dem ζητεῖτε einbefaßt wird, ist eine logische Ungenauigkeit, die dem Spruch etwas Rätselhaftes verleiht. Ropes überseht daher das καὶ mit „in der Tat aber“.

6.

(R. S. 94—96. Zahn G. R. II 736—742.) Ropes bemerkt nicht, daß, was bei Clem. Alex. vorhergeht, Citat aus Barn. 6, 5. 8—10 ist. Der vorher genannte „andere Prophet“ ist Moses (2. Mos. 33¹. s. 3. Mos. 20²⁴). In Barn. 6, 10 interpungirt Funk PA. I p. 54²⁴ f. λέγει γὰρ ὁ προφήτης παραβολὴν κυρίου· τίς νοήσει κτλ. (vgl. die Uebersetzung Apokr. S. 155). Dann würde der Prophet wiederum Moses und auf dieselbe Stelle Bezug genommen sein. Im anderen Falle kann man aber auch nicht gut einen anderen als alttest. Propheten (Spr. Sal. 1⁶?) darunter

verstehen, denn das Gegenteil würde bei Clemens deutlicher zum Ausdruck gebracht sein, und wenn es allerdings vor dem Logion heißt: $\alpha\delta\ \gamma\alpha\rho\ \varphi\theta\omicron\nu\alpha\nu,\ \varphi\eta\sigma\iota,\ \pi\alpha\rho\eta\gamma\gamma\alpha\lambda\epsilon\nu\ \delta\ \kappa\acute{\omicron}\rho\iota\omicron\varsigma\ \epsilon\nu\ \tau\omega\iota\ \sigma\acute{\omicron}\alpha\gamma\gamma\alpha\lambda\iota\pi$, so kann das $\varphi\eta\sigma\iota$ auch nicht mit $\epsilon\nu\ \tau\omega\iota\ \sigma\acute{\omicron}\alpha\gamma\gamma\alpha\lambda\iota\pi$ zusammengenommen werden (Z a h n 737: „heißt es in einem gewissen Evangelium“), sondern nur besagen wollen, daß sich der Sinn des obigen Prophetenworts mit der zwar beschränkten, aber doch weitherzigen ($\alpha\delta\ \gamma\alpha\rho\ \varphi\theta\omicron\nu\alpha\nu$) Aussage des Herrn (Clem. hom. XIX 20: unfers Herrn und Meisters) in einem Evangelium deckt; Z a h n vermutet in seiner gründlichen Auseinandersetzung darunter das Ebioniten-evangelium (Evang. der Zwölfe). Sonstige Citate des Spruches bei R e s c h S. 103 f. 282. In dem Testamentum dom. n. Jesu Christi ed. R a h m a n i (1899) p. 21 erklärt sich Jesus zum Aufschluß auf die Fragen der Jünger bereit; c. 18: seine vollkommenen Arbeiter vermöchten seine Worte zu erkennen und zu unterscheiden. *Mysteria enim mea iis communicantur qui sunt mei, et cum quibus laetabor et exultabo una cum Patre meo, quique, quando soluti erunt ex vita, ad me venient.* Das Heilige sei von den Unheiligen zurückzuhalten.

7.

(R. S. 96 f.) Justin. dial. 35 p. 253 B: $\kappa\omicron\iota\nu\tau\alpha\ \sigma\chi\iota\sigma\mu\alpha\tau\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \alpha\lambda\pi\acute{\omicron}\sigma\alpha\iota\varsigma$. Syr. Didaſt. c. 23 p. 99: Es werden Häresen und Spaltungen entstehen. R e s c h nimmt an, daß Paulus (1 Kor. 11₁₈ f.) das Logion gekannt und daß dessen ursprünglicher Standort im Zusammenhange mit Mt. 24₁₁ f. zu suchen sei (Agrapha S. 174 f. 177. cf. 282). Z a h n (G. R. I 545 f.) vergleicht Mt. 7₁₈—₂₂. 24₄ f. 11 f. 24 und bringt Belege dafür bei, daß die kirchl. Auslegung den Weissagungen Jesu Begriffe wie $\alpha\lambda\pi\acute{\omicron}\sigma\alpha\iota\varsigma$ einflocht.

8.

(R. S. 43 f.) Syr. Didaſtalia, lat. ed. Hauler p. 75: nam id dictum est: *Ecces facio prima sicut novissima et novissima sicut prima* (Mt. 20₁₆ wird direkt angegeschlossen und weiterhin durch Et: Jes. 43₁₆ f. und Jer. 3₁₆). Barn. 6, 13 bloß: $\kappa\omicron\iota\nu\ \tau\omega\iota\ \sigma\chi\iota\sigma\mu\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \tau\alpha\ \pi\acute{\omicron}\theta\epsilon\iota\alpha$.

9.

(R. S. 122.) Aus der Stelle, wo Origenes (in Jer. hom. XX 3, lateinisch erhalten) die Worte las, scheint ihm nicht deutlich hervorgegangen zu sein, ob der Heiland wirklich selbst die Worte gesprochen. R e s c h (Agrapha S. 142) führt als kanonische Parallelen an Mt. 12₄₀. 3₁₆. Mc. 9₄₀. 12₃₄ ($\alpha\delta\ \mu\alpha\kappa\rho\acute{\alpha}\nu\ \epsilon\varsigma\ \alpha\nu\theta\ \tau\eta\varsigma\ \beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\iota\alpha\varsigma\ \tau\iota\ \theta\iota$). Vielleicht standen sie in einer Apokalypse (R o p e s); Z a h n G. R. II 639 A vermutet Petruspredigt oder Paulusakten). Der Umstand, daß Didermus (zu ps. 88) die Worte gleichlautend (griechisch, add. da beim zweiten Satz) bezeugt, erschwert die bequeme Vermutung, daß ein ursprüngliches $\pi\alpha\tau\epsilon\rho\varsigma$ in $\kappa\alpha\tau\epsilon\rho\varsigma$ frühzeitig verkehrt sei.

10.

(R. S. 85.) Orig. comm. in Mt. XIII 2. Außer Mt. 25₃₅ f., dessen Weiterführung im Sinn einer ausdrücklichen Selbstausgabe Jesu der Spruch darstellt, wäre (für das $\eta\theta\acute{\omicron}\delta\epsilon\upsilon\omicron\nu\nu$) vor allem Hebr. 4₁₆. Mt. 8₁₇ (Jes. 53₄) und 1 Kor. 9₂₂ zu vergleichen (R e s c h, Agrapha S. 244).

11.

(R. S. 56 f.) Der an sich plausible Konjektur $\alpha\nu\alpha\theta\omicron\mu\eta\sigma\omicron\nu$ für $\alpha\nu\alpha\theta\omicron\mu\eta\sigma\alpha$, die dem Spruch einen ganz anderen (geläufigeren und auch in den Zusammenhang bei Jren. gut passenden) Sinn geben würde, widerspricht die Übereinstimmung der griechischen und altlateinischen Version des Jrendaus an der Stelle (I 20, 2). So haben wir also ein Vorwurfswort im Munde Jesu ähnlich Mt. 23₃₇: Lc. 18₃₂. Voraussetzung wäre, daß kurz vorher (in dem Evangelium, dem der Spruch entnommen sein könnte) ein Anhänger des Herrn ein diesem zugabendes Wort des Glaubens oder der Anerkennung seiner Person geäußert hätte.

12.

(R. S. 122 f.) Excerpt. Theod. 2. Ursprung dunkel, Sinn recht allgemein.

13.

(R. S. 123 f.) Apost. Kirchenordnung c. 26: Johannes spricht sich gegen die Diaconie von Frauen beim Abendmahl (vgl. *Helis* in *RE*. IV 617⁴⁷. 619¹³) unter Berufung auf die Nichtzulassung Jesu bei der Einsetzung aus. Dagegen heißt es in den Philippusakten c. 94 Aa II 2, p. 36^{ss}, Mariamne — Schwester des Philippus! — bereite das Brot und das Salz bei der Brotbrechung, während Martha der Menge diene und sich heftig abmühe; beide Schwestern versehen also wirklichen Altardienst der Diaconen, Reminiscenz an *El*. 10^{ss} ff.; über das Zusammenvorkommen beider Schwestern vgl. *John*, *Forst.* VI 24 f. *N. 3*. Martha gibt obiges Verbot nun Maria schuld, denn Jesus sah sie lächeln. Maria sagte (nach der durch *Arndt* veröffentlichten syrischen Version, vgl. *Reste* in *ThBZ* 1902, Sp. 1): „Ich habe nicht eigentlich (griech.: *οὐκ ἔτι*, lat. ed. *Hauler*, *Didasc. apost. fragmenta* 1900, p. 99: non quia — laß also od. du —, äth. cf. *Hauler* p. 98: non ideo risi, quod) gelacht, sondern ich erinnerte mich der Worte unseres Herrn und freute mich; ihr wißt ja, daß er uns vorher sagte (griech. *προέλεγε γὰρ ἡμῖν*), als er lehrte“: (folgt der Spruch). Der Sinn ist durch diesen vollständigeren Text deutlich: Maria freut sich auch in dem Verzicht auf den Altardienst (vgl. ihre Charakteristik *El*. 10^{ss} ff.), weil der Herr dem Schwachen Rettung durch das Starke zugesagt (vgl. insbesondere 2 Kor. 12, f.). Ob das Herrnwort eigens von dem Kompilator der Apost. *RD.* gebildet oder Entlehnung dieses Wortes aus einer anderen Quelle (Ägypterevangelium?) anzunehmen ist, kann nicht festgestellt werden.

14.

Petrusakten c. 10 p. 58^s (*Apoſt.* S. 403): Qui mecum sunt, non me intellexerunt. Zur Erläuterung und Begründung s. unten *G. Ficker* (XXIV) zu der Stelle. Der Hinweis des Marcellus auf das Herrnwort vorher wir auf die Tatsache des Unglaubens des Petrus auf den Waffern erfolgt einfach, um diesen zur Milde und Wiederannahme des Abgefallenen geneigt zu machen. „Daß dies ein Wort Jesu und zwar eine Klage über seine Jünger sein soll, zeigt der Zusammenhang, namentlich das Folgende“ (*John G. R.* II 852 *N. 3*, der aber an eine Mitteilung durch Paulus — cf. p. 57¹³ f. — denkt). *G. Schmid* t (Die alten Petrusakten S. 87) sieht in dem audiui „eine gezielte Form eines Bückercitates“.

15.

Petrusakten c. 38 Aa I p. 94¹³ f. (*Apoſt.* S. 421). Näheres s. unten bei *G. Ficker* zu der Stelle. Sie bildet die Quelle für die bei R. S. 108 angeführte Wiederholung bei Ps. Linus (Aa I p. 17¹⁴ f.). Die *Acta Phil.*, die sich auch sonst von den Petrusakten abhängig zeigen, haben den Spruch c. 140 in folgender Gestalt (dreifache Rec. bei Bonnet Aa II 2, p. 74 f.):

Ἐάν μὴ ποιήσῃτε ὁμῶν τὰ κάτω εἰς τὰ ἄνω καὶ τὰ ἀριστερὰ εἰς τὰ δεξιὰ, οὐ μὴ εἰσελεύσῃτε εἰς τὴν βασιλείαν μου.

Ἐάν μὴ ποιήσῃτε τὰ ἀριστερὰ δεξιὰ καὶ τὰ ἄνω λογίζεσθε ἑνίμα, οὐ δυνήσεσθε εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.

Ἐάν μὴ στρέψῃτε τὰ κάτω εἰς τὰ ἄνω καὶ τὰ ἄνω εἰς τὰ κάτω καὶ τὰ δεξιὰ εἰς τὰ ἀριστερὰ καὶ τὰ ἀριστερὰ εἰς τὰ δεξιὰ, οὐ μὴ εἰσελθ. εἰς τ. βασ. τοῦ θεοῦ.

Bei der mittleren Vision (*ἄνω* — *ἐνίμα*) wird man an den Spruch b des Ägypter-Evangeliums (*Apoſt.* S. 23) erinnert, mit dem der vorliegende die größte Ähnlichkeit hat, so daß die Annahme, er sei jenem Ev. entnommen, in der Tat die größte Wahrscheinlichkeit hat. Hippolyt sagt im Daniellkommentar IV 39 (ed. Bonnet p. 288^s): ἔδει γὰρ ἐπὶ τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου τὰ ἄνω κάτω γινέσθαι, ἵνα καὶ τὰ κάτω εἰς τὰ ἄνω ἰδῇτε δυνῆσθαι. Das Christentum predigt die Umkehrung aller Werte. *Reich*, *Aggrapha* S. 417 findet, da also „das Logion nach seinem ursprünglichen Sinn von der Wiedergeburt“ handle, das ὁμῶν in der linksstehenden Textform der Philippusakten unentbehrlich und sieht diese deshalb als die beste an. Aber alle übrigen Formen stehen dagegen.

16.

Durch A. Meyers Freundlichkeit wurde ich auf The Expository Times ed. J. Hastings XI 11, Edinb. 1900, p. 507 verwiesen (Prof. Baentsch in Jena hatte die Güte, mir den betr. Band der Zeitschrift leihweise zuzustellen; was The Secret of the Presence bedeutet — wiederum eine Zeitschrift? — vermag ich nicht festzustellen). Hier findet sich

An Agraphon.

The Secret of the Presence.

There is in Northern India a spacious city, built by a Mogul emperor, for his own glory, Futtypore Sikri. It is absolutely deserted now by man. Over a vast gateway in the silent walls is carved an Arabic inscription, which purports to preserve, strange to say, an ἀγραφον, an extrascriptural utterance of our blessed Lord's: Jesus, on whom be peace, hath said, This world is but a bridge; pass over; but build not thy dwelling there'. — H. C. G. Moule.

Daß die Inschrift arabisch aufgezeichnet ist, könnte die Vermutung, daß sich in den indischen Religionsbüchern eine Parallele zu dem schönen Spruche finden mag, vermindern. Sachlich kommt er mit Phil. 3³⁰ (vgl. das Diktum R. S. 32). Kol. 3¹ f. 1 Joh. 2¹⁸⁻¹⁷. Mt. 6³³ überein (jenseitige Wohnungen Joh. 14² u. 21. 16⁹). Vgl. Hermaß sim. 1; Brief an Diognet 5, 9.

b) Spruchsammlung von Behnesa.

Nach den vorläufigen Nachrichten, die die Tageszeitungen über ein neugefundenes Papyrusfragment mit Herrnsprüchen bringen (f. Apokr. S. VI A. 1), scheint es nicht, als ob dieses mit dem vorliegenden direkt zusammengehörte. Aber auch in dem neuen Fragment beginnt jeder Spruch mit „Jesus sagt“. Die Thatsache, daß einer derselben mit II Nr. 18 zweite Hälfte (Apokr. S. 21) übereinstimmen soll, während andere kanonisch lauten, legt es nahe, anzunehmen, daß das Hebräerevangelium zur Anfertigung der Excerptensammlung mitbenutzt wurde (von Batiffol, Rev. biblique 1897, p. 501 ff., bereits für die Quelle des Papyrus von Behnesa angesehen). Daß es sich um eine solche und nicht um ein neues Evangelium handelt, wird durch den Wortlaut der Einleitung nicht widerlegt, welche erklärt, das Folgende besteht aus den „Worten, welche Jesus, der lebendige Gott, spricht zu zweien seiner Jünger“. Eine nähere Angabe darüber, welche beiden Jünger hier gemeint sind, würde für die Frage der Entstehung der Spruchsammlung von Wichtigkeit sein; daß Jesus der lebendige Gott genannt wird, erinnert an seine Benennung in den apokryphen Apostelakten. Weiteres zu sagen, ist unmöglich, ehe nicht der höchst interessante Fund in genauer Publikation vorliegt.

Die reichliche Lit. über das Papyrusblatt von Behnesa f. bei Ehrhard S. 124 ff. (konnte im folgenden nur teilweise benutzt werden; hinzuzufügen wäre A. Meyer, Evang. Gemeindeblatt f. Rheinl. u. Westf. 1897, Nr. 30; Bruce, Disciple-Logia, Expositor XLIII Juli; Aubert, Les nouveaux Logia de Jésus, Liberté chrét. 1898, 5, col. 103—115; Christie, The New World, Boston VI, Sept. 1897, p. 576 ff.). —

Vor dem Eintritt in eine kurze Erläuterung der Sprüche ist festzustellen: 1) „Gemeinsam ist ihnen die altertümliche Form des Aufbaues (Parallelismus der Glieder, Fehlen einer hellenischen Periodisierung und der dazu dienenden Partikeln) und die parabolische Art“ (Heinrich, ThZ 1897, Sp. 453); 2) neben einer bemerkbaren Anlehnung an die ursprüngliche (synoptische) Ueberlieferung des Wortinhaltes der Evangelien (die im Falle 1 eine wörtliche ist) ist eine Verührung mit der johanneischen Art unverkennbar; doch hat das joh. Evangelium im ganzen sich mehr von der ältesten Ueberlieferungsweise entfernt als das Evangelium, dem die vorliegenden Herrnworte entlehnt sein mögen (Harnack); 3) von gnostischem Inhalt ist in diesen nichts zu spüren; was man im Falle 4 davon zu entdecken glaubte,

Handbuch zu den Neutestamentl. Apokryphen.

dürfte unrichtiger Auslegung entflammen. Eher verdient der Nachweis Taylor's (The Oxyrh. Logia and the apocr. Gospels, Oxford 1899) von mehrfachen Berührungen mit der Thomaze Erzählung (f. Apokr. S. 70 ss. 27 c. 8, 1 mit Nr. 8 und S. 71 17 mit Nr. 4) Beachtung. — „Jedenfalls lag das Bedürfnis solcher die wichtigsten Weisungen Jesu buchenden Sammlungen in den Lebensbedingungen der urchristlichen Gemeindebildung“ (Heinrici a. a. O. 454; beurteilt Sp. 455 „die Sprüche als den Rest einer selbständig angelegten Sammlung, als einen eigenartigen Sproß der Evangelienliteratur“); das stereotype λέγει Ἰησοῦς faßt H. (ThLZ 1898, Sp. 229) analog „der alttestamentlichen Einführungsformel der prophetischen Gottesprüche“. Man berief sich auf Herrnworte, ehe man geschriebene Evangelien anführte (f. Apokr. S. 7*). Das Schwergewicht dieser urchristlichen Praxis mag auch noch, nachdem jene sich fester durchgesetzt, nachgewirkt und zur Anstellung einer Excerptensammlung aufgefordert haben. Somit wäre für den eigentlichen Ursprung der Sammlung das ganze Jahrhundert seit ca. 140 offenzuhalten. Vielleicht liefert auch in dieser Beziehung der oben erwähnte neue Fund weitere Aufschlüsse. Originell ist die Auffassung von H. A. Redpath (Expositor Sept. 1897, p. 228), daß die Sammlung einem apokryphen Evangelium entstamme „claiming to give a sort of procès verbal of the indictment or evidence used at the trial of Christ before the Jewish authorities“ (cf. Lk. 20 30. Mt. 26 30 f. u. Par.). —

1. Rückseite: 3. 17–20. — Der Text dieser zweiten Spruchhälfte stimmt zu Lk. 6 41 bis auf die Stellung des ἀπαλαῖν (vgl. Mt. 7 3), das bei Lk. am Ende steht.

2. 3. 21–27. — Herrnworte mit Wenn usw. vgl. Mt. 18 3 u. Par. Joh. 3 3 5; Apokr. S. 10 Nr. 15. Die doppelgliedrigen Seligpreisungen Mt. 5 3 ff. darf man heranziehen. Wir haben einen Doppelsatz mit entsprechenden Gliedern (Worder- und Nachsatz). Zum Inhalt des Nachsatzes im ersten Falle (das Reich Gottes finden) vgl. Mt. 13 44. 46. 6 33, im zweiten (den Vater sehen) Mt. 5 3. cf. Joh. 1 18. 6 46. 14 7. 2. 1 Joh. 3 2. 3 Joh. 11. Größere Schwierigkeiten bereiten die Wordersätze, deren erster (ἀν μὴ νηστεύσῃτε τὸν κόσμον — zur Rechtfertigung des Affektives vgl. Heinrici, ThLZ 1898, Sp. 229) nur allegorisch verstanden werden kann, zu erläutern durch Vergleichung mit Jes. 58 4 ff.; Barn. 2; 2 Clem. 6, 3 ff.; Herma's, sim. 1; Acta Pauli 5 (Apokr. S. 369 ss; vgl. Lk. 14 33); Valentinfragment f. Apokr. S. 142 A. 1. Der Gegensatz zwischen Welt und Vater kommt zum Ausdruck 1 Joh. 2 16 f. Jene Fassung zwingt dazu, auch das erste Glied (den Sabbat feiert) allegorisch zu nehmen (vgl. Hebr. 4 9. Justin dial. 12 u. 8.). Andernfalls müßte man den Ursprung des Spruches in jüdenchristlichen Kreisen suchen (wie Zahn, Theol. Literaturblatt 1897, Sp. 480 f., der von hier aus den Ursprung der ganzen Spruchsammlung festlegen will).

3. 3. 27–37. — Der elegische Klang des Spruches ruft die Erinnerung an Stellen wie Mc. 4 12 u. Par. Mt. 23 37: Lk. 13 34. 19 42. Joh. 1 9. 10 f. 1 Kor. 2 8 nach; vgl. Apokr. S. 10 Nr. 14 (S. 9 Nr. 11). „Das Wort ist einerseits aus der Perspektive des Auferstandenen gesagt (ἐστὴν, ὡρθὴν, εἶπον), andererseits versteht das Präsens ποῦσι in die Stimmung des wirkenden Jesu. Die beiden Glieder stehen zu einander wie der Prolog des Joh. zu seiner Geschichtserzählung“ (Heinrici, ThLZ 1897, Sp. 451; ebenda Sp. 452 weitere Einzelbelege, denen noch ὡς παρόντας Aristides apol. 16 am Ende od. Hennecke S. 42 2 — vgl. Hiob 12 22! — hinzugefügt werden könnte).

Mit dem Schlusssatz dieses (? eines anderen?) Spruches am Anfange der anderen Blattseite ist nichts anzufangen. Der Raum für ein neues Logion ist zu klein; Cross ergänzt im Anschluß an Nr. 3 (der Rückseite): καὶ οὐ βλάπτουσιν, πτωχοὶ καὶ οὐκ ὀδῶσιν τὴν πτωχεῖαν (Expositor Sept. 1897, p. 259).

4. Vorderseite: 3. 18–25. — Dieser im Vordergliede stark verstümmelte Spruch bietet der Erklärung die größten Schwierigkeiten. Die ersten Herausgeber (Grenfell und Hunt) haben die Möglichkeit der Lesung von Buchstaben an den Fehlstellen paläographisch erörtert (p. 13 f.). Diese Erörterung ist als Basis für

jeden Erklärungsversuch zu nehmen. Hiernach wird an Stelle des von ihnen lin. 24 (3. 19) gebotenen $\delta\sigma\iota$ ein $\alpha\delta\sigma\iota$ wahrscheinlich, welches auch die meisten Ausleger mit verschiedener Interpretierung und Einreihung in den durchaus lückenhaften Zusammenhang übernommen haben. Das nicht ganz sichere $\epsilon\gamma\alpha\pi\omicron\nu$ lin. 27 (3. 22) wird nicht bloß von Harnack (Ueber die jüngst entdeckten Sprüche Jesu, Freibg. i. B. 1897) durch ein $\epsilon\gamma\alpha\pi\omicron\nu$ vermutungsweise ersetzt, sondern auch durch M. Faulhaber (bei Scholz, Zu den Logia Jesu, Theol. Quartalschr. 1900, S. 15 A. 1) mit samt $\epsilon\gamma\alpha\pi\omicron\nu$ bestritten und ein $\epsilon\kappa\pi\alpha\mu\phi\omicron\nu$ oder dergl. (Scholz: $\epsilon\kappa\tau\epsilon\mu\phi\omicron\nu$) dafür vermutet. Die Frage ist, wie viele Satzglieder in der Lücke begraben sind. Heinrich meint (ThB 1897, Sp. 452): „Da nun die zweite Hälfte des Herrnspruchs aus zwei parallelen Gliedern besteht, dürfte dies auch bei der ersten der Fall gewesen sein.“ Der auch sonst in den Sprüchen (3. B. Nr. 2) zu beobachtende regelmäßige Aufbau und Parallelismus der Glieder könnte in der Tat für diese Auffassung sprechen, wenn nicht in der Zeile vor $\alpha\delta\sigma\iota$ der Raum für den Schluß des Vordersatzes mit samt einem Nachsatzprädikat zu knapp würde. Eine äußerst erwünschte Handhabe für die Erklärung bietet eine kurze Satzfolge aus dem Kommentar des Ephraem zu Tatians Diatessaron (vgl. Ropes, Die Sprüche Jesu, S. 48): Ubi unus est, ibi et ego sum (Et) ubi duo sunt, ibi et ego ero (Et) quando tres sumus Freilich bestreitet Ropes, „daß Ephraem diese Erweiterung von Mt. 18³⁰ in seiner Handschrift von Tatian las“ (gegen J. A. Robinson, f. ebenda A. 2, und Zahn, Theol. Lit.blatt a. a. D.). Soviel ist aber nun sicher, daß der vorliegende Herrnspruch und das (erste) Distum bei Ephraem sich gegenseitig stützen, denn dieses ist in jenem wörtlich enthalten. Stellt jener (mit den übrigen Sprüchen) ein Excerpt aus einem Evangelium dar, so müßte auch Tatian sich desselben bedienen und also Mt. 18³⁰ durch Vorsetzung wenigstens jenes Spruchtheiles erweitert haben. Dies muß auch geschehen sein, wenn der Spruch im Verhältnis zu den übrigen der Sammlung vordem ein isolirtes Dasein führte. Unwahrscheinlich gemacht wird durch die Aufeinanderfolge bei Ephraem die sonst glänzende (vgl. Clemens in „Christl. Welt“ 1897, Sp. 704) Konjekture von Blas: $\epsilon\pi\omicron\upsilon$ $\epsilon\lambda\epsilon\nu$ $\delta\sigma\iota\nu$ $\langle\beta\rangle$, $\delta\alpha\kappa\rangle$ $\epsilon\langle\lambda\omicron\rangle$ ν $\alpha\delta\sigma\iota$ (ergänzt am Aufg. von lin. 26 — 3. 21 — ein $\lambda\epsilon\gamma\omega$, Clemens: $\alpha\delta\tau\phi$). Ferner erscheint es mir durch den bei Ephr. gebotenen Zusammenhang mit Mt. 18³⁰ nicht recht annehmbar, den zwar vollständig erhaltenen, aber wegen der vorhergehenden Lücken doch seinem Sinne nach dunklen Doppelsatz lin. 27—30 (3. 22—25) im Sinne der — rein naturhaften — Ubiquität Christi (Gegenwart in Stein und Holz) zu fassen (Zahn, Heinrich), wofür an die gnostischen Stellen Apokr. S. 38 sub 3 („Ich wurde in dem All, in einem jeden“) und S. 422³⁰ erinnert ist (S. 453³⁰ und A. 1 gehören nicht hierher; nach den Raaffenern — vgl. Hippol., ref. V 7 p. 138³⁰ ff. ed. Gotting. — wurden die Steine als befeelt gedacht, da sie wüchsen). Das $\epsilon\gamma\omega$ $\epsilon\lambda\mu$ $\mu\epsilon\tau'$ $\alpha\delta\tau\omicron\upsilon$ lin. 26 f. (3. 21 f.) weist vielmehr auf die Gegenwart Christi bei dem trost- und hilfsbedürftigen Menschen ($\mu\epsilon\tau\alpha$ c. genit. Mt. 9¹⁵. 17⁷. Joh. 13³⁵. 14². 16⁴ von der irdischen Gegenwart Jesu) auch in den Schlußgliedern; vgl. Ephraem: Sicut in omnibus indigentibus gregi suo Christus consuluit, ita et vitam solitariam agentes in hac tristi conditione consolatus est dicens: Ubi unus est, ibi et ego sum, ne quiesquam ex solitariis contristaretur, quia ipse est gaudium nostrum et ipse nobiscum est. Harnack und Taylor (p. 40 f. 51 f.) weisen die pantheistische Auffassung denn auch mit Recht ab; sie würde dem im ganzen gut synoptischen Tenor der übrigen Sprüche (mit johanneischen Anklängen) nicht entsprechen. Taylor erinnert an die bei Clem. Alex. Strom. III 10, 68 bezugte enkратitische Auslegung von Mt. 18³⁰ (vgl. Zahn, Sp. 429), die aber auch durch den vorliegenden Spruch nicht gedeckt wird; Harnack liest: $\epsilon\pi\omicron\upsilon$ $\epsilon\lambda\epsilon\nu$ $\delta\sigma\iota\nu$ (nämlich die Jünger), $\langle\delta\alpha\kappa\rangle$ $\epsilon\langle\lambda\omicron\rangle$ ν $\alpha\delta\sigma\iota$, $\kappa\alpha\iota$ $\langle\delta\omega\tau\omicron\upsilon$ $\epsilon\lambda\epsilon$ $\epsilon\tau\iota\mu$ $\mu\omicron\nu\omicron\varsigma$, $\langle\delta\omega\rangle$ $\tau\omega$ $\epsilon\gamma\omega$ $\epsilon\lambda\mu$ $\mu\epsilon\tau'$ $\alpha\delta\tau\omicron\upsilon$ und versteht das Folgende von der groben und einsamen Arbeit des Tages (vgl. Pred. Sal. 10⁵), wogegen Heinrich (ThB 1897, Sp. 456) bemerkt, daß das folgende $\kappa\alpha\iota$ einen isolalen Bezug haben müsse. „Daher bleibt es wohl sinngemäßer, in der ersten Hälfte des

Spruch eine Verheißung [cf. Joh. 14 18], in der zweiten einen Hinweis auf den Weg der Erfüllung zu finden. Das Ganze ist eine vergrößerte Analogie für „Suchet, so werdet ihr finden“ (Mt. 7 7).“ Solange das εγαιρον vor τὸν λῖθον nicht völlig sicher steht, wird es schwer halten, auch für den zweiten Doppelsatz eine allseitig einleuchtende Deutung zu finden. Gab. 2 19 (m. B. sonst noch nicht verwertet) findet sich ein εγαιρόντι vor τῷ λίθῳ (von LXX irrtümlich durch καὶ getrennt), aber dem entspricht wieder nicht das οὐλον unseres Spruches. Es ist hier an Götzenbilder gedacht (vgl. Weizh. Sal. 14 11; Apokr. S. 170 22), und damit in Einklang stehend könnte die vorherige Betonung des Alleinseins des Gläubigen (lin. 25 — 3. 20 — εἰ ποὺ εἰς ἄστυ μόνος wohl die wahrscheinlichste Konjektur) unter Gottlosen (b. h. Nichtchristen, vgl. Eph. 2 12) gefunden werden.

5. 3. 25—30. — Die vorwiegende Anlehnung an den lukanischen Wortlaut tritt in dem sonst singulären zweiten Teile des Spruches hervor (Arzt vgl. Fl. 4 22). „Man hat den Eindruck, daß in dem neuen Herrnspruch die Erfahrung formuliert ist, welche Jesus dazu veranlaßte, das Verhalten der Nazarener zu ihm durch jenes Bildwort nicht ohne Ironie zu kennzeichnen. Vgl. Mc. 6 1. Arzt und Prophet aber wurden in derselben Person oft genug verehrt“ (Heinrici, ThZ 1897, Sp. 453, der hier „eine ursprüngliche Formulierung“, ohne Reflexion auf Fl. 4 22 entstanden, annimmt).

6. 3. 31—36. — Die ersten Herausgeber erinnern zugleich an Mt. 7 24 f. und die Bezeugung des φηρομένην durch die syrischen Versionen und Tatian (p. 15); „fallen“ von der Stadt vgl. Offb. 11 18. 16 18 f. Taylor (p. 62) sieht in der Stadt die Kirche (vgl. Ps.-Clem. hom. III 67). Clemen (D. christl. Welt 1897, Sp. 703) gedenkt „einer auch sonst erhaltenen Recension dieses Spruches“ (Mt. 5 14), nämlich bei Resch, Auserlan. Paralleltexte 2, 1894, S. 68 f.

7. 3. 36. — Hoffnungslos verstümmelt.

c) Gespräche.

1.

(Ropes S. 124 ff.) Cod. D. zu Fl. 6 4 (Hafsmile bei Vigouroux, Dictionnaire de la Bible I 1895, Taf. (11) hinter col. 1767 f.). Der Spruch hat durchaus synoptisches Gepräge (Resch, Agrapha, S. 189) und paßt auch sachlich zu den Aussagen Jesu über den Sabbat in den Evangelien. Krankenheilungen (Mt. 12 9 ff. u. Par., Fl. 13 10 ff. 14 1 ff., Joh. 5. 9) verrichtete Jesus am Sabbat und ließ sonstige Notwerke zu (Mt. 12 1 ff.), was ihm den Haß der jüdischen Gesetzesbeobachter einbrachte (Mt. 12 14 u. Par., Fl. 13 14, Joh. 5 16. 18. 7 22). Andererseits verrät Mt. 24 20, daß Jesus in seiner Weise die pietätvolle Beobachtung des Sabbatgebotes achtete (vgl. im allgemeinen Mt. 5 17; der 2. Spruch der Sammlung von Beñesa — f. dort — kann nicht hierhergezogen werden). Der vorliegende Spruch verrät in der Hauptsache die freie Stellung des Heilandes zur Sabbatfrage, läßt aber in seinem zweiten Teile als seine Meinung erkennen, daß, wo die innere Freiheit im Anschluß an seine Lehre noch nicht gewonnen ist, er sich auf die Seite der Gesetzesbeobachtung an diesem Punkte stellt. Ropes betont (S. 125), daß der Nachdruck auf dem zweiten Satzteil (μὲν—δὲ) ruht, und findet die Erzählung „völlig farblos“, ohne dabei die Möglichkeit, daß das Wort von Jesus stammt, zu leugnen (S. 126).

2. 3.

f. u. zu XVI c. 4, 5. 5, 2—4.

4.

(R. S. 109 ff.) Text aus Trenäus adv. haer. V. 33, 3 f. nach Funk, PA² I 346—348; hier zu § 2 die talmudischen Belege, sonstige bei Zahn, Forschgn. VI, S. 152 f. (dazu Thomaserzählung c. 12, f. Apokr. S. 71; Lukan's Schilderung der Fruchtbarkeit im Elysium in der Wahren Geschichte II 13). Trenäus fährt nach Schluß der Schilderung (Apokr. S. 11 1—10 untertan sein) zunächst § 4 fort: Ταῦτα δὲ καὶ Παπίας ὁ Ἰωάννου μὲν ἀκουστής καὶ ἀγγράφως ἐπιμαρτυρεῖ, näm-

lich im IV. Buch seines Werkes. Et adiecit dicens: Haec autem credibilia sunt credentibus. Im Munde Jesu würde dieser Zusatz matt und nichtsagend klingen (vgl. Corßen, *JnB* 1901, der ihn S. 205 auf Johannes bezieht; doch dieser tritt gar nicht sonderlich hervor); er ist am natürlichsten als Aussage des Papias zu fassen, der hier die Aussage der Presbyter- und Johannes Schüler (Trenäus unmittelbar vor dem Fragment: quemadmodum presbyteri meminerunt qui Joannem discipulum Domini viderunt, audisse se ab eo quemadmodum de temporibus illis docebat Dominus et dicebat: Venient dies etc.) zu der seinen machte — was ihm aber das ungünstige Urteil des Eusebius (h. e. III 39, 11 ff.) eintrug — und aus andern Anzeichen gewiß unzweideutig erkennen ließ, daß sie auf diese Gewährsmänner zurückging. Et Juda, inquit, proditore non credente etc. Die Herrantwort: Videbunt qui venient in illa erinnert stark an Apok. Baruch 28: (Die Apokr. u. Pseudepigr. des N. T. ed. Rauhsh II 422: „Da antwortete ich und sprach: „Gut ist's, wenn jemand es erlebt und schaut; besser aber als dies ist es, wenn er's nicht erreicht, damit er nicht falle“) und verstärkt die Ansicht, daß die Schilderung des Fragments von der Fruchtbarkeit im Jenseits der freilich viel kürzeren der Apok. Baruch 29: (a. a. O. 423) tatsächlich entspreche und aus ihr durch Ausspinnung gewonnen sei, wie durch jene Übereinstimmung es wahrscheinlicher wird, daß Trenäus wirklich die ursprünglichere Form dieses Zwiegesprächs bewahrt hat. Denn wenn Hippolyt, *Daniellkomm.* IV 60 ed. Bonwetsch p. 388, das Zwiegespräch in der Form bietet: . . . καταλλαγὴς ὁ τοῦδ' ἐπὶ τοῖς λεγομένοις ἔφη· καὶ τίς ἀπεκρίθη ταῦτα; ὁ δὲ κύριος ἔφη· Ταῦτα ὁφονται οἱ ἄγιοι γενόμενοι, so darf der Umstand, daß hier die Aussagen in direkter Redeform eingeleitet werden (vgl. Funk p. 349 zu 5; Corßen a. a. O. 205 N. 1; auch Zahn S. 128 N. 2), m. E. nicht über deren geringere Ursprünglichkeit hinwegtäuschen. Hippolyt hat die Herrantwort bei Trenäus zum Gegenstand der Judasfrage gemacht und dann eine ziemlich farblose Antwort beigelegt (wie auch die vorherige Zusammenfassung der Jenseits-Schilderung recht matt ist), während die Antwort bei Trenäus keineswegs der Tiefe und Prägnanz (Ropes S. 111) entbehrt. Denn es kommt doch die Ueberzeugung von der Nähe des Endreichs darin kräftig zum Ausdruck.

b.

Lit. und Ansichten bei Ehrhard S. 128 f. Bardenhewer I 378 f. Die Lesung am Anfange (f. Apokr. S. 9) hat Bickell 1892 verbessert (f. *Reftle*, *Novi Test. Supplementum*, Lips. 1896, p. 67) und vorne (3. 25) . . . πρὸ τοῦ μὲ παρὰ- ergänzt. (Vgl. H. 22 15: πρὸ τοῦ μὲ παρὰ.) Anders Reisch (*XL X 2*, 1894, S. 28—34). Zu der Formel κατὰ τὸ γραφέν (3. 27 f.) vgl. Zahn, *U. R.* II 787.

II.

Hebräerevangelium.

(A. Meyer.)

Lit.: I. Zusammenstellung der Fragmente und Zeugnisse: Grabe, *Spicilegium ss. Patrum* 1698 p. S. 15—31. (Fabricius 1708, ² 1719, I S. 346. 351 ff.). Kleuker (f. u.) S. 146—148. De Wette, *Einleitung* (f. u.) § 64. 65. Credner, *Beiträge* (f. u.) I S. 380—408. F. Kirchhofer, *Quellen-sammlung zur Gesch. d. ntlichen Kanons* 1742, S. 448—457 (—460). Unger, *Synopsis evangelica* 1852. Hilgenfeld, *N. T. e. c.* 1866 ² 84. fasc. IV, S. 5—38. Westcott, *Canon of the N. T.* 1875, S. 510 (einige Zeugnisse). Nicholson (f. u.) *Zeugnisse* S. 1—27; *Fragmente* 28—77 (143—162) in engl. Uebersetzung. Handmann (f. u.) *Zeugnisse* S. 26—65, *Fragmente* 66—108. Zahn, *U. R.* II S. 686—704. Parnad, I S. 6—10. *Reftle*, *N. T. Supplementum* 1896, S. 76—81. Preuschen, *Antilegomena* 1901, S. 3—8; Uebersetzung S. 106—110.

Abhandlungen: R. Simon, *Histoire crit. du N. T.* 1689 c. 7. 8. (Da-

zu Mai, Examen historiae criticae 6. 7. Fabricius, a. a. O. Mill, Prolegomena in N. T. § 45—49. Michae lis, Einleitung in d. N. T. 1750⁴ 1788 II § 138 S. 1004—1043. Strot h, Fragmente des Ev. nach d. Hebr. aus Justin d. M. (Eichhorn's Repertorium f. bibl. Literatur 1777, I S. 1—59). Lessing, Neue Hypothese über die Evangelisten als bloß menschliche Geschichtsschreiber betrachtet (1778) Theol. Nachl. 1784, S. 45—72 (Werke, Hempel 17. 12—184). Vergl. dazu C. Schwarz: G. E. Lessing als Theologe S. 183 ff., Erich Schmidt Lessing² II 320. Paulus, eleg. krit. Abhandlungen 1784, No. I 1—35. Vergl. Theol. Konseruatorium, Th. I 1822, S. 52—72. Eichhorn, Einleitung ins N. T. I 1806, § 2—9 S. 6—38² 1820, S. 7—43. Th. F. Weber, Neue Untersuchung über Alter u. Ansehn des Hebr. E. 1806. Vorher schon: Beiträge zur Geschichte des n. t. Kanons 1791. J. C. E. Schmidt, Entwurf einer bestimmten Unterscheidung verschied. verloren gegang. Evangelien, Fente's Magazin IV, 576. J. C. Z. Emmenrich, de evang. sec. Hebraeos Aegyptios et Justin 1807. Hug, Einl. in d. Schriften des N. T. 1804, § 8—12⁴ 1847, II S. 15—55. D. F. Schmidt, de evangelii quae ante canonica in usu ecclesiae christ. fuisse dicuntur 1812. Gieseler, Historisch-krit. Versuch über die Entstehung und frühesten Schicksale der schrift. Evangelien 1818, S. 9—11. Olshausen, Die Echtheit der vier kanon. Evangelien erwiesen 1823, S. 40—90. Nachweis der Echtheit sämtlicher n. t. lichen Schriften 1832, S. 35. De Wette, Lehrbuch d. hist.-kritischen Einl. in d. Bibel N. u. N. T. II 1826, S. 79—86. Credner, Beiträge zur Einl. in die biblischen Schriften 1832 I. Die Ev. der Petriner u. Judenchristen S. 379—414; Einleit. 1836, S. 89 f. Schneckenburger, Ueber den Ursprung des ersten Ev. 1834, S. 105—171. Schwegler, Anzeige von: De Wette's Einleitung ins N. T.⁴ 1842 in Zeller's Jahrbuch. 1843 III 550—563; Nachapostolisches Zeitalter I S. 197—216. 237—241. Reuß, Gesch. der Schriften des N. T. 1842⁵ 1874 § 183 f. S. 197 f. Ebrard, Wissenschaftl. Kritik der Evangelien 1842, S. 933—946³ 1868, S. 979—1004. Thiersch, Versuch zur Herstellung des histor. Standpunktes für d. Kritik der n. t. lichen Schriften 1845, S. 185—202. 224—230. Bleef, Beiträge zur Evangelienkritik 1846, S. 60—71. F. Chr. Baur, Kritische Untersuchungen über die Ev. 1847, S. 571—582. F. Frand, Ueber d. Ev. der Hebräer, Th. Stud. u. Krit. 1848 II S. 369—422; vergl.: Studien für d. württemb. Geistesl. 1846 I S. 61 ff. Delisch, Die Entstehung des Mt. Ev., ZlTh 1850, S. 456—494. Neue Untersuchungen über d. Entstehung der kan. Ev. I 1853, S. 17 ff. (Nachtrag ZlTh 1856, S. 75 ff.). Des Ap. Paulus Römerbrief ins Hebr. übers. 1870, S. 16 ff. Gwald, Ursprung u. Wesen der Ev. 6. Jahrb. der bibl. Wissenschaften VI 1854, S. 36 bis 42. Hilgenfeld, Die Ev. Frage, ThJb 1857, S. 381 f. Die Evangelien nach ihrer Entf. u. geschichtl. Bedeut. 1854, S. 43 f., 117. Volkmar, Die Religion Jesu 1857, S. 406. F. Chr. Baur, Christentum u. christl. Kirche² 1860, S. 25. R. Unger (Synopsis evangelica 1852, p. XII—XVI 270 f. 275). Ratio qua loci V. T' in No. laudantur, 3 Universitäts-Programme 1861/62 bes. III. S. Hölsmann, Die synoptischen Ev. 1863, S. 267. Hilgenfeld, Das Ev. d. Hebräer, ZwTh 1863 IV, S. 345—385. Strauß, Leben Jesu für d. Volk² 1864, S. 49 f. Stereotyp-Ausg. 1895, S. 62. Weizsäcker, Untersuch. über die ev. Geschichte 1864, S. 223 f. Volkmar, Ursprung unserer Evangelien 1866, S. 123. M. Nicolas, Études sur les Évangiles apoc. 1866, S. 23 ff. Hilgenfeld, Das Mt.-Ev. aufs neue unters., ZwTh 1867 III S. 303 ff., IV S. 366 ff., 1868 I S. 22 ff. Einleitung ins N. T. 1875, S. 452—457 u. 5. Bleef-Mangoib, Einl.³ 1875, S. (40—43) 44—46⁴ 1886, S. (111—128) 128—135. J. Variot, Les Ev. apocryphes 1878, S. 331 ff. E. B. Nicholson, The Gospel acc. to the Hebrews its fragments translated and annotated with a crit. analysis of the crit. a. ext. evidence relating to it, 1879; hierüber Hilgenfeld, Das Hebr. Ev. in England, ZwTh 1884, S. 188—194. Hölsmann, Lehrb. der hist. krit. Einl. in d. N. T. 1885³ 1892, S. 487—489. B. Weiss, Lehrb. d. Einl. in d. N. T. 1886 § 45, 5, S. 495 f.³ 474—476. D. Gla, Die Originalsprache des Mt.-Ev. 1887, S. 101—121. J. Chrzaszcz, De ev. sec.

Hebraeos. Jnang.-Diff. 1888. Die apokt. Evangelien, insbes. d. Ev. sec. Hebr. I. L. 1888 Gymnas.-Progr. v. Gleiwitz. N. Handmann, Das Hebräerevangelium. Ein Beitr. zur Krit. und Gesch. des hebr. Mt. LU V 3, 1888; dazu: Hilgenfeld, Das Hebr.-Ev. u. sein neuester Bearbeiter ZwTh 1889, S. 280—302; und Rössgen, Das Hebr.-Ev. und sein neuester Bearbeiter ZNW 1889, 499—519. 561—578. Zahn, GR. II 1892, S. 642—723. Harnack, I 1893, S. 6 bis 10, 205 f. Jülicher, Einl. in d. N. L. 1894, S. 191. 236 u. 5. Ropes, Die Sprüche Jesu die in den kanon. Ev. nicht überliefert sind LU XIV, 2, 1896, Exkurs S. 77—92. Robinson, Three notes on the Gospel to the Hebrews. Expositor 1897 März, S. 194—200. Krüger, § 16 S. 28. Nachtr. S. 12. Harnack, II 1897, S. 625—651. S. Fries, Det fjärdt Evangeliet och Hebreerevangeliet. Stockholm 1898. B. Jackson, Twenty-five Agrapha 1900 No. 13. 15. 17. 19. 20. 21. Ehrhard, S. 139 f. Wardenhewer, I S. 379—388. Zu Fragment 13: Refle zur Philologia sacra. Ev. Kirchenbl. f. Württemberg 1895, N. 26 S. 295. Philologica sacra S. 21. ZNW 1902, S. 167. (Dagegen: Robinson, Exp. 1897, I S. 199. Dalman, Worte Jesu II 1898, I S. 45). Zahn, Der zerrissene Tempelvorhang, MZ 1902 S. 10, S. 729—756; Resch, Agrapha S. 322—342. —

Die Geschichte der Kritik ist am ausführlichsten und zugleich übersichtlich von Handmann erzählt: hier ist nur das Wichtigste hervorzuheben und das Neueste nachzutragen. Es war Lessing, der, auf Grund der Zusammenstellungen von Grabe, das Hebr.-Ev. zum Angelpunkt der Kritik gemacht hat, indem er in ihm das für die Hebräer bestimmte Urevangelium der zwölf Apostel gefunden zu haben glaubte, das dann Matthäus ins Griechische übertragen habe. Für die Lösung der Evangelienfrage hat zuerst Eichhorn diesen Gedanken Lessings verwendet; jedoch hat er nur das Hebr.-Evangelium am nächsten von allen Evangelien an das verlorene Urevangelium heranrücken wollen. Die Tübingen Schule, vertreten vorab durch Schwegler, hat unter dem Namen des Hebr.-Ev. das von ihr geforderte streng judenchristliche Evangelium, das am Anfang der Entwicklung stehen sollte, verborgen geglaubt; sie hat aber die Gestalt des Hebr.-Ev. nicht näher zu bestimmen gewagt und lieber von einem Stamm, einem sich entwickelnden Literaturzweig der Hebräer-Evangelien gesprochen, wie schon Credner einen 'petrinischen Schriftenkreis' vorausgesetzt hatte. Hilgenfeld wagte es, die von ihm hergestellte bestimmte Gestalt als die hebräische und griechische, noch echt judenchristliche Urschrift des Mt.-Evangeliums zu bezeichnen.

Auf der anderen Seite hat man, unserem griechischen Matthäus zu lieb, die Ursprünglichkeit des Hebr.-Ev. angefochten; so schon de Wette und nach ihm Bleek, man sah in ihm nur eine oft ungeschickte hebräische Bearbeitung des kirchlichen Matthäus voll apokrypher und abenteuerlicher Zusätze, eine Abwandlung des Matthäusevangeliums in dem beschränkten Sinn des Judenchristentums (Weizsäcker).

Aber die Tradition von einem hebräisch geschriebenen Matthäus, die sich zuerst bei Papias um 130 findet, und der Wunsch, hiervon noch etwas mit eignen Augen zu sehen, hat wie im Altertum auch in der neueren Wissenschaft viele bestimmt, das Hebr.-Ev. irgendwie mit jenem geheimnisvollen Anfang aller Evangelien in Beziehung zu setzen, wobei man doch auch wieder die Echtheit unseres ersten Evangeliums irgendwie wahren möchte. Thiersch, Erhard und der Katholik Gla sehen, wie verschiedene Formen des Hebr.-Ev. vom hebräischen Ur-Matthäus ausgehen und immer weiter von ihm abirren. Der Engländer Nicholson läßt den Apostel einfach beide schreiben, unser griechisches und das hebräische Evangelium. Zahn findet in unserem kanonischen eine getreue Uebersetzung und im Hebr.-Ev. eine Weiterbildung des Urmatthäus.

Den wirklichen Apostel Matthäus glaubt dagegen Handmann nicht mehr erreichen zu können; er will auch dem Papias wegen der hebräischen Spruchsammlung keinen Glauben schenken; aber die von der Kritik so lange gesuchte aramäische Quelle, die unser Mt. außer Mc. noch benutzt hat, soll im Hebr.-Ev. vorliegen. Harnack, als dessen Schüler sich Handmann in seiner Untersuchung bekennt, hofft

wenigstens, daß die Behauptung nicht mehr wiederholt wird, dem H.-E. lägen ein oder mehrere kanonische Evangelien zu Grunde. Auch nach Ehrhard ist das H.-E. von den kanonischen Evangelien durchaus unabhängig. Hiernach wäre sogar Mc. ausgeschlossen. Unsere Darlegung in der Einleitung konnte sich diesen Sätzen leider nicht anschließen, die erst dann Anwendung finden können, wenn auch die Konsequenzen, die sich für die Auffassung der andern Evangelien ergeben, besprochen und einleuchtend gemacht sind.

Die ältere Forschung wurde beständig durch die Rücksichtnahme auf das Ebioniten-Evangelium des Epiphanius, sowie durch den bei Origenes und Hieronymus auftauchenden Namen Zwölfapostelevangelium verwirrt. Diese verschiedenartigen Fragmente und Namen, dazu noch der aramäische Urmatthäus und unser griechischer Matthäus, ließen an jene beständig wechselnde Gestalt der judenchristlichen Evangelien denken, die für die Forschung so unbequem, für die Konstruktion so bequem war. Eine reinliche Scheidung zwischen Hebräer- und Ebioniten-Evangelium hat Hilgenfeld durchgeführt, und seitdem hat man diese Scheidung mit Recht festgehalten. Daß der Name der Zwölf-Apostel nicht zu dem Hebräer-Ev. gehöre, hatte schon Nicholson gezeigt. Handmann wies einleuchtend nach, daß er beim Ebioniten-Evangelium seine rechte Stelle habe.

Während endlich Hilgenfeld, Handmann und Harnack eine griechische Uebersetzung des H.-E. schon vor Hieronymus annehmen, wird diese von Zahn energisch geleugnet.

Nach der Meinung des Schweden S. Fries ist das Hebräerevangelium im wesentlichen ins Johannes-Evangelium aufgenommen worden, was sich nur darum behaupten läßt, weil wir vom Hebräerevangelium so wenig wissen. Was wir aber davon haben, spricht entschieden dagegen. Dagegen kann natürlich das Hebr.-Ev. von Joh. ebenfalls benutzt sein.

Die Reihenfolge der Fragmente ist die von Zahn befolgte. Es werden zunächst die Stellen, die mit Mt. in Beziehung stehen, nach der Reihenfolge, die Mt. angibt, dann die Stellen dargeboten, für die sich keine solche Beziehung findet. Die Fragmente der ersten Art kommen dadurch wahrscheinlich in ihre ursprüngliche Reihenfolge, die anderen waren irgendwie dazwischen angeordnet. Da Zahn noch mehr für das Hebr.-Ev. in Anspruch nimmt als wir tun können, so ist seine Zählung eine andere.

Zahn zählt als I. Fragment Mt. 1 und 2. Der Laufgeschichte wie überhaupt der ursprünglichen judenchristlichen Anschauung entspricht eine Geschichte der wunderbaren Geburt nicht; es gab allerdings späterhin auch Judenchristen, Nazareer, die die wunderbare Geburt anerkannten; und wie unser Mt. ein Geschlechtsregister, das über Joseph geht, mit der Erzählung von der Jungfrauengeburt zu vereinen weiß, so könnte auch dem Hebr.-Ev. eine solche Vorgeschichte hinzugefügt worden sein. Solange aber bestimmte Zeugnisse fehlen, wird man das Näherliegende, daß keine solche Geschichte darin enthalten war, anzunehmen haben.

Als solche bestimmte Zeugnisse führt Zahn nun freilich zunächst scheinbar überzeugend das Bethlehem Juda an, das Hieronymus im Hebr.-Ev. statt Bethlehems Judäas Mt. 2, 6 gefunden, und die beiden alttestamentlichen Citate, die ebenso im Hebr.-Ev. wie Mt. 2, 6 und 7 gestanden haben sollen. Hieronymus vermutet allerdings im Kommentar zu Mt. 2, 6, daß Mt. ursprünglich Bethlehems Judä und nicht Judä geschrieben habe, wie im „Hebräischen selbst“ zu lesen sei. Dies braucht nun aber durchaus nicht das Hebräerevangelium zu sein; vielmehr ist es bei einem Citat aus dem A. L., um das es sich hier handelt, das Natürliche, anzunehmen, daß damit eben das A. L. gemeint sei: Matthäus hat wahrscheinlich, sagt Hieronymus, sein Original genauer citirt, als wir jetzt bei ihm lesen. Allerdings steht nun Micha 5: nicht Bethlehems Juda sondern Ephrata, aber gleich darauf folgt: unter den Fürsten Judas.

Die beiden Citate in Mt. 2, 6. 7 führt Hieronymus de viris illustribus 3 nun allerdings an einer Stelle an, an der er das Hebr.-Ev. ausdrücklich erwähnt.

Im ganzen Zusammenhang redet er aber vom Evangelisten Matthäus und will aus dem Hebr.-Ev. nur beweisen, daß der Evangelist, wie man in diesem hebräischen Original seiner Schrift sehen könne, immer nach dem hebräischen Wortlaute des A. L. citire. So sei es (also auch, darf man vielleicht hinzusehen) mit jenen beiden Stellen: 'Aus Aegypten habe ich meinen Sohn gerufen' und 'Er soll Nazareus heißen'. Dies letztere kann eine Folgerung sein, die nur auf unseren Mt. paßt. Ein strikter Beweis läßt sich also aus dieser Stelle nicht führen, zumal es schwer sein dürfte, zu sagen, wie die zweite Stelle im hebräischen Original des Hebr.-Ev. und im A. L. gelautet habe. Der Beweis, daß das Hebr.-Ev. die Vorgeschichte des Mt. gehabt habe, steht also noch aus. Aber selbst wenn diese Citate sich auch im Hebr.-Ev. fänden, so wäre damit für die übrige Vorgeschichte noch nichts erreicht.

Anmerkungen (vgl. Zahn 688 ff.; Sandmann 66 ff.).

1 a.

Hieron. contra Pelagium III 2.

[Siehe] Diese Interjektion wird im A. L. zumeist in der Anrede gebraucht, im N. L. dagegen häufig in volkstümlicher Erzählung. Hier hat aber vielleicht wie Mt. 12⁴⁸ das 'siehe' eingewirkt, das in der Anrede Mc. 3^{22. 24} (nicht in der Erzählung des Mc. 3²¹) vorkommt; am liebsten möchte man dies 'siehe' am Anfang der folgenden Anrede sehen. Des Herrn] in der Erzählung von Jesus nicht bei Mt. und Mc., wohl aber bei Lk. verrät jedenfalls eine spätere Stufe der Redeweise.

Die Mutter und die Brüder Jesu nehmen nach Mc. und daher auch bei Mt. und Lk. eine verständnislose Haltung Jesus gegenüber ein, sie führen das Fremdartige in ihm auf einen Dämon zurück und wollen ihn aus der Öffentlichkeit entfernen Mc. 3^{21. 31}. Nach Joh. 7⁵ glauben seine Brüder nicht an ihn, wollen ihn aber gerade deshalb in die Öffentlichkeit drängen 8⁴. Wie nun die Ausdrucksweise im Hebr.-Ev. aus Mt. stammen könnte (s. o.), so könnte die Auf- forderung der Brüder Joh. 7⁵, Jesus soll nach Judäa gehen, unserer oder einer verwandten Stelle im Hebr.-Ev. nachgebildet sein, zumal dann beiderseits eine ablehnende Antwort erfolgt, die dann doch nicht verhindert, daß das Geforderte geschieht. Nur ist im Hebr.-Ev. ein Eingehen Jesu auf die Gedanken der Seinen zu bemerken, das sein späteres Herausgehen verständlich macht; bei Joh. ist die schroffe Ablehnung ebenso hart wie sein späteres Handeln seiner Antwort widerspricht. Diesem Verhältnis zwischen Jesus und den Seinen, wie es Hebr.-Ev. zu Anfang andeutet, entspricht dann das Verhältnis zwischen Jesus und Jakobus am Schluß.

[Johannes der Täufer] Auch diese Angabe des Titels in der Tauf- geschichte entspricht kaum dem ursprünglichen Sprachgebrauch. Erst in seiner späteren Geschichte, wo eine Verwechselung möglich wäre, benutzt ihn Mc. (6^{24 f.}) 8²²; anders 1^{4 n. r. L.} Hingegen ist der Ausdruck: er taufte zur Vergebung der Sünden der ältesten Darstellung nachgebildet, wie sie sich Mc. 1⁴, Lk. 3³ findet: Joh. verkündigte eine Taufe der Buße zur Vergebung der Sünde. Diese Wendung ist bei Mt. verloren gegangen, wenn sie auch noch nachwirkt 3^{11. 12}.

Die Antwort Jesu nimmt daselbe Problem in Angriff, wie Mt. 3¹⁴.
15. Wie konnte Jesus sich taufen lassen, da die Taufe deutlich zur Sündenvergebung bestimmt ist? War er denn ein Sünder? Mt. hat deshalb diese Bestimmung nicht zum Ausdruck gebracht; es blieb also nur die Unterordnung übrig, in die Jesus dem Täufer gegenüber geriet. Diesem Anstoß gibt Johannes der Täufer selbst Ausdruck, und Jesus löst die Schwierigkeit mit der Mitteilung, es gehöre zu Gottes Plan und seiner Aufgabe, jeden gerechten Religionsgebrauch zu erfüllen. Diese Lösung ist etwas äußerlich und geht um die eigentliche Schwierigkeit herum. Unser Verf. hat die Schwierigkeit nicht vermisst: er läßt es dabei, daß Jesus zur Taufe der Sündenvergebung gehen sollte und ging. Andererseits ist er auf Grund seiner christlichen Gesamtanschauung und der alttestamentlichen Weissagung (vgl. Jes. 53⁹) davon überzeugt, daß Jesus „von keiner Sünde wußte“ (vgl. 2 Kor. 5²¹). Der Ausweg, den er weist, ist nun durchaus dieser hohen Anschauung von Jesu

reiner Gestalt würdig: Wenn auch Jesus sich keiner Sünde bewußt war und auch in Wirklichkeit „kein Unrecht getan“ hat, so war es doch seiner Demut erlaubt und entsprechend zu sagen: „Wer kann merken, wie oft er fehlet. Verzeihe mir auch die verborgenen Fehler“. Mit a. B.: „es kann Unwissenheit sein, wenn ich mir keiner Schuld bewußt bin; daher will ich mich dieser Gelegenheit zur Sündenvergebung nicht weigern.“

So würdig nun auch diese Lösung ist, so gehört sie doch, eben weil sie sich auf den Weg der Reflexion begibt, nicht in die älteste Zeit der Evangelienbildung: Mc. und Mt. haben die Schwierigkeit offenbar noch gar nicht empfunden, gerade das Judentum konnte die Sache so auffassen, daß der Sohn Davids in der Taufe jenen offenen Vorn wider die Sünde gefunden habe, den Sacharja dem Hause Davids in Aussicht gestellt hatte (13 v.), daß die Zeugung zum Gottessohn ihn erst zum Sündlosen neugeboren habe, wie dasselbe den Christen geschah. Credner Beitr. I S. 401.

Nach Handmann S. 67f. (anders Zahn S. 689) will der zweite Satz der Antwort Jesu besagen, daß eben dies sein Urteil im ersten Satz wohl eine wenn auch unbewußte Sünde, eine Irrtumsünde wie 3. Mos. 5¹⁸ Hebr. 9⁷ sein könne, was dann also in dem Worte: „Unwissenheit“ stecken soll. Diese mögliche Sünde habe Jesus dann durch die Taufe abwaschen wollen. Die angeführten Stellen zeigen neben andern, daß 'Unwissenheit' diesen Sinn haben kann. Dann hätte also der Verf. Jesum noch etwas denken lassen, was möglicherweise eine halbe Sünde sein konnte, damit er ihn dann zur Taufe gehen lassen konnte, und er konnte für sich und seine Leser dazu denken, daß es in Wirklichkeit doch keine Sünde war. Schlimmer Ps.-Cypr. ed. Rigaltius 139: in diesem Buch (praedicatio Pauli f. u.) findet man auch, daß Christus sich gegen alle Schriften eigner Sünde beschuldigt. Das wäre dann allerdings die schlimmste Verlegenheitsauskunft und ein rechter Kniff gewesen. Der Eindruck, daß er doch so gedacht habe, entsteht aus den Worten: eben dies. Denkt man aber an Aramäische, so geht der entsprechende Ausdruck nicht über die oben dargelegte Auffassung: „wenn nicht das, was ich gesagt habe (aus) Unwissenheit (gesagt) ist“ hinaus. (Zur Stelle aus Ps.-Cypr. f. S. 27 u. Apokr. S. 169 A. 1.)

Es muß nun im weiteren berichtet sein, daß Jesus, um der angegebenen Möglichkeit willen, doch zur Taufe gegangen sei, und daß die Taufe vollzogen wurde.

b.

Hieronymus bringt im Kommentar zu Jesaja XI, 1 zuerst den Satz: 'es wird über ihn herabkommen die ganze Quelle heiligen Geistes' als im Hebr.-Ev. stehend zur Erklärung der Jesajastelle bei, im besonderen, um zu zeigen, daß der Geist nicht nur zum Teil wie bei andern Heiligen, sondern in seiner ganzen Fülle über Christus gekommen sei. Dabei setzt er diese Aussage der Rede des Propheten entsprechend ins Futurum. Etwas später bringt er die ganze Stelle aus dem Hebr.-Ev. nach. Hier. hat also richtig erkannt, daß die Ausdrucksweise dieses Evangeliums auf die Jesajastelle zurückgeht, namentlich also das 'er ruhte auf ihm', was Joh. 1, 32. 33 in 'er blieb auf ihm' abgeschwächt ist. Aber nicht nur diese Ausdrucksweise, sondern die ganze Vorstellung von der Geistes-Taufe des Messias stammt daher.

von dem Wasser] wie Mt. 3¹⁶, wogegen Mc. 1¹⁰ aus dem B.; heraufstieg: stieg herab. Die beiden kommen einander entgegen. Aus der ersten Anführung bei Hier. sieht man, daß 'ganze' zu 'Quelle' gehört. Das Bild von der Quelle ist gewählt, weil auch dieser Akt eine Taufe sein soll, die zur Wassertaufe hinzukommt.

Der heilige Geist in der Taufgeschichte noch nicht bei Mc. und Mt., dagegen Mt. 3³² und häufig im damaligen Judentum als Organ der Inspiration. Die Vorstellung von einem besonders existierenden Geiste Gottes gehört im Judentum und also auch im Hebr.-Ev. zu den Mitteln, mit denen man die Erhabenheit Gottes wahren will; sein Verkehr mit der endlichen Kreatur und überhaupt bestimmte Akte, die an menschliche Tätigkeit erinnern, werden auf göttliche Hypo-

flaßen übertragen wie das Wort, die Weisheit oder den Geist Gottes. Hierbei vollzieht sich eine Art von Personifikation, die aber für das damalige Denken überhaupt unumgänglich ist und keine tiefgehenden Folgen hat. So redet hier auch der hl. Geist an Stelle Gottes, etwa wie die bath-kol, die göttliche Stimme, die einzelnen göttlichen Offenbarungen vermittelt. Es liegt auf diesem Gebiete auch kein Bedürfnis vor, solchen Trägern göttlicher Selbstbetätigung eine bestimmte Gestalt zu verleihen; so daß das Fehlen der Taube wohl nicht auf einem Weglassen, sondern dem Festhalten der ursprünglichen Darstellung beruht (s. Apokr. S. 15).

Daß der Sohn des Geistes kein metaphysisches Verhältnis, sondern nur die Verwandtschaft Jesu zum Geiste bedeutet, folgt schon aus der näheren Bestimmung: 'Erstgeborener', die auf weitere Geistesöhne hinweist; das werden nach dem Zusammenhang vor allem die Propheten sein. Solche Leute also sind Kinder des Geistes, wie man von Kindern der Weisheit, des Friedens, der Bosheit spricht¹. Die Propheten sind aber keine dauernden Geistesträger, weil in ihnen noch 'etwas von Sünde erfunden' wurde (Fragm. 6). Jesus aber, der Sündlose, der nun auch durch die Taufe von allen etwa möglichen unbewußten Sünden gereinigt ist, kann dem Geiste dauernde Wohnung gewähren. Eben dadurch wird nun Jesus zum Messias, der nach der Verheißung ewig regieren soll (Jes. 9 v.), dementsprechend, daß der Geist ewig auf ihm ruht.

Im Evangelium der Ebioniten (s. Apokr. S. 27 Z. 15) wird an dieser Stelle wie auch sonst öfters in der christlichen Tradition des 2. Jahrhunderts (vgl. Apokr. S. 322 Z. 6 und hierunter S. 46) noch eine Lichterscheinung berichtet. In der fälschlich dem Euphran von Karthago zugeschriebenen Schrift eines afrikanischen Bischofs, der um das Jahr 250 schrieb, wird ein Apocryphum mit dem Titel Predigt des Paulus erwähnt, welches die Erwägungen, die der Taufe Jesu vorausgingen, ebenso schildert, wie das Hebr.-Ev., dann aber auch die im Eb.-Ev. geschilderte Lichterscheinung. Man kann daraus folgern, daß auch im Hebr.-Ev. davon die Rede war; doch kann sie der Verf. der Predigt Pauli auch sonst woher aus der Tradition aufgenommen haben.

2 a.

Origenes teilt diese Stelle zweimal mit, das einmal vollständig in den Homilien zu Joh. I. II 6 bei Erwähnung der irdischen Mutter Jesu, das anderemal etwas verkürzt in den Homilien zu Jeremia h. XV 4, wo der Prophet fragt, warum ihn seine Mutter geboren. Den Anfang bringt Hieronymus dreimal in seinen Prophetenkommentaren, jedesmal mit der Bemerkung, daß hier Jesus selbst rede. Der Wortlaut bei Origenes ist uns griechisch erhalten, also wohl nach jener früheren Uebersetzung, die wir als wahrscheinlich annehmen mußten.

Die Verführung Jesu auf den Berg Thabor kann man mit der Versuchungs- oder mit der Verklärungsgeschichte zusammenbringen. Der Thabor wird von der Tradition für den einen, wie für den andern Vorgang in Anspruch genommen. Entscheidend ist aber wohl das Argument Zahn, daß Jesus die Verklärung seinen Jüngern nicht zu erzählen brauchte, da drei seiner Jünger dabei waren und überhaupt dieser ganze Vorgang eine Demonstration vor den Jüngern zur Festigung ihres Glaubens an das prophetische Wort sein sollte (2. Petr. 1 v.). Die Versuchung aber hatte Jesus allein zu bestehen, und man kann überhaupt an einen Bericht darüber nur denken, wenn man annimmt, daß Jesus den Vorgang erzählt habe (vgl. Zahn II 690 ff.). Dagegen scheint freilich zu sprechen, daß Jesus damals keine Jünger um sich hatte; denn um eine Erzählung sofort nach dem Vorgang handelt es sich; aber es ist ja nicht nötig, daß er gerade nur Jüngern davon erzählt hat. Man hat etwa anzunehmen, daß er plötzlich verschwunden und dann wieder zur Stelle war, oder daß er plötzlich geistesabwesend erschien; jedenfalls

¹ Vgl. die ähnliche Ausdrucksweise im Talmud Berachoth 17 b par.: An jedem Tage ergeht eine Simelstimme vom Berge Horeb und sagt: Die ganze Welt wird um meines Sohnes Chanina willen ernährt.

fragte man ihn nun: Was ist mit Dir vorgegangen? Darauf folgte dann die Antwort: Soeben . . .

meine Mutter, der h. l. Geist] dies ist nur die Folgerung aus dem oben festgestellten Sohnesverhältnis, daß, weil aramäisch *rucha* weiblich ist, notwendig auf den Geist als Mutter führt; dadurch wird das Metaphorische dieses Verhältnisses nicht aufgehoben.

Daß der Geist ihn ergreift und davon trägt ist die plastischere Parallele dazu, daß der Geist Jesum in die Wüste treibt Mt. 1,1; oder daß Jesus vom Geist in die Wüste davongetrieben wird. Andererseits ist wieder bei Mt. 2,1 der Teufel derjenige, der Jesum auf den hohen Berg trägt. Der Zweck ist beidesmal wohl derselbe, der der Versuchung: aber der Geist Gottes hat dabei die Erwartung, daß der Sohn sich bewähren wird, der Teufel die Hoffnung, daß er fallen soll. Ähnlich ist die Versuchung Davids, die nach 2. Sam. 24,1 Gott zugeschrieben ist, in 1. Chron. 22 (21), auf Satan übertragen.

Das Ergreifen bei einem der Haare ist der Schilderung Hes. 7,1 und im Drachen zu Babel B. 35 entlehnt. Bei Ezechiel ist übrigens an den Wind als den Träger gedacht. Aber Geist und Wind sind im Semitischen eins, und so hat auch der Verf. des Hebr.-Ev. Wind und Geist wohl noch in eines gedacht, insofern ihm der Geist das Hauchen Gottes ist. Statt der Haarlocke, bei der die jüdischen Propheten ergriffen werden, wird Jesu hier bei einem seiner Haare angefaßt. Damit soll offenbar ausgedrückt werden, daß Jesus nicht erst gezogen zu werden brauchte; er folgte dem Flug des Geistes kraft inneren Zieles wie von selbst, so daß nur eine ganz leise Führung wie an einem Härlein genügt.

Der große Berg Thabor ist der sehr hohe Berg Mt. 3,7; durch seine isolierte Lage und seine Form eignet sich der Thabor sehr zu einem Wunderberg (wie der Brocken oder der Kyffhäuser) trotz der römischen Festung, die doch erst darauf kam, als sein Sagenruhm schon fest stand, denn die christliche Sage knüpft doch wohl an ältere jüdische an. Es bedarf wohl nicht der feinen Konjektur von Zahn, daß Thabor, wohl auch Labor geschrieben, aus (tura) tab ram sehr hoher (Berg) entstanden sei.

b.

Die Petersburger Kleinhandschrift der Evangelien Nr. 566 bemerkt zu Mt. 4,1: Das Jüdische (Exemplar) hat nicht: in die heilige Stadt sondern: in Jerusalem. Der Name Jerusalem auch Mt. 4,1, im Hebr.-Ev. entspricht er vielleicht der auch sonst beobachteten Korrektheit des Ausdruckes, wenn es nicht einfach der natürliche Ausdruck ist, demgegenüber „heilige Stadt“ etwas gesucht Feierliches hat. Wichtiger wäre, wenn man der kurzen Mitteilung mit Hilfenfeld entnehmen dürfte, daß der Geist Jesum nicht nach Jerusalem entführt, sondern in Jerusalem ergriffen hat, um ihn auf die Tempelzinne zu stellen. Doch ist dazu besonders zumal bei einer Uebersetzung die Notiz zu knapp.

3.

Hieronymus schreibt im Kommentar zu Mt. 6,11: „Im Ev., das nach den „Hebräern“ genannt wird, habe ich anstatt übergenügendes Brot (*supersubstantialis*: dies die lateinische Uebersetzung des griechischen *epiousios*) gefunden: Mahar, was „morgig“ bedeutet, so daß der Sinn wäre: unser morgiges Brot, d. i. unser zukünftiges gib uns heute“. Vgl. neuerdings *Anecdota Maredsolana* III 2 S. 262.

Das griechische *epiousios* Mt. 6,11 Mt. 11,1 ist nach der direkten Versicherung des Origenes keine dem Sprachgebrauch bekannte Bildung. Es ist also eine Neubildung, die irgend einem aramäischen Wort der Sprache Jesu gerecht werden soll. Um das einfache „morgen, morgig“ brauchte man sich solche Mühe nicht zu geben vgl. Mt. 6,14, wo einfach „der (Tag) morgen“ steht. Auch wäre eine Bildung *epiousios* von *epiousa* AG. 16,11 = „der kommende Tag“ sehr gewagt. Dagegen ist es sehr begreiflich, daß man nach der Analogie von „perisusios reichlich“ „epiousios was zur (epi) Existenz (usia) gehört“ volkstümlich gebildet hat; wie etwa die

deutsche Sprache „armfelig, glückselig“ nach der Analogie von „trübselig, mühselig“ bildete, obwohl ein Hauptwort wie „Trübsal, Mühsal“ dort fehlt (vgl. Weizsäcker, Untersuchungen zur ev. Geschichte¹, S. 260 Anm. 2). Das entsprechende alttestamentliche Wort ist also Sprüche 30: (Luther: mein beschieden Teil Speise) „das Brot das meinem Bedürfnis entspricht“ zu suchen. Im Judentum betete man: Gib jedem was er zu seinem Unterhalt nötig hat. Dem entspricht das aramäische Wort *misath*. — Folglich ist das „mahar morgig“ des Hebr.-Ev. nicht das ursprüngliche, sondern ein Uebersetzungsversuch vom Griechischen aus und noch dazu ein verfehlter. Es bleibt doch trotz aller Verteidigungen dieser Uebersetzung ein Widerspruch gegen Christi Wort Mt. 6²⁴, auch schon gegen das fromme jüdische Gefühl, das da spricht: Es suche ein jeder, was er für den Taggebrauch nötig hat. Wer für den Tag zu essen hat und spricht: „Was werde ich essen“, der ist ein Kleingläubiger, Mechilta 47 b.⁴ Davon abgesehen ergibt die Wendung: „Gib uns heute, was wir morgen brauchen“ doch immer eine Dissonanz, sowohl für das sprachliche wie für das religiöse Gefühl; beide verlangen vielmehr: „Gib uns heute, was wir heute brauchen, und morgen das, was morgen not tut.“

4.

Hieronymus im Kommentar zu Mt. 12¹³: (Im Hebr.-Ev.) wird jener Mensch, der die vertrocknete Hand hat, als Maurer bezeichnet, der mit folgenden Worten um Hilfe bittet: „Ein M. u. f. f.“ Jesus wird dadurch von dem Vorwurf entlastet, etwa leichtfertig den Sabbat verletzt zu haben; der Wert ehrlicher Handwerksarbeit war aber auch von den Schriftgelehrten anerkannt, und wenn Jesus den Mann nicht vor Schimpf und Schande bewahrt hätte, so hätte er das höchste Verbrechen begangen, eines jüdischen Mitbruders Geist betrübt zu haben. Bei Mc. 3⁴ geht Jesus energtisch gegen die Lauerer vor, die auf eine Sabbatverletzung warten, und setzt ihnen den heiligen Drang seiner Liebe entgegen, die auch der Sabbat nicht hemmen darf. In solcher Situation bedarf es wahrlich nicht erst genauer Aufklärung über die soziale Stellung des Kranken; der Hinweis Mt. 12¹³ darauf, daß der Mensch mehr wert sei wie ein Schaf, dem man doch am Sabbat hilft, macht ebenfalls jede Erörterung darüber, was für ein Mensch es gerade ist, überflüssig. Hier ist jedenfalls im Hebr.-Ev. ein Rückfall ins Jüdische festzustellen und daher an Ursprünglichkeit nicht zu denken.

Ferner ist wichtig, daß hier offenbar Mc.-Stoff übernommen ist, daß man also (wenn man nicht das Hebr.-Ev. zur Quelle des Mc. machen will, was unmöglich ist) eine Abhängigkeit von Urmarcus, Mc. oder Mt. zugeben muß.

5.

Codex 566: Das Jüdische: Sohn des Joannes vgl. Fragm. 7. Aus der griechischen Uebersetzung des Hebr.-Ev. mag diese umständlichere und üblichere Wiedergabe des hebräischen Namens Jochanan ins Joh.-Ev. übergegangen sein. Joh. 1⁴² las man vielfach und Joh. 21¹⁵⁻¹⁷ meistens Sohn des Joannes oder Joanes. Die Namensform Mt. 16¹⁷ [Bar] Jona (bar ist aramäisch „Sohn“ und hat also auch im Hebr.-Ev. gestanden) braucht aber durchaus nicht falsch zu sein. Die Endung *a* ist jedenfalls aramäisch; das *ocha* kann im galiläischen Volksmund zusammengezogen sein; das einfache *n* ist auch vielfach in Handschriften bei dem vollen Namen üblich (s. o.). Sinegen erklärt sich die Form im griechischen Hebr.-Ev. sehr gut durch Anlehnung an das übliche. Im Original wird wohl Jochanan gestanden haben, da Origenes Fragm. 7 ebenfalls Joanna schreibt, und das ist die bekannte Bebanterie des Hebr.-Ev.

Da der Codex seine Mitteilung zu Mt. 16¹⁷ macht und auch die Form der Anrede bezeugt, so steht fest, daß das Hebr.-Ev. nicht nur das Messiasbekenntnis des Petrus, sondern auch das anerkennende Wort Jesu über Petrus enthalten hat. Damit ist aber die enge Verwandtschaft des Hebr.-Ev. mit Mt. und zugleich seine relativ späte Abfassungszeit dargetan.

6.

Die ganze Stelle bei Hieronymus gegen Pelagius III. Das Wort über die Propheten „nach dem siebenmal siebenzigmal“ griechisch im Codex 566 zu Mt. 18²². Lk. 17⁴ steht ein knappes Herrenwort, das gebietet, dem reumütigen Bruder siebenmal am Tage zu vergeben. Mt. 18²¹ ist dies in eine Frage des Petrus umgewandelt: soll ich meinem Bruder bis zu siebenmal vergeben?, worauf dann Jesus siebenmal siebenzigfache Vergebung fordert. Das Hebr.-Ev. gibt zuerst ein Herrenwort ähnlich dem von Lk. berichteten, das im besonderen auch die siebenfache Vergebung an einem Tage festhält. Statt der „Umkehr“ und „Reue“ wird „Genugtuung“ gefordert, die freilich eben in reumütigem Bekenntnis und Bitten um Verzeihung besteht. Uebrigens wird noch ausgedrückt, daß es einerlei ist, worin die Verfehlung besteht; denn das „in einem Wort“ wird wie oft im Hebräischen (und Aramäischen) nichts anderes bedeuten als „in irgend einer Sache“. So auch in der Grundlage von Jak. 3¹, während der griechische Verf. von Jak. schon ans „Wort“ denken mag.

Dann folgt eine Frage des Simon, die der bei Mt. entspricht, nur daß auch hier das „am Tage“ beibehalten ist, mit der entsprechenden Antwort des Herrn, die also nun auch auf einen Tag zu beziehen ist, so übertrieben das klingt.

Kann man die Form bei Mt. als eine Weiterbildung des Herrenworts bei Lk. ansehen, so die im Hebr.-Ev. als eine Vereinigung beider und somit als die späteste von allen.

Die Nachsicht gegen den Bruder wird schließlich durch einen Hinweis auf die Propheten begründet, den das Hebr.-Ev. allein hat. Auch diese waren keine Heiligen: deshalb konnte ja auch, wie wir gesehen, der hl. Geist nicht dauernd auf ihnen ruhen. Die Sünde der Propheten bestand übrigens auch nicht etwa nur in Wortfünden; ihr prophetisches Wort war vielmehr jedenfalls der Sünde entnommen; auch hier ist wohl „Wort von Sünde“ als „etwas Sündiges“ zu fassen. Diese Begründung ist der bei Hiob 15¹⁵ nachgebildet, wo darauf hingewiesen wird, daß auch die Engel und Heiligen vor Gott nicht tadellos sind. Jesus hat statt dessen daran erinnert, daß auch wir selbst, von denen Vergebung gefordert wird, Vergebung bedürfen Mt. 18²³⁻²⁶ und fünfte Bitte des Vaterunsers vgl. Mt. 6¹⁴⁻¹⁶. Demgegenüber erscheint die Begründung durch das Hebr.-Ev. etwas weit hergeholt.

Simon heißt hier wie Fragm. 7 „sein Jünger“; s. darüber dort.

7.

Origenes, dem es auffiel, daß das Gespräch Jesu mit dem Reichen bei Mc. Lk. und Mt. verschiedenartig berichtet sei, fand es bequem, daß im Hebr.-Ev. von zwei Reichen die Rede war, die Jesum angegangen hätten. Den Inhalt des Gesprächs mit dem einen der beiden Reichen teilt er dann mit, diese Mitteilung ist im griechischen Wortlaut verloren (nicht so der ganze Zusammenhang seiner Darlegungen) und nur in der alten lateinischen Uebersetzung erhalten. (Delarue III 671.)

Im Hebr.-Ev. sind die beiden Reichen wohl kaum deshalb eingeführt, um andere Evangelien miteinander auszugleichen. Selbst wenn ihm mehrere Texte vorlagen, hätte es nicht diesen Ausweg gewählt, sondern vielmehr selbständige Entscheidung über den ihm genehmen Wortlaut getroffen. Vielmehr handelt es sich um die Neigung zu Verdoppelungen, die wir auch Mt. 8²³; 20³⁰ beobachten. Was Jesus mit dem andern Reichen gesprochen, läßt sich nicht feststellen. Man könnte daran denken, daß diesem Gespräch das Wort über den Gebrauch des Wortes „Gut“ zugeteilt gewesen wäre, sei es in der ursprünglichen Form wie bei Mc. oder in der verschleienden des Mt. Dagegen spricht jedoch, daß die Frage mit dem Worte „gut“ in der Form des Mt., auf die dann Jesu Bemerkung über Gott den allein Guten erfolgt, auch in unserem Stück steht. Es scheint vielmehr, daß die Erweiterung über das Gute im Hebr.-Ev., nach dem ihr schon bei Mt. die Pointe: Jesus will nicht „gut“ genannt sein, abgebrochen ist, ganz in Wegfall gekommen ist. Das Hebr.-Ev. bringt statt: „das ewige Leben ererben“ den einfachen alttesta=

mentlichen Ausdruck „leben“ (wie Paulus Gal. 3 12), der ursprünglich „irdischen Lebensgenuß“, später auch das „ewige Leben“ mit bedeutete. In der Anrede Mensch kann ein Hinweis darauf liegen, daß eine allgemeine Forderung, die sich an jeden Menschen richtet, ausgesprochen wird; vgl. Micha 6 8. Die Mehrzahl „Gesetze“, die im Text steht, wohl durch „Propheten“ veranlaßt, entspricht weder dem allgemeinen Sprachgebrauch, noch dem des Hebr.-Ev. (s. u.). Die anderen Evangelien zählen statt dessen die Gebote der zweiten Tafel auf, Mt. fügt 19 10 noch das höchste Gebot, das der Bruderliebe hinzu. Wie Origenes daran Anstoß nahm, daß der Reiche auch dies schwerste Gebot erfüllt haben wollte und Jesus ihm dies zugestand, so hat auch das Hebr.-Ev. nicht zugeben wollen, daß Jesus den Ruhm des Reichen, Gesetz und Propheten erfüllt zu haben, anerkannte, in dem eben jenes Gebot als das höchste enthalten ist. Ehe es Jesus aber diesen Protest aussprechen läßt, erledigt es zunächst den Rest der Unterhaltung, wie ihn Mc. und nach ihm Mt. bot, und läßt Jesum zuerst die Aufforderung zum Verkaufen und zur Nachfolge aussprechen, obwohl man zuvor die notwendige Korrektur jenes Rühmens erwarten sollte. Aber der Verf. hat bei der Aufforderung zur Nachfolge die Forderung, alles zu verkaufen und den Erlös den Armen zu geben, als die Hauptsache angesehen, als eine Probe, wodurch Jesus feststellen will, ob er wirklich jenes Liebesgebot und damit das ganze Gesetz erfüllt habe oder erfüllen wolle. Ursprünglich freilich hat Jesus den reichen Jüngling *liebgewonnen* und darum zum Nachfolger im höchsten Sinne begehrt, wozu das Verkaufen allerdings die notwendige Vorbedingung war; der Gedanke, die Liebe des Reichen zu den Armen zu erproben, liegt der Forderung Jesu recht fern. Mt. hat den Gedanken einer Vollkommenheit der Jünger Christi gegenüber der bloßen Gesetzeserfüllung hereingetragen, das Hebr.-Ev. kennt keine höhere Vollkommenheit als die rechte Erfüllung von Gesetz und Propheten. Aber es faßt das Gesetz in der Vertiefung, die ihm Jesus gegeben hat, und macht davon sehr glücklich Anwendung aufs tägliche Leben. Andererseits denkt es dabei vorzugsweise an Juden, an die Söhne Abrahams, wie die Quelle des Lf. (s. Apokr. S. 15).

Die Ausdrucksweise „den Kopf tragen“, „gekleidet in Schmutz“, „sterben vor Hunger“ „nichts kommt aus deinem Hause an sie“ ist übertreibend und derb, dabei aber anschaulich, eine rechte Probe vollstümlicher Verebtheit.

Dieser Neigung, anschaulich und bestimmt zu erzählen, entspringt es auch, wenn hier statt der Jünger im besonderen Simon angeredet wird. So wird im Joh.-Ev. das Wort Mc. 14 bestimmt dem Judas zugewiesen. Simon sitzt neben dem Herrn, wohl zu Tische, wie im Joh.-Ev. der Jünger, den Jesus lieb hat; ebendort wird Petrus, diesem Jünger zulieb, weiter von Jesus abgerückt. Im Hebr.-Ev. aber ist Simon das Haupt der Jünger (Fragm. 14 b), soweit sie nicht Brüder des Herrn sind. Wie aber Jakobus sein Bruder ist (14 a), so ist Simon sein Jünger vorzugsweise.

Die ganze Scene, die von Mc. „auf den Weg“ verlegt ist, scheint hier als Gastmahlsgespräch behandelt zu sein, das etwa am Tische der Reichen stattfand.

8.

Papst Damasus hätte gern gewußt, was der Ruf „Osanna“ oder „wie er in seiner Bibel laß, „Osanna dem Sohne Davids“ Mt. 21 9 eigentlich bedeute. Er selbst verstand kein hebräisch, und die griechischen und lateinischen Ausleger befriedigten ihn nicht. Darum frug er im Jahre 383 bei seiner Autorität für biblische Philologie, dem besten Kenner des Hebräischen, Hieronymus an, was denn bei den „Hebräern“ stehe. Vielleicht wollte er die echt hebräische Form des Wortes Osanna samt Uebersetzung wissen; dann konnte er das übrige schon verstehen — oder er wollte wissen, welches der hebräische Wortlaut und der Sinn von Psalm 118 25 war, so daß er daraus auf die Bedeutung von Osanna auch in jenem Volksruf schließen konnte — denn Hieronymus behandelt diese Stelle in seiner Antwort — oder er dachte, was er als Verehrer des Hieronymus wohl konnte, an das Evangelium „bei den

Hebräern“ und wollte wissen, was da stehe, er hoffte dann, daß dies wie eine Art Original den Schlüssel zur Lösung enthielt. Dafür spricht der Schluß der Antwort, die ihm der Kirchenvater gibt: So und so lauten die verschiedenen Berichte der Evangelien, so verhält es sich mit der alttestamentlichen Grundlage in Psalm 118²⁶; „schließlich“ — so endet seine Darlegung — Matthäus, der das Ev. in hebräischer Sprache verfaßt hat, hat so geschrieben: „Osanna barrama“ d. i. Osanna in der Höhe. Daß das Hebr.-Ev. das Original des Mt. sei, war ja eine Vermutung oder Behauptung, mit der Hieronymus gern spielte, und hier redet er so bestimmt, als habe er den hebräischen Wortlaut des Mt. gelesen. So Unger und Zahn S. 651, Handmann freilich meint, es könne trotzdem eine von Hier. bloß ausgesprochene Vermutung sein, Mt. habe ursprünglich so geschrieben (S. 55).

Gegen eine Bezugnahme auf das Hebr.-Ev. durch Hieronymus spricht folgendes: Vorab ist barrama kein Aramäisch, sondern altes biblisches Hebräisch, aber es könnte als Citat aus Ps. 118 im Wortlaut aufgenommen sein, wie auch Osanna zwar schon eher aramäisch klingt, aber wohl als gefürzte Form eines hebräischen Wortes gemeint ist (s. u.). Zweitens ist dies Osanna barrama doch nicht das Äquivalent für „Osanna dem Sohne Davids“, aber es könnte nun eben für diesen Ausdruck das alttestamentliche „Hosianna in der Höhe“ eingesetzt sein. Dagegen spricht nun endlich, daß der alttestamentliche Ruf ebenfalls hernach bei Mt. steht. Zahn nimmt daher an, es sei diese Anführung bei Hieronymus „bloßer Prunk“ und im Hebr.-Ev. habe neben O. barrama auch „Osanna dem Sohne Davids“ gestanden. Gegenüber Handmanns oben mitgeteilter Ansicht, Hieronymus habe auf den ursprünglichen Wortlaut des Mt. nur geraten, meint Zahn: Hieronymus verdiene überhaupt nicht mehr gelesen zu werden, wenn es sich so verhielte. Man sieht nicht ein, warum solches Prunken den Kirchenvater, den Zahn so manches „Schwindels“ geziehen hat, lesenswerter machen sollte.

Vielleicht hat aber Hier. dennoch das Hebr.-Ev. gemeint, trotz Handmann, und doch diesmal schlichte Wahrheit berichtet, trotz Zahn. Wenn das Hebr.-Ev. sich bemühte, die alttestamentlichen Citate wortgetreu nach dem A. T. mitzutheilen, so konnte es den nicht biblischen Ruf des Volkes durch den biblischen ersetzen, wodurch dann zweimal, zu Anfang und zu Ende des Jubelliedes, das „Hosianna in der Höhe“ Osanna barrama eintrat, oder es konnte den ersten Ruf überhaupt streichen. Ja, der Hebräer war geradezu gezwungen, an dem Ruf: Osanna dem Sohne Davids, den die Griechen überliefert hatten, Kritik zu üben, da das hebräische Hosianna „Gilt doch“ griechisch den Akkusativ verlangt. Dachte er aber ans Aramäische, so hieß das na uns, und „dem Sohne Davids“ war erst recht überflüssig; die Griechen haben aber offenbar das Osanna wie einen bloßen Heilruf gefaßt im Sinne von „Heil dem Davidssohn“ vgl. Dalman, die Worte Jesu I S. 180.

9.

Nach Hieronymus, Romm. zu Mt. 23³⁵. Barachias oder Berechja ist der Vater des Propheten Sacharja oder Zacharias (Sach. 1¹). Aber nicht dieser Prophet, sondern ein Zacharias, Sohn des Jojada, ist nach 2 Chron. 24^{20—22} von Joas ermordet worden. Dies ist der letzte im A. T. erwähnte Justizmord in Jerusalem, da die Chronik im hebräischen Kanon am Schlusse steht. Daher hat der bibelskundige und korrekte Hebräer diesen Irrtum ausgemerzt und das biblisch Richtige eingesetzt. Damit mag er in der Tat das richtige getroffen haben; für das Alter seiner Leistung ist damit aber nichts bewiesen. Eine alte Randbemerkung zu Mt. 23³⁵ hat die Schwierigkeit in der Weise gelöst, daß sie dem Vater des ermordeten Zacharias beide Namen Barachias u n b Jodane, Jodae (für Jojada) gab (Zahn S. 695).

10.

Ueber diese Form des Gleichnisses von den Pfunden berichtet Eusebius in der Theopanie. Während uns diese Schrift als ganze nur in syrischer Uebersetzung erhalten blieb, ist uns das betreffende Stück auch in der griechischen Ursprache aufbewahrt (f. A. Mai, Nova Patrum bibliotheca IV 1, 155. Eusebius nahm Anstoß

baran, daß ein so hartes Verdict, wie das Mt. 25³⁰ ausgesprochene über den Knecht gekommen sein sollte, der nur nichts erworben, aber doch auch nichts Böses getan hatte. Darum gefällt ihm das Gleichnis besser in der Form des Hebräerevangeliums, wo nur ein Knecht die Habe mehrt, einer sein Pfund verbirgt und ein dritter das Anvertraute verpraßt. Auf solch einen dritten würde dies harte Urteil eher passen, meint er; da aber Mt. einen solchen Knecht nicht in diesem Gleichnis hat, wohl aber einen ähnlichen Mt. 24⁴⁰, der mit den Trunkenen gegessen und getrunken hat, so will er mit kühnem Sprung das am Schlusse des Gleichnisses von den Pfunden stehende Urteil auf den Knecht in jenem früheren Gleichnis von den zweierlei Knechten beziehen.

Hieraus möchte hervorgehen, daß in der Tat der dritte Knecht des Gleichnisses, das das Hebr.-Ev. bot, seinem Gesinnungsgegnossen ziemlich ähnlich geschildert war und vielleicht aus jenem entstanden ist; war doch hüben und drüben von dem zurückkehrenden Herrn, von Lohn und Strafe, von dem Sehen über viele Güter die Rede.

Allerdings ist die Anordnung des Hebr.-Ev. mannigfaltiger als die bei Mt., und so möchte man das farbenreichere gern für das ursprünglichere halten. Aber es kommt auf den Zweck des Gleichnisses an, und dieser ist ausgesprochen in dem Satz Mt. 25³⁰: wer da hat, dem wird gegeben (und zwar nach dem Maße, in dem er hat: je größer die Treue, um so reicher der Lohn); wer nicht hat, dem wird noch genommen, was er hat: in dies Schema paßt ein Knecht, der auch noch durchbringt, was er hatte, nicht. Das Motiv zur Veränderung des Gleichnisses hat uns aber Eusebius mit aller Deutlichkeit angegeben. Dem Verf. erschien ebenso wie später dem Kirchenvater die Behandlung eines bloß Untätigen zu hart, während hierin gerade die Spitze des Gleichnisses liegt: Wer da weiß Gutes zu tun und tut es nicht, dem ist es Sünde.

Wenn in den Büchern der indischen Jaina-Sekte ein Gleichnis von der Form des Hebr.-Ev. vorkommt, so zeigt dort der Zusammenhang, daß die Tendenz dieses Gleichnisses eine andere ist: dort handelt es sich um Menschen, die geben, nichts geben und nehmen. Wie die Bettelmönche Indiens zur Empfehlung ihrer Lehre und Praxis ein solches Gleichnis schufen, so kann man solch freie Schöpfung mindestens auch Jesus zutrauen, wo er seinen Gedanken Ausdruck geben wollte. Vgl. A. Meyer, Jesu Muttersprache S. 188 f.

11.

Der sorgfältige Verf. hat das zweimal erwähnte (Mt. 26^{70. 72}) Verleugnen auch bei der dritten Verleugnung nicht weglassen wollen.

Daß das Citat Mt. 27⁰ im Hebr.-Ev. gestanden habe, sagt Hieronymus an der oben angeführten Stelle (f. S. 24 f.), wo er von den Citaten des Mt. redet, weder direkt noch indirekt. Allerdings brachten ihm Nazäer eine apokryphe Jeremia-schrift, die das bei Jeremia fehlende (in Wirklichkeit aus einer Vermischung von Sach. 11^{12. 13} mit Erinnerungen aus Jeremia Kap. 18 und 32 stammende) Citat wörtlich enthielt und also erfunden war, um jene Citation zu rechtfertigen oder auszunutzen. Das genügt aber noch nicht, um zu beweisen, daß es nun auch im Hebr.-Ev. stand; vielmehr haben wir bemerkt, wie dies im Gegenteil darauf ausgeht, Fehler der Griechen aus dem N. T. zu verbessern.

12.

Der Name des Mörders wird in unsern Bibelhandschriften und von den Kirchenvätern Barabbas geschrieben. Das würde Sohn des Abba bedeuten, wobei Abba Eigennamen oder Titel 'Vater' (vgl. Mt. 23⁹) sein kann. Man kann aber aus dem Namen auch ein doppeltes r heraus hören und an den 'Sohn eines Rabban, eines großen Lehrers' denken. Das scheint das Hebräer-Ev. getan zu haben. Es hat freilich nicht einfach statt Barabbas: Barrabban gesetzt; denn Hieronymus berichtet im Komm. zu Mt. 27¹⁶ ausdrücklich, daß es den Namen mit 'Sohn ihres Lehrers' interpretire. Es hat also den Mann Barabbas genannt — was natürlich in einem Zug, aber mit dem alef (dem spiritus lenis) vor abba geschrieben

wurde — und hinzugefügt: das ist: barrabban Sohn des Meisters. Dieß barrabban hat Hieronymus dann seinerseits mit Sohn i h r e s Meisters wiedergegeben. Das ist zwar nicht richtig; das an war mit 'unser' zu übersetzen; 'ihr Lehrer' würde rabbon lauten. Doch hat er diese Uebersetzung von barrabban auch in seinem biblischen Namenbuch vorgebracht. (Onomastikon 60, 26 zu Mt.: Barrabban, der Sohn ihres Meisters, ist syrisch, nicht hebräisch.)

Da der Name bei Mt. nur, und zwar fünfmal, im Akkusativ vorkommt, so lautet er auch dort stets Barabban, hat also die gleiche Endung wie im Hebr.-Ev. Daraus hat man vielfach geschlossen, das Hebr.-Ev. habe den griechischen Mt. falsch verstanden. Wenn nun auch wahrscheinlich das Hebr.-Ev. unsern Mt. oder ein ähnliches Werk kennt (Apo k r. S. 18), so darf man doch dem Verf. nicht zutrauen, daß er einen bekannten aramäischen Namen nicht gekannt hätte; und gerade, wenn er griechisch gekonnt hat, mußte er ihn auch aus dem Akkusativ heraus erkennen.

Daß dieser Barabba auch Jesus geheißsen habe, wie eine Ueberlieferung lautet, hat im Hebr.-Ev. wohl nicht gestanden, da es Hier. sonst erwähnen mußte.

13.

Hieron. zu Mt. 27⁵¹ und im Brief an Hebibia (120, 8). Nestle vermutete eine Verwechselung von parokhet 'Vorhang' mit kaphtor, das zwar mit denselben Zeichen geschrieben wird, aber nach gewöhnlicher Auffassung nicht Oberschwelle, sondern Knauf bedeutet (vgl. Dalman, W. J. I, S. 45). Den Anlaß zur Einführung der Oberschwelle bot Jes. 64, wo die Oberschwellen des Tempels erbeben. Auch Hieronymus in einem Briefe an Papst Damasus, und er wohl nicht zuerst, hat bei Auslegung dieser Prophetenstelle an das Erdbeben zur Zeit der Kreuzigung gedacht (Zahn S. 700). Ein Einstürzen der Oberschwelle würde freilich besser zu einem Erdbeben passen als ein Zerreißen des Vorhangs, wenn es bei solchem Anlaß überhaupt „mit natürlichen Dingen“ zugehe. — Die neueste Behandlung dieser Stellen durch Zahn, der noch einen Bericht des Josephus über das selbständige Aufgehen einer schweren Tempeltür hinzunimmt (M Z S. 729), ist zu phantastisch, um ernstlich in Betracht zu kommen. Nestle macht neuerdings Z n W 1902, S. 167 f. darauf aufmerksam, daß die Bedeutung von kaphtor nicht feststeht; früher übersehte man es auch mit superliminare. Ferner verweist er auf Protev. Jac. 24, 3 (f. Apo k r. S. 63 Z. 15), wo nach Fa die φαρνύματα, das Getäfel (Zeph. 2¹⁴ LXX = kaphtor) zerreißt. Siehe aber das zu dieser Stelle Gesagte.

14.

Es folgen zwei eigenartige Auferstehungsberichte, die für die Entwicklung dieser Erzählungen und der darin waltenden Gedanken sehr belehrend sind.

a. Den selbständigsten Bericht enthält das Fragment, das auch im Hebr.-Ev. die erste Stelle eingenommen haben muß, da es die erste Erscheinung nach der Auferstehung erzählt. Zunächst erlaubt es uns einige Rückschlüsse auf die vorhergehende Erzählung. Jesus ist hiernach in einem Leintuch (eindon) ins Grab gelegt worden, wie Mt. 27⁵⁹. Am Grabe war eine Wache, zu der auch ein Diener des Hohenpriesters gehörte. Darauf führte schon Mt. 27⁶⁶; im Petr.-Ev. werden die Hohenpriester ausdrücklich erwähnt. Aber nach Mt. 28¹¹ waren die Hohenpriester bei der Auferstehung nicht zugegen, daher ein Diener angezeigt erschien. Dann war, wie im Petr.-Ev., die Auferstehung selbst geschildert, was die biblischen Evangelien vermeiden, und zwar geschieht sie vor den Augen der Feinde, zu ihrer Ueberführung: eben deshalb müssen auch die Hohenpriester am Grab vertreten sein. Da sie aber nicht selbst dabei waren, bedarf es eines Beweises; diesen übersendet ihnen Jesus handgreiflich durch die Leinwand, die zeigen soll, daß der Leichnam nicht gestohlen ist. Eine ähnliche Rolle spielen den Jüngern gegenüber die Tücher Joh. 20⁶. Noch weiter zurück läßt uns die Erscheinung an Jakobus und ihr Verlauf schließen. Jakobus, der Bruder des Herrn, hat auch am Passahmahle teilgenommen und mit den Jüngern aus dem Reich, den der Herr ihnen reichte, getrunken. Denn die überlieferte Lesart 'R e i c h d e s H e r r n' ist festzuhalten. Der Grieche Sophronius schreibt

freilich: 'Da der Herr den Kelch getrunken' aber doch wohl nur, um Jakobus vom Kelche auszuschließen. Nach der Ueberlieferung hat doch der Herr gar nicht vom Kelche getrunken, und diesen Ausdruck auf Christi Tod zu deuten ist gesucht (Jahn S. 701). Diesem innigen Verkehr Jesu und seines Bruders entspricht es, daß Jakobus so lange kein Brot essen will, bis er seinen Bruder wiederseht, ein Gelübde, das einerseits jüdischem Brauche durchaus entspricht, andererseits wie eine Antwort aussieht auf Jesu Wort, er werde nicht mehr trinken vom Gewächs des Weinstocks, bis er ihn trinken werde in seines Vaters Reich Mt. 26²⁹. Jedenfalls hat Jesus auch nach dem Hebr.-Ev. seine Auferstehung vorausgesagt.

Die Toten heißen die Schlafenden auch im Auferstehungsbericht des Mt. 27⁵² wie bei Paulus die christlichen Toten 1 Thess. 4¹³, 1 Kor. 15⁵⁰; zu grunde liegt der gleiche jüdische Sprachgebrauch vgl. Dan. 12². Sonst aber ist der stehende Ausdruck für die Auferstehung Jesu 'Aufstehen von den Toten', wobei an das Totenreich gedacht ist. Der Ausdruck des Hebr.-Ev. legt vielmehr die Vorstellung nahe, daß der Herr nach seinem Tode 'in der Erde', also im Grabe geschlafen habe. Demgemäß ist auch der Ausdruck 'aufgestanden' zu verstehen.

Der Herr erscheint zunächst seinen Feinden 'zu einem Zeugnis wider sie', dann sofort als Bruder dem Bruder, eine stärkste Hervorhebung der Familienbeziehung. Dabei ist das Hebr.-Ev. so plastisch, daß es sogar den Auferstandenen vom Grab bis zum Orte des Jakobus gehen läßt. Bei solcher Anschaulichkeit würde es erwähnt sein, wenn dieser Gang eine lange Wanderung gewesen wäre; oder vielmehr, wenn Jesus so einfach vom Grabe zu Jakobus hingehen kann, so ist dieser noch in Jerusalem zu suchen, und dort hat also die erste Erscheinung stattgefunden.

Der Passus, den Hieron. übergeht, wird gesagt haben, wie der Herr bei Jakobus eintret, und wie sich Jakobus benahm. Auch Jakobus ist nicht allein, doch gilt der Besuch nur ihm, nicht wie bei Petrus auch den Genossen; vielleicht sind die Mutter und die übrigen Brüder zugegen. Vielleicht war auch wie Mt. 24² von einem anfänglichen Zweifel die Rede. Hier aber hat der Befehl des Herrn, Brot herbeizubringen, nicht den Zweck, seine Körperlichkeit zu beweisen, sondern Jakobus anzukündigen, daß er jetzt mit Fug und Recht sein Gelübde als erledigt betrachten dürfe. Die Wirklichkeit der Auferstehung wird also für die Verehrer des Jakobus dadurch bewiesen, daß dieser Gerechte trotz seines Gelübdes wieder gegessen hat; das hätte er nicht getan, wenn ihn nicht der Herr selbst von seiner Auferstehung überzeugt hätte. Diese stand ihnen also fest wie ein Gelübde des Jakobus, was bei dessen bekannter 'Gerechtigkeit' das Allerzuverlässigste war, was sie kannten. Die Erscheinung Jesu an Jakobus wird auch von Paulus 1 Kor. 15⁷ bezeugt. Bei ihm ist sie freilich nicht die erste. Aber wer hat die Reihenfolge von Erscheinungen an verschiedenem Ort mit der Uhr kontrolliert? Die einen werden dem Petrus, die andern dem Jakobus die erste Erscheinung zugesprochen haben; Paulus steht dem Petrus näher und folgt der 'petrinischen' Tradition.

Das Segnen und Brechen des Brots wie Mt. 24²⁰, Nehmen und Geben wie Joh. 21¹³ und wie beim Abendmahl und früheren gemeinsamen Mahlzeiten, als Erkennungszeichen. Dies öfters wiederkehrende Motiv nimmt verschiedene Gestalten an, es ist bloßes Erkennungszeichen, es beweist die Körperlichkeit, es löst ein Gelübde: alles aber weist daraufhin, daß die Jünger Jesu bei den gemeinsamen Mahlzeiten beim Brodbrechen und Segnen sich des Herrn erinnert haben und diese Erinnerung den Weg zu den Erscheinungen gebahnt hat.

Der Menschensohn, der von den Toten aufsteht, ist derselbe, der beantwortet wird, leiden und sterben muß Mt. 16²¹ u. ö., jene geheimnisvolle Gestalt, die einst auch mit den Wolken des Himmels erscheinen soll, das Rätsel der Person Jesu, das älteste symbolum apostolicum. Seine Auflösung gehört nicht hierher.

b. Ignatius schreibt an die Christen zu Smyrna 3, 1 f. (Apokr. S. 129 Z. 13): Ich weiß und glaube, daß er auch nach der Auferstehung im Fleische ist; folgen die

unter 14b angegebenen Worte, doch ohne Erwähnung des Petrus selbst. Hieronymus bespricht die Briefe des Ignatius, zulezt auch den an die Smyrner und den an Polylarp und fährt dann fort: in diesem (im Brief an Polylarp; statt an die Smyrner) bringt er auch ein Zeugnis aus dem Ev., das neulich von mir übersezt wurde, über die Person Christi, indem er sagt: Ich . . . (de viris inlustribus 16). Hier. erwähnt vor denen, die um Petrus waren' noch Petrus selbst. An anderer Stelle (im Kommentar zu Jes. XVIII in der Vorrede) gebraucht er mit Hinweis auf das Hebr.-Ev. der Nazaräer den Ausdruck: 'unkörperlicher Dämon'. Derselbe Ausdruck stand, wie Origenes bezeugt, in einer unechten Petruschrift: (Predigt oder) Lehre des Petrus, die in der ersten Hälfte des 2. Jahrh. entstanden ist. Beide Schriften können aus der mündlichen Tradition geschöpft haben; gegenseitige Abhängigkeit ist nicht wahrscheinlich, da die Lehre Petri (wenn sie mit der Predigt Petri eins ist) dem Judentum so fremd gegenüber-, wie das Hebr.-Ev. ihm nahesteht.

Ganz sicher sind für das Hebr.-Ev. nur die Worte 'ich bin kein körperloser Dämon' bezeugt; doch muß Ignatius das, was er erzählt, aus einem Ev. haben, da er sich sonst nicht so leicht mit H. in Widerspruch gesetzt hätte, der gerade erzählt, daß auch hernach noch die Jünger gezeifelt haben. Es wird also wohl der ganze Wortlaut aus dem Hebr.-Ev. stammen.

Daß Petrus nicht zugegen war, etwa weil er eine Sondererscheinung hatte, wie H. 24³⁴ gelegentlich und von Paulus 1 Kor. 15⁸ ausdrücklich berichtet wird, könnte man daraus schließen, daß bei Ignatius nur die um Petrus erwähnt werden. Aber darin wird Petrus eingeschlossen sein, und Hier. nennt ihn noch ausdrücklich. Jakobus und die ihm den Tisch herzubrachten, sind die Familie Jesu, die um Petrus bilden den Kreis der Apostel. Von Jakobus ist er zu jenem Kreis herübergegangen; hier ist ihm ebenfalls Zweifel begegnet wie H. 24³⁰. Sie meinten, es handle sich um einen Dämon, der nicht nur in Menschen oder Tieren haust, sondern auch frei umherstreift; freilich sehnt er sich immer nach einer Behausung, weil er eben körperlos ist. Der Ausdruck ist etwas derber als der bei H. 24³⁰ 'Geist', der wohl in eblerer Sprache dasselbe sagen will; doch kann damit auch der spukhaft erscheinende Geist des Toten gemeint sein.

Der Schluß, der das Vorhandensein nicht nur von Fleisch und Wein H. 24³⁰, sondern sogar von 'Fleisch und Blut' feststellt, entspricht zwar der Sprache des Ignatius und könnte also von ihm herkommen; aber 'Fleisch und Blut' für die körperliche Wesenhaftigkeit des Menschen ist eben so gut jüdisch, daß der Ausdruck auch im Hebr.-Ev. gestanden haben kann; ja nur dort, wo Fleisch und Blut wie ein Ausdruck für Körper gebraucht wird, kann man ohne Anstoß sagen: Fleisch und Blut anfassen!

Es folgen nun Fragmente, die nicht an bestimmten Stellen des Hebr.-Ev. untergebracht werden können, zumeist einzelne Herrnworte.

15.

Hieronymus zu Jes. 18⁷. Den 'Geist betrüben' heißt in der Sprache des Evangeliums nichts anderes als 'jemanden betrüben', ebenso wie die Betrübten 'gebeugten Geistes' 'arm am Geiste' Jes. 57¹⁵ Mt. 5³ sind, man erfreut des Menschen Herz Ps. 104¹⁵ und erquickt seine Seele Ps. 23³; die Sprache gibt in ihrem Streben nach Bestimmtheit zugleich den Sitz der Empfindung an. Wie den Geist eines Menschen kann man auch den Geist Gottes betrüben, auch sofern er in den Menschen eingegangen ist Eph. 4³⁰. Als passende Parallelen führt Zahn Mt. 5²¹⁻²⁸ (vom Mordgeist) und noch treffender 18^{6,7} an; die 'schlimmste Sünde' kann allerdings nicht besser umschrieben werden als dort geschieht.

16.

Führt Hieronymus zu Eph. 5⁴ an als Beispiel der Lustigkeit, die sich nicht ziemt. 'In Liebe sehen' heißt ins Aramäische zurückübersezt: 'mit Liebe anschauen' es handelt sich also um die Liebe des Ansehenden. Jesus verbietet eine Fröhlichkeit

wie die des reichen Mannes, die den Lazarus vor der Türe darben läßt, die nicht mit den Traurigen trauert. Dies ist eine Perle des Hebr.-Ev.

17.

In der schon erwähnten Theophanie' (f. S. 82) führt Eusebius zur Erklärung von Mt. 10²⁴ f. (von dem Streit, den Jesus ins Haus bringt) ein Herrnwort aus dem Hebr.-Ev. an, das er für echt hält. Er sagt nämlich nach der syrischen Uebersetzung IV 18: den Grund der Trennungen zwischen den Personen aus dem Hause hat Jesus gelehrt, wie wir es in einem Evangelium gefunden haben, das bei den Juden (Christen) in hebräischer Sprache existiert, wo er sagt: Ich werde . . . Bald darauf bringt er den Spruch noch einmal ohne ein bestimmendes Pronomen vor dem ersten 'Rechten'. Die Rechten, im Syrischen die 'Schönen' werden diejenigen sein, die im Reiche Gottes zur Seite Christi sitzen dürfen; er kann sich seine Züchnachbarn nicht frei auswählen, sondern nur solche, die ihm sein Vater gegeben hat, vgl. Mt. 20²³: 'welchen es bereitet ist von meinem Vater'. Vgl. noch Joh. 17 a. o.

18.

Clemens von Alexandrien führt als Parallelen zu Platos Theätet und zu den apokryphen Ueberlieferungen des Matthias, die das Erstaunen als den Anfang der Erkenntnis preisen, eine Stelle aus dem Hebr.-Ev. an, die der zweiten Hälfte von 18 entspricht (stromata II 9, 45). Später V 14, 97 führt er diesmal als gleichartige Parallele zu einem Satz aus Platos Timäus den ganzen oben gebotenen Spruch an. Nun ist offenbar dieser vollere Satz nicht erst von ihm geschaffen, sondern ihm anderweit dargeboten: außerdem bietet er den notwendigen Anfang zu dem kürzeren Satz im II. Buch. Denn darum handelt es sich zu zeigen, wie man durch Nichtruhen doch zur Ruhe kommt, indem das nichtruhende Suchen eben die Ruhe stufenweis finden lehrt. Also wird wohl der ganze Zusammenhang aus dem Hebr.-Ev. stammen. Dort hat es wohl als Äquivalent für Mt. 7 f. gestanden.

Daß Clemens bei seiner doppelten Anführung zwischen 'staunen' und sich 'entsetzen', zwischen 'ruhen' und 'ausruhen' wechselt, braucht nicht von freihändiger Uebersetzung, deren Original Bahn finden möchte, herzustammen; es kann gedächtnismäßiges Schwanken sein. Vgl. noch den neuen Fund S. 17 Mitte.

Der Anfang geht von Mt. 7 f. und ähnlichen allgemeinen Sätzen (vgl. Lk. 15 a. o.) aus: Wer sucht, hat nicht eher Ruhe, bis daß er findet . . . Wenn er aber endlich findet, so ist etwas ganz anderes und Größeres als was er suchte, so daß er darüber in Staunen und Schreck gerät. Wenn er sich jedoch von solchem Staunen erholt hat, so fühlt er sich königlich beglückt und hat nun endlich Frieden gefunden.

19.

Eusebius berichtet in der Kirchengeschichte III 89, 17, daß Papias unter anderem eine Geschichte von einem Weibe erzählt, die vor dem Herrn wegen vieler Sünden verleumdet wurde; diese Geschichte enthalte auch das Hebr.-Ev. Die Geschichte von der Ehebrecherin Joh. 7⁵³—8¹¹, die ursprünglich nicht zum Joh.-Ev. gehörte und von anders woher dorthin gekommen sein muß, kann sehr wohl aus dem Hebr.-Ev. stammen. Freilich sind nicht 'viele Sünden' von ihr berichtet, und man kann auch nicht sagen, daß sie vor dem Herrn verlästert wurde, vielmehr, daß sie mit Recht verklagt ward, steht da. Nun kann freilich im Hebr.-Ev. und bei Papias die Geschichte anders gelaute haben; aber die Pointe hätte doch eigentlich Eusebius mit seiner Angabe schlecht ausgedrückt. Andererseits paßt das Gesagte auch auf die große Sünderin, Lk. 7³⁶—50. Dort sind die 'vielen Sünden' geradezu erwähnt (47), und die 'Verlästörung vor dem Herrn' kann in den Worten des Pharisäers, die doch vor Jesus offenbar waren, W. 39 gefunden werden. Dann wäre sie aber im Hebr.-Ev. und bei Papias in einer Form erzählt, die von Lk. so weit abwich, daß sie Eusebius für eine eigene Geschichte hielt und deshalb erwähnenswert fand. Da aber die 'große Sünderin' eine Heimatstätte in einem uns und dem Eusebius bekannten Ev. (bei Lk.) hat, hingegen die 'Ehebrecherin' ohne das Hebr.-

Ev. (und Papias) heimatlos dasteht, so ist es geratener, ihr die hier gebotene Heimatstätte zuzuweisen. Doch erschien es nicht geraten, den Text von Joh. 7⁵⁵—8¹¹, so wie ihn etwa v. Soden glaubt feststellen zu können, in den Text des Hebr.-Ev. einzurücken, da selbst v. Sodens Rekonstruktion für Joh. noch zweifelhaft ist, für das Hebr.-Ev. und Papias ein Text gar nicht überliefert ist.

Jedenfalls ist die Barmherzigkeit Jesu, der sich der von anderen verstoßenen 'Sünder' freundlich annahm, auch im Hebr.-Ev. gepriesen worden. Dadurch hat es mit den drei andern gleichartigen Evangelien einen großen Vorzug vor dem Joh.-Ev., das diesen Zug fast ganz unterdrückt hat.

III.

Aegypterevangelium.

(E. Hennecke.)

Literatur: Hilgenfeld N. T. e. c. ² IV 42—48. Ropes, Sprüche Jesu S. 129—132. Harnack I 12—14 (Zatbestand der Ueberlieferung). II 612—622: steht die erhaltene asketische Spruchreihe bei Clem. Alex. als singular an im Verhältnis zum übrigen Stoff (620) und gesteht jener Stelle den Enkratismus zu, nur über das Maß könne man streiten: „So weit entfernt sie sich von dem gemein kirchlichen nicht, daß man ihr für die Zeit, in der sie entstanden ist, einen häretischen Charakter beilegen müßte“ (615); als terminus ad quem der Entstehung wird c. 130 angenommen. Zahn, G.R. II 628 ff. betont vorwiegend den häretischen Gebrauch und apokryphen Charakter des Aeg.-Ev. und setzt als Zeitpunkt seiner Entstehung c. 150 an; übrigens stellt er die Zugehörigkeit der Evangelienzitate des sogen. 2. Clemensbriefes in Frage, worin ihm Resch (ZfVZ 1888, S. 232 ff. Agrapha 1889, S. 316—319. 384—387) vorangegangen war. Man wird Ehrhard S. 137 zugeben müssen, daß konsequenterweise alle bei 2. Clem. auftauchenden Evangelienzitate, selbst die wörtlich zu den kanonischen stimmenden, dem Aeg.-Ev. entlehnt sein müßten. Günstiger als andere (in erster Linie E. Schmid in GgA 1900 Nr. 6; ferner Zahn RZ 1900, S. 361 ff.; Wernle in ThZ 1901, S. 74 f.) urteilt Ehrhard S. 138 f. über den Versuch von A. Jacoby (Ein neues Evangelienfragment Straßb. 1900), einzelne sehr trümmerhafte koptische Fragmente, nämlich VI a 2 (f. Apokr. S. 37f.) dem Aeg.-Ev. zuzuweisen. Die Sprüche von Behnesa sind insbesondere von Harnack auf das Aeg.-Ev. zurückgeführt. Ueber andere vermeintliche Spuren des Aeg.-Ev. vgl. Deißmann ThZ 1901, Sp. 72. 92 f. G. Wobbermin hat über das Aeg.-Ev. (Religionsgeschichtliche Studien 1896, S. 96—103) die These aufgestellt, es sei wahrscheinlich, daß „dasselbe aus orphisch beeinflussten Kreisen hervorgegangen sei.“ Man wird sich auf jeden Fall vor allzu zugespitzter Erregung eines geringen erhaltenen Fragments zugunsten irgendwelcher Einreihung in ein größeres Ganzes zu hüten haben. Wie einst Schenckeburger (Ueber das Evangelium der Aegyptier. Ein historisch-kritischer Versuch, Bern 1834) mit seiner Ansicht, das Aeg.-Ev. sei ein Produkt der asketisch spekulativen Ebionitensekte Aegyptens, die ihre Vorläufer im Gnostizismus und der alexandrinischen Theosophie habe (Hinweise auf die Clementinischen Homilien), genauer aber als Redaktion des populär verfaßten (nazaräischen) Hebräerevangeliums im Geiste dieses Ebionitismus zu bezeichnen (in den er sogar den Inhalt des sogen. 2. Clemensbriefes — damals noch Fragment — überleitet), keine Nachfolge gefunden hat, so dürfte es auch der Hypothese Bölters (Petrusevangelium oder Aegypterevangelium? Zübingen 1893) ergehen, der das Aeg.-Ev. als Bearbeitung des älteren Petrusevangeliums faßt, wobei es immer noch ein Petrusevangelium hätte sein wollen, und auch im 2. Clemensbrief das Petrusevangelium benutzt sein läßt (vgl. v. Schuberts

Besprechung in ThZ 1893, Sp. 501 ff.). An dem bloßen Umstande, daß beide Evangelien in der ganzen altchristlichen Literatur nirgends neben einander genannt werden, rechtfertigt sich diese Vermutung nicht und findet auch keine Stütze an J a h n s gleichzeitiger Behauptung (Das Evangelium des Petrus S. 74), daß wenigstens der erhaltene Spruch (des Neg.-Ev.) im Petr.-Ev. enthalten war (s. Apokr. S. 28), was nur aus der angeblichen diversen Ueberlieferung desselben Spruches (s. darüber unten) erschlossen wird.

Erläuterung der Spruchreihe. Clem. Alex. Strom. III 6, 45. 9, 68. 66. 13, 92; excerpt. ex Theodot. 6, 7. 2 Clem. ad Cor. 12, 2. (Auch Photius bibl. cod. 126 sah die Evangeliencitate bei 2. Clem. als außerkanonisch an.) — a ist bei Clem. Alex. Strom. III 9, die erste Wechselrede daraus (ohne die einleitende Angabe des Anlasses zu der Frage) außerdem noch III 6 und excerpt. 67 bezeugt. Clemens handelt im angeführten Buch von der verschiedenen Stellung der Christengemeinschaften zur Ehe oder zu der Frage des geschlechtlichen Verkehrs.

III 6 tut er der Benützung jener Wechselrede bei den Enkratiten Erwähnung, was mit 1. Joh. 2:18 f. und der richtigen Auslegung der Rede zu bestreiten sei. Denn nicht das sei daraus zu entnehmen, daß dies Leben schlecht und die Schöpfung übel sei, sondern es komme darin einfach die natürliche Folge zwischen Entstehen und Vergehen zum Ausdruck.

III 9 kehrt er dann zu der Stelle zurück und drückt seine Meinung aus, daß sie dem Neg.-Ev. entsamme. „Denn sie (die Enkratiten) behaupten, daß der Heiland selbst gesagt (folgt c)“. Daraus ergibt sich zunächst, daß er unsern Spruch (a) in der enkratitischen Schrift, die ihm vorlag, nicht mit einer Quellenangabe versehen vorfand, sondern aus dem Vorkommen des anderen (c) schloß, daß auch jener dem Neg.-Ev. entsamte. Entweder war also c in der enr. Schrift mit der Quellenangabe versehen, und Clemens erschloß dann aus der Ähnlichkeit des Inhalts die gleiche Herkunft von a, oder jener (c) fand sich gleichfalls ohne Quellenangabe vor, aber Clemens wußte anderweitig, vielleicht von einer früheren Lektüre des Neg.-Ev. her, daß er letzterem zugehöre. Auf alle Fälle ergibt sich aus dem Zusammenhange nichts über die ursprüngliche Stellung des Spruches (c) im Neg.-Ev. Hilgenfeld und Harnack wollen ihn unmittelbar an die erste Wechselrede anschließen. Mit ebensolchem Rechte könnte man annehmen, daß er der Wechselrede vorhergegangen sei oder an einer beliebigen andern Stelle des Neg.-Ev. stand; zum Zweifel an seiner Zugehörigkeit zum Neg.-Ev. überhaupt (J a h n O.R. II 634 A. 4) liegt jedoch kein Grund vor.

Bald darauf wiederholt Clem. die schon III 6 angeführte Wechselrede mit der Absicht, der enkratitischen Deutung der Stelle ausführlicher entgegenzutreten. Es ist mit Recht betont worden, daß zu dieser eingehenden Auslegung und wiederholten Rücksichtnahme auf das Neg.-Ev. kein Grund zu erfinden ist, wenn ihm nicht die angeführten Stellen oder die ganze Schrift als beachtenswerte Instanz galten, so wenig er auch deren sich sonst bedient. Er holt zugleich den Anlaß zu der Salomefrage nach, den die enkratitische Schrift aus dem Neg.-Ev. ebenfalls geboten haben muß, und vervollständigt, nachdem er seine Auslegung der Wechselrede gegeben hat, die letztere mit einer weiteren Wechselrede (von der Pflanze). Das dort ausgesprochene $\epsilon\gamma\gamma\epsilon\lambda\lambda\epsilon\iota$ läßt die Zwischeneinfügung von c eben untunlich erscheinen.

Die Form der ersten Wechselrede erscheint an dieser zweiten Stelle abgestumpft. Es ist keine Frage, daß der Satz vom Herrschen des Todes (vgl. $\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\epsilon\upsilon\epsilon\iota\tau\alpha\iota$ $\epsilon\chi\tau\iota$ 1 Kor. 15:26 f.) den ursprünglichen Wortlaut enthält. Er ist der mehr charakteristische und wird zudem durch die Stelle excerpt. 67 in der Hauptsache bestätigt. Auch die Versekung der direkten Anrede (2. Pers. Plur.) in die 3. Person (freilich auch excerpt. 67) enthält eine Abschwächung. J a h n hat seine umgekehrte Annahme S. 682 A. 1, daß Clem. gerade hier dem Neg.-Ev. folge, nicht zu begründen vermocht. Seine Unterscheidung einer reineren Version, der Clem. folge, von einer getrübteren der Enkratiten ist unnötig und erswert das Problem, geschweige denn, daß sich demzufolge (vgl. J a h n, Das

Evang. des Petrus (S. 74) als ursprünglicher Standort des Petrus-evangelium ergäbe.

Die Auslegung erfolgt in engem Zusammenhange mit der vorausgehenden von c. Das Weibliche ist für Clem. die Begierde, deren Werte Geburt und (darauffolgende) Zerstörung sind. Dem Entstehen und Vergehen, das aus der Begierde entspringt, ist Jesus gekommen ein Ende zu setzen, zur Herbeiführung einer „endgültigen Scheidung und Wiederherstellung der Auswahl, wodurch die mit der Welt vermengten Wesen ihrer Verwandtschaft zugeteilt werden.“ Das ist gnostisch gedacht; das *ἡδον* wird nicht auf das abgeschlossene Lebenswerk Jesu, sondern auf einen bis zum Ende dauernden Prozeß innerhalb der Menschheit bezogen. (Eine andere Verwertung von Mt. 5 17 f. im Evang. der Zwölfe Frgt. 4.) Indem die Sünde nun als Seelentod nach Röm. 5 12 bezeichnet wird, läuft die erste Antwort des Herrn lediglich darauf hinaus, daß es gälte, die Begierde von ihrer Herrschaft abzusehen. Uebrigens sei das Weib (Eva) mit ihrem Gebären sowohl Ursache des Todes wie des Lebens (1 Mos. 3 20), sofern sie weitere Menschen zur Entscheidung zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit gebiert, womit Phil. 1 20 b—24 zusammengebracht wird! — Wenn dieser Auslegung vor der enkratitischen der Vorzug zu geben ist, dann messe man auch sonst überall der künstlichen Interpretation vor der einfacheren den Vorrang bei! Als einfachste Auslegung, zumal von c, ergibt sich die enkratitische, daß Geburt und somit die Ehe überhaupt aufzuhören haben.

Ob der nun folgende Doppelsatz von der Pflanze am Ende von a der eigenen Lektüre des Äg.-Ev. durch Clem., wie Zahn S. 632 A. 1 unter leichter Wenderung der Interpretation bei Clem. zu zeigen versuchte, oder jener enkratitischen Schrift, die er vor Augen hatte, seine Einfügung in die Beweisführung verdankt, trägt für den Sinn nichts aus, da die ganze Stelle des Äg.-Ev. enkratitische Tendenz verrät. Auf die Ehe bezieht er sich sicher (gegen W o b e r m i n , der S. 98 f. mit R e s c h eine vegetarische Speiseregul darin erblickt und darin eine Hauptstütze seiner These von dem Ursprung des Äg.-Ev. in orphischen Kreisen findet, ohne den lückenlosen Anschluß dieses Satzes an die vorhergehende Wechselrede zu beachten). Die enkratitische Auffassung der bitteren Pflanze würde nach den Andeutungen des Clemens darin liegen, daß die Kindererziehung und Abhaltung von den notwendigen Berufsgeschäften ein Haupthindernis der Ehe bildet (womit freilich Paulus 1 Kor. 7 übertrumpft war), während Clemens in der Ueberzeugung, daß das Äg.-Ev. die Ehe nicht verbiete — vielleicht ein Beweis, daß diese asketische Spruchreihe darin singulär war —, die zu meidende „bittere Pflanze“ (vgl. den Baum der Bitterkeit Petrus-akten c. 10) in der Auffassung der Ehe als geseglichen Jocheß und Wollustdienstes findet, was ihrem wahren Zwecke entgegen sei und den Menschen zum Vieh mache (Ps. 49 12. 21), ein Vorwurf, der seitens der Gegner gegen jede Ehe erhoben wurde (vgl. III 17).

b. Nach III 13 behauptete Julius Cassian, der Anführer der Doleten, der *καὶ ἀνθρωπείας ἢ καὶ εὐνοίας* schrieb, daß die natürliche geschlechtliche Unterschiedenheit der Körper kein Grund sei zur Billigung der Ehe. Denn wenn diese Einrichtung von Gott wäre, lägen nicht ausdrückliche Aussprüche gegen den ehelichen Umgang vor (Mt. 19 12? Jes. 56 2). Es muß vielmehr geistige Selbstentmannung aus Vorsatz eintreten, und darum wäre es auch absurd, vom Heiland zu fordern, daß er uns körperlich hätte umbilden (!) und dadurch von dem Zusammenhang des Geschlechtlichen befreien sollen. Ebenso argumentierte Tatian. In diesem Sinne führt Cassian nun den Satz b aus dem Äg.-Ev. als neuen maßgebenden Ausspruch Christi an. Unter dem Anzug der Scham verstand er wohl den Körper; denn er dachte, wie Clemens bemerkt, über die Beschaffenheit der Seele platonisch. Diese war ihm von Anbeginn göttlich; erst die Begierde brachte ihre Verweiblichung (Verweiblichung; die durch Clem. entlehnte Gleichung weiblich = Begierde! s. o.) zumege und somit ihre Herabkunft zum Entstehen und Vergehen. Die Leiber aber bezeichnete er als Hölle von Fell (M. Nicolas, *Études* 1866, p. 123 vergleicht Philo). Die Schöpfung (der Leiber mit ihrem Geschlechtsunterschiede, also

mit Begierden) war ihm durch Betrug zustande gekommen (2 Kor. 11 a.). Während er also als echter Misogyn, was an Begierde ihm entgegentrat, dem Weiblichen zuwies, wird er das Männliche im vorliegenden Spruche des Aeg.-Ev. irgendwie mit dem Seelischen koordiniert haben (vgl. Ps.-Clem. hom. III 27. 22) so daß der Sinn darauf hinausläuft, daß die Vereinigung von beiden, dem Seelischen und dem Weiblichen, dem Männlichen und dem Weiblichen, ein sittliches Temperament ergibt, in welchem das erstere prävaliert und das letztere damit unwirksam macht (so deutet auch M. Nicolas p. 122). Doch war diese moralische Tendenz mit seinem metaphysischen System hiernach eng verquickt.

Es bedeutet wohl mehr als bloße Analogie, wenn man für diese Ausführung nach ihren zwei Seiten auf die Darstellung über die Rassenener bei Hippolyt verweist (vgl. deren Uebereinstimmungen mit unserer Spruchreihe Apokr. S. 22). Nach ihrem Mißsystem ist die Seele Ursache alles Gewordenen und bedeutet Adonis, der von Aphrodite und den unterirdischen weiblichen Gottheiten geliebt wird, die Seele, ebenso der von Selene geliebte Endymion, während die Entmannung des Attis durch die ihn gleichfalls liebende Göttermutter die Attraktion der männlichen Seelenkraft an das weibliche Prinzip darstellt (V 7 p. 138). Daß dergleichen Ideen auch über der aufbehaltenen Spruchreihe des Aeg.-Ev. schwebten und man mit einer rein moralischen Deutung nach Art des 2. Clem. nicht auskommt, hat Bobbermin a. a. O. 100 f. A. 1 gegen Zahn mit Recht geltend gemacht. Aber auch des Clem. Alex. Deutung zu dem Citate des Cassian befriedigt nicht. Er koordiniert zwar wiederum das Weibliche mit der Begierde und zugleich das Männliche mit dem Zorn (genau so wie die Apost. Kirchenordnung 7 f. die Sätze der Didache 3, 2 f.!) und läßt auf jene die Scham, auf diesen die Reue folgen. Entledigte man sich der Finsternis der ersteren (des Anzuges der Scham) und ließe diese vereint (τὰ δύο ἐν) auf sich wirken, so käme zugleich eine Einigung von Geist und Seele gemäß dem Gehorsam gegen das „Wort“ zustande, — eine Deutung, die an Künstlichkeit wiederum alle anderen überbietet und für die Auslegung der Stelle nicht ernsthaft in Frage kommt. (O. Eßfer im Katholik 1898 I, S. 143 hat für die Deutung des Spruchs auf die pythagoreische Syntoichienlehre verwiesen.)

Der Ausspruch nach Cassian stimmt im ganzen zu der Form bei 2 Clem. 12, 2 (gegen Zahn, O.R. II 637), nur daß das erste Glied (vom Anzug der Scham) dort fehlt und dafür (als drittes) das Auswendige und Inwendige beigelegt ist. Bei Cassian wird der Gegenstand der Frage nicht näher angegeben, sondern auf ihre vorigen Fragen verwiesen, während bei 2 Clem. der Herr von jemand (natürlich Salome, von Zahn, O.R. II 638 ohne Grund beanstandet) gefragt wird, wann sein Reich käme (vgl. Lf. 17 10, auch B. 21 ἐνός). Zahn schlägt S. 634 A. 3 γυνίκαται statt γυνωδήςεται vor. Es scheint in der Tat, als ließen sich beide Angaben so leichter vereinigen. Die Salome hätte vorher die Verhältnisse des — künftigen — Reiches erfragt, während sie nun sich bestimmt nach dessen Kommen erkundigt. Tatsächlich liegt aber doch die Frage nach dem Kommen des Reiches schon im Anfange von a ausgedrückt (Apokr. S. 22), woraus sie 2. Clem., der das Aeg.-Ev. selbst vor Augen hatte, nachholte. Das γυνωδήςεται im Referate des Cassian wird darauf abzielen, daß Salome nun erfahren wollte, wann die ihr zuteil gewordenen Aufschlüsse (a) zur allgemeinen Kenntnis der Menschheit gelangen, worauf der Herr deren vorherige Heiligung in enkratitischen Sinne fordert (b). Es ist demnach sehr wohl möglich, daß b sich an a unmittelbar angeschlossen, und dies um so mehr, wenn wir anzunehmen haben, daß die III 8 und 9 benutzte enkratitische Schrift schon diejenige Cassians war. Was man von der Deutung Cassians abzuziehen hat, um das Wortverständnis der Spruchreihe im Aeg.-Ev. zu gewinnen, ist nicht auszumachen, da wir sonst nichts etwa Gleichartiges aus ihm besitzen und die Zugehörigkeit alles Uebrigen, was man ihm zugerechnet hat, unsicher bleibt. —

Eine interessante Frage bliebe noch, ob die sonstigen Evangelien citate der Rassenenerstift bei Hippolyt (eine etwas knappe Sammlung bei Breuschens, Antilegomena S. 11 f.) nicht etwa auch dem Aeg.-Ev. zugurechnen sind. Es

tauchen dort nicht bloß synoptische, sondern auch johanneische Sprüche auf, jene wie diese teilweise frei citirt oder in eigentümlicher Mischung mehrerer Schriftstellen. Da eine solche auch bei den johanneischen Citaten zu beobachten ist, ist kaum anzunehmen, daß hier eine Citatenreihe aus dem Aeg.-Ev. vorliegt; der Verf. der Schrift hat es aber gleichfalls gekannt und wie die kanonischen Evangelien frei benutzt.

IV.

Ebionitenevangelium (Evangelium der 12 Apostel).

(A. Meyer.)

Die Literatur ist im wesentlichen schon beim Hebräer-Evangelium angegeben. Dort ist auch über die Verhandlungen berichtet, die zu einer Unterscheidung des Eb.-Ev. vom Hebr.-Ev. geführt haben. Die Fragmente und Mitteilungen der Alten sind vom Hebr.-Ev. gesondert zusammengestellt von J. A. Fabricius, I p. 346—349 vgl. 339 b—341. II 532 f. vgl. 527 f. J. F. Kleuter, Ueber die Apokr. d. N. T. 1798, 158—165. de Wette, Einl. (1826) S. 82—84. Credner, Beiträge I 1832, S. 334—336. Kirchofer, Quellenammlung 1842, S. (456) 457—460. Unger, Synopsis 1852. Ab. Hilgenfeld, N. T. e. c. IV p. 33 f. Th. Zahn, G.R. II S. 725 f. A. Harnack, I S. 205—209. Eb. Nestle, N. T. suppl. p. 75 f. E. Preuschen, Antilegomena S. 9—11 (Uebersetzung S. 110—112). Besonders besprochen ist das Eb.-Ev. von: Credner, Beiträge I 332—347. Hilgenfeld, a. a. O. p. 32 und Annotationes 35—38. Zahn, a. a. O. S. 724—742. Harnack, II S. 625—631, I 383—386.

Ein von J. R. Harris 1900 herausgegebenes Ev. der 12 Apostel (vgl. Nestle in ThB 1900, S. 557) gehört erst der nachkonstantinischen Zeit an, will aber auch aus dem Hebräischen überseht sein. [Dagegen spricht, was der Herausgeber p. 16 f. mit Bezug auf die allgemeine Verührung mit dem sog. Testamentum domini nostri J. Chr. schon bemerkt hat.]

Daß das Eb.-Ev. von seinen Verehrern auch Hebr.-Ev. genannt wurde, berichtet Epiphanius. Was sie damit meinten, ist vorne gesagt; man braucht nach dem dort Ausgeführten nicht an eine Verwechselung durch Epiphanius zu denken. So erklärt es sich auch am besten, daß Hieronymus umgekehrt einmal (gegen Pelag. III, 2) das eigentliche H.-E. 'Ev. nach den Aposteln' nennt. Hier liegt wirklich eine Verwechselung des Hieronymus vor, die aber sehr leicht verständlich ist, wenn das Eb.-Ev. auch den Namen Hebräer-Evangelium führt.

Wie das wahre Hebräer-Evangelium wollte das Eb.-Ev. auch der echte Matthäus sein. Aber es kann noch nicht einmal das Matthäus-Evangelium sein, das nach Irenaeus I 26, 2, III 11 7 die Ebioniten benutzten und das er für den kanonischen und also auch echten Mt. oder dessen hebräisches Original hält. Denn, welche Form des Mt.-Ev. das auch gewesen sein mag, so haben sicher die Ebioniten des Irenaeus, die das Gesetz treulich hielten, nicht ein Ev. benutzt, in dem die Opfer verworfen wurden (vgl. Harnack II 630 f.).

Das Fehlen der Kindheitsgeschichte ist bezeugt durch Epiphanius haer. 80, 14: (die Ebioniten) schneiden zuerst die Geschlechtsregister bei Matthäus weg und beginnen dann den Anfang zu machen, wie oben gesagt, indem sie schreiben: „Es geschah, heißt es, in den Tagen des Herodes . . .“. Oben d. h. haer. 80, 18 hatte Epiph. schon kurz angegeben: Der Anfang des bei ihnen gebrauchten Evangeliums lautet: Es geschah . . .

Dies Fehlen einer Kindheitsgeschichte ist freilich nur unserm Mt. und M. gegenüber ein Wegschneiden; im übrigen ist es in der evangelischen Erzählung und Literatur das Ursprüngliche, wie Mc. und noch Joh. zeigt (vgl. die entsprechenden Aus-

führungen zum Hebr.-Ev.). Die Erzählung begann also wie bei Mc. und Joh. mit der Verkündigung des Täuflers, von dessen Herkunft nur nebenbei ein Gerücht erwähnt wird, Jesus wird gar als bisher ganz unbekannter Mann angeführt.

1.

Das Fragment 1 den Anfang bildete, bezeugt Epiph. zweimal ausdrücklich. Darauf führt auch die Analogie der Erzählung in den älteren Evangelien und die doppelte Zeitangabe. Den zweiten Absatz von 2, der allerdings die direkte Fortsetzung von 1 bildet, gibt Epiph. im unmittelbaren Anschluß an den ersten, so daß er die beiden Abschnitte wohl in dieser Reihenfolge vorgefunden haben wird. Der erste Abschnitt ist daher ein Einschub in die überlieferte Erzählungsform, der sofort, nachdem die erste Person des Dramas bekannt gemacht war, nun auch die zweite und Hauptperson einführt oder vielmehr die 12 Apostel, die in seiner Begleitung sind. In diesen, die das wahre Israel bilden und heranbilden sollen, setzt sich Jesus auf Erden fort, und diese wieder haben ihre Lehre in „ihrem“ Evangelium niedergelegt, durch das also Jesus in der ebionitischen Gemeinde wohnt. Diese gewalttame Einführung der Person Jesu in dem Bericht von Johannes hat ihre Parallele im Joh.-Ev., wo gleichfalls die Rede vom Logos den ursprünglichen Anfang der ev. Erzählung umrankt und hier nun gar zurückdrängt, so daß umgekehrt die Erwähnung des Johannes wie ein Einschub aussieht.

Der Faden von 1 wird im zweiten Abschnitt von 2 wieder aufgenommen; die Unterbrechung ist sichtlich nur wegen der Einführung Jesu und der Zwölfe erfolgt; also ist zwischen 1 und 2 kaum etwas ausgefallen.

Sinter 2 könnte eine Predigt des Täuflers gestanden haben, dann folgte 3. Folglich hat uns Epiphanius den ersten Abschnitt des Eb.-Ev., der den Täufer, Jesum und die Zwölfe einführt und die Taufe Jesu erzählt, ziemlich vollständig überliefert.

1. Epiph. haer. 80, 18 und bis 'Jordanfluß' nochmals 80, 14. Der chronologische Anfang ist nach dem alttestamentlichen Chronikstil 1. Kön. 11 10; Jes. 7.1 und dem Vorbild des Lf. 1 s, 8.1 s, der auch das erste Datum hergegeben hat, geformt. Es soll das weltliche und geistliche Regiment im Judentum angegeben werden. Wichtig ist nur die Angabe über Raiphas, die nicht ohne weiteres aus Lf. stammt, der Hannas und Raiphas nennt; sie ist vielmehr dorthier und aus der evangelischen Erzählung erschlossen. Die Angabe über Herodes den König Judäa ist hingegen aus Lf. 1 s entlehnt. Dort gibt sie richtig die Zeit der Geburt des Täuflers und Christi an, hier soll sie fälschlich die Zeit ihrer Wirksamkeit bestimmen. Es ist also der König Herodes, der wirklich auch über Judäa regierte, und der Viersfürst von Galiläa, Herodes Antipas, in eine Gestalt zusammengeschlossen, die wie im Petrus-Ev. als der weltliche Repräsentant des Judentums überhaupt erscheint. — Raiphas ist im ersten etwas flüchtigeren Citat weggelassen.

einer, Johannes mit Namen] so im zweiten Citat; im ersten nur: Johannes. Das Ev. ist für Leute bestimmt, die noch nichts von der hl. Geschichte, ja von dem großen Propheten des Judentums gehört haben. Sogleich darauf: 2 'ein Mann, namens Jesus'. Vgl. darüber Apokr. S. 24.

Die Taufe der Buße erscheint zuerst und in den Evangelien nur Mc. 1 s, Lf. 3 s, wo Johannes eine L. d. B. predigt; die Verbindung mit 'taufen' hat auch AG. 19.4. Dort wird sie ebenso wie hier dadurch entstanden sein, daß man das 'taufend', das bei Mc. vorhergeht, mit diesen Worten als dem Objekt verbunden hat, wie wohl auch der 'Jordanfluß' aus Mc. 1 s (vgl. Mt. 3 s) stammt.

Die Ausdrücke: es begab sich (oder 'es trat auf') ἐγένετο, es kam, mit Namen Johannes deuten auf Joh. oder die Quelle evangelischer Erzählung, die auch Joh. 1 s gebraucht hat, vielleicht das Hebr.-Ev.; die Abstammung des Täuflers von priesterlichem Geschlecht ist dem Verf. nicht sehr wichtig (Apokr. S. 25). Daß hier die Abstammung von Zacharias und Elisabeth, worüber doch Lf. eine ganze Erzählung zu bieten weiß, als bloßes Gerücht verzeichnet werden kann, zeigt aufs neue, daß die

Vorgeschichte des *Ev.* noch auf lange hinaus ohne allgemeine Anerkennung blieb.

2 a.

Epiph. 80, 18. Ein Mann mit Namen Jesus] zeigt nicht nur, daß eine Vorgeschichte fehlte (s. o), sondern auch, daß auf die Herkunft und Geburt keinerlei Wert gelegt wird. Was Jesus diesen Christen bedeutet, ist er durch die Verbindung mit dem himmlischen Christus. Die 'ungefähr dreißig Jahre' aus *Ev.* 8 22.

Wenn es auffällt, daß die Apostelwahl, also auch die Scene am See vor die Taufe verlegt wird, entgegen den älteren Evangelien, in eine Zeit, wo nach den Ebioniten Jesus noch nichts ist und bedeutet, so erklärt alles der Zweck der Berufung: 'zum Zeugnis für Israel'. Diese Zwölf sollen alles von Anfang mit erleben, namentlich auch die Taufe und Berufung Jesu zum Sohne Gottes. Der Ausdruck ist aus *Ev.* (6 13 *AG.* 1 2) auch ins *Joh.-Ev.* (6 70) übergegangen.

Jesu Reise nach Kapernaum, wo er in das Haus des Simon eintritt, nachdem er am See etliche Jünger berufen hat, findet sich in gleicher Anordnung nur bei *Mc.* 1 21. 29. 16—20. Bei *Mc.* und *Ev.* 4 23 auch 'das Haus des Simon'. Der Beinamen wird nicht auf Jesus zurückgeführt, auch ist der 'hebräische' Name Kephäs diesen 'Gebrüdern' unbekannt.

Hier, wo Jesus zum erstenmal redend eingeführt wird, empfahl sich der feierliche Ausdruck 'er tat seinen Mund auf' nach *Mt.* 5 2.

Das V o r b e i g e h e n am See betonen in anderen Wendungen auch *Mc.* 1 16, *Mt.* 4 12. Das Wort λιμνη für See gebraucht nur *Ev.* 5 1, und See von Tiberias sagt nur *Joh.* Aber die Benennung λιμνη von Tiberias war wohl überhaupt in der griechischen Welt die geläufigere (vgl. Joseph. bell. jud. III 57, IV 456) anstatt der einheimischen Meer von Galiläa oder Gennesaret.

Vorangestellt werden die Söhne Zebedäi. Sollte eine Verwechslung mit dem Herrnbruder Jakobus vorliegen, der die höchste Autorität der Ebioniten war? Möglich ist dies auf gnostischem Boden wohl, da auch sonst unter den verschiedenen Jakobus des *N. T.* Verwirrung entstanden ist.

Uebergangen sind Philippus, Bartholomäus, Thomas und Jakobus Alphäi, während Matthäus absichtlich zurückgestellt ist. Daß Verf. zwölf nennen wollte, ist durch den Schluß der Rede Jesu gesichert. Vielleicht hat nur Epiphanius oder einer seiner Abschreiber sich die Mühe der Aufzählung kürzen wollen oder ist versehentlich von Andreas auf Jakobus Alphäi abgeirrt (Hilgenfeld).

Thaddäus aram. Thaddai ist sonst nur bei *Mc.* 3 18 gesichert, während *Mt.* 10 3 hier auch Lebbaüs gelesen wird und *Ev.* 6 16 hier den Judas Jakobi anführt.

Simon den Eiferer wie *Ev.* 6 15; diese griechische Uebersetzung des aramäischen Kananaïos *Mc.* 3 18, *Mt.* 10 4 spricht nicht gerade für 'hebräische' Herkunft des *Ev.*, ebensowenig Judas Iskariotes, nach *Mt.* 10 4 gräcisirt für das Hebräische isch-karioth (*Mc.* 3 19, *Ev.* 6 16).

Der Zöllner Matthäus wird nach *Mt.* 9 9 in eins gesetzt mit dem Zöllner Levi, den Jesus nach *Mc.* *Ev.* vom Zoll berief. Auch diese Berufung wird also schon als vor der Taufe geschehen vorausgesetzt. Hier zugleich ein sehr deutlicher Wink auf den vorgeschobenen Verfasser des *Ev.*, wie ihn gerade untergeschobene Christen lieben. Vgl. *Joh.* 21 24.

w i l l i c h] vgl. *Mc.* 3 13: welche er wollte. Die Benennung A p o s t e l sehen *Mt.* 10 2 und *Ev.* 6 13 dem Verzeichnis voran, *Ev.* führt den Namen auf Jesus zurück, ähnlich unser Verf.

Zum Zeugnis für Israel] die zwölf Apostel also mit Beziehung auf die zwölf Stämme wie *Mt.* 19 28. *Mt.* 10 18 ist das Zeugnisleiden der Christen erwähnt; mehr im Sinne unserer Stelle *AG.* 1 8; doch erst hier von der Rolle des zuschauenden Zeugen (s. o).

2 b.

Es begab sich, daß Johannes taufte] wörtlich: es ward Joh. taufend aus Mc. 1., nach der Lesart ohne den Artikel vor 'taufend', die an unserer Stelle ihre älteste Bezeugung hat (f. S. 26).

Daß Phariseer zur Taufe kamen, steht auch Mt. 3.7 trotz Mt. 21.22, Lk. 7.30. Hier steht auch noch, daß sie wirklich getauft wurden. Die Ebioniten als die wahren Juden legten vielleicht Wert auf diese Anerkennung der Johannaestaufe durch die jüdischen Autoritäten. Jerusalem als Subjekt Mt. 3. (vgl. Zahn 732), das ganze Judda ebenda und Mc. 1.1.

Die Kleidung und Speise des Täufers im Anschluß an Mt. 3.4 („Speise“ statt „Nahrung“). Der vegetabilische Honig steht voran, dann erst daran angeknüpft der Ersatz für die lästigen „Heuschrecken“. Es schmeckte nämlich jener Honig nach Oelkräpfeln, wie sie bei uns zu Fastnacht beliebt sind. Die Wahl dieses Vergleichs war nahegelegt nicht nur durch den Gleichklang akris-enkris sondern auch durch den Geschmack des Manna, der 4 Mos. 11.8 fast ebenso bezeichnet wird; dazu kommt noch, daß an anderer Stelle der Geschmack des Manna mit dem von „Kräpfeln in Honig“ verglichen wird 2. Mos. 16.31. Diese Beziehung auf den Honig, der soeben im Eb.-Ev. erwähnt war, und die nahe Verwandtschaft beider alttestamentlicher Stellen hat Epiphanius verleitet, gleich darauf auch „Kräpfel in Honig“ für das Eb.-Ev. voranzusetzen.

Wenn auf diese Geschmacksverwirrung nun eine Rede des Täufers folgte, so mag sie einen Vortrag über den Nutzen der vegetarischen Lebensweise und der Waschungen enthalten haben. Epiphanius leitet in der Tat das folgende Fragment ein: Und nachdem er (der Verf. des Evang.) vieles gesagt hat, fährt er fort. Doch kann damit im wesentlichen der Inhalt von 2 gemeint sein, da Epiph. 1 mit diesen Worten direkt an 1 anknüpft.

3.

Die Anknüpfung der Taufe Jesu an das Vorhergehende nach Lk. 3.21, der schon vorher vom „Volke“ geredet hatte. Dann kommt Jesus und wird getauft (nach Mc. 1.1) und zwar ohne Zögern und Widerrede des Täufers, wie sie Mt. 3.14 bringt, dafür hat sich der Verf. einen viel weiter gehenden Gedanken des Täufers für nachher aufgespart; doch stammt „von dem Wasser“ aus Mt. 3.14, und ebenso wie dort tut sich der Himmel tatsächlich, nicht nur im Gesicht (Mc. 1.10) auf, und dann sieht Jesus den Geist. Dieser heißt wie bei Lk. 3.21 und im Hebr.-Ev. nach jüdischer und christlicher Kirchensprache „der heilige“ (die Basler Ausgabe des Epiph. 1544 hat „Geist Gottes“ wie bei Mt.; Petavius gibt beides); dorthin auch die Gestalt. Eigentümlich ist dem Eb.-Ev., daß nicht der Geist, sondern die Taube herabkommt, und daß nun diese gar in Jesum hineingeht, während bei Mc. die entsprechende Präposition nur „auf“ bedeuten soll, wie Mt. Lk. richtig verstehen.

Das erleichternde „geschah“ (vgl. Lk. 3.22. Mc. 1.11) fehlt in der Handschrift von Venedig, wie es auch bei Mc. nicht sicher überliefert ist.

Die erste Stimme gilt Jesu selbst nach Mc. 1.11. Lk. 3.22; die dritte ähnlich lautende wendet sich an den verwundernd fragenden Johannes mit Benutzung von Mt. 3.17. Auch das Joh.-Ev. hat das Taufwunder als ein Zeichen für den Täufer verwendet (1.33—34).

Eine zweite Stimme ist auch noch an Jesus gerichtet. Sie soll ihm die soeben erfolgte Annahme zum Gottessohn mitteilen und zwar auf Grund des vorher bezeugten Wohlgefallens (f. Apokr. S. 26) wie bei Justin dial. 88, 20; 108, 19. Sie stammt aus Lk., wo ihr Wortlaut namentlich im Occident vielfach gelesen wurde, so bei D, in den alten lateinischen Uebersetzungen a b c ff. 1. Augustin lieft so im Streit mit dem Manichäer Faustus, der ebenfalls in dieser Form citirt; er spricht von jüngeren griechischen Handschriften mit diesem Wortlaut und will ihnen nicht jeben Glauben versagen, ja andernwärts citirt er selbst ohne weiteres so. Es sollen dann eben beide Formen des Wortes damals gesprochen sein, gerade wie bei unseren Ebioniten.

Im Orient treten außer Justin auch Clemens von Alex. und Methobius von Olympus († um 310) für diese Lesart ein (vgl. Zahn I, 542 A 1).

Und a l s b a l b) entspricht der Sprache des Mc., die auch auf Mt. abgefärbt hat. Das „große Licht“ erinnert sprachlich an Jes. 9, eine Stelle, die Mt. 4,16 Verwendung gefunden hat, das „umleuchten“ findet sich zweimal bei Lf. (2, 26. 26. 11). Der Inhalt aber ist unseren Evangelien fremd, doch ist er in der altchristlichen Tradition auch sonst bezeugt. Sehr wahrscheinlich war eine Feuererscheinung bei der Taufe schon im Hebr.-Ev. erzählt (s. S. 27). Tatian hat die Erzählung, daß während der Taufe ein Feuer auf dem Jordan entbrannt sei, in seine Evangelienharmonie aufgenommen. Von dort her kennt sie der syrische Kirchenvater Ephrem, der öfters darauf zurückkommt, und die Taufliturgie der Severianer. Dasselbe berichtet Justin, dial. 88, 8. Sie ist auch in die alte lateinische Uebersetzung der Evangelien eingebracht, so in cod. Germanensis u. Vercellensis. Hier im Verc. findet sich derselbe Ausdruck wie im Eb.-Ev. „ein großes Licht leuchtet rings umher“, allerdings noch „vom Wasser her“ und ohne das Objekt „den Ort“. Die Vorstellung, daß ein Licht über dem Wasser erstrahlt, findet sich zuerst in der Schrift „Predigt des Paulus“, die wahrscheinlich das Hebr.-Ev. benutzt hat. Auch die christliche Sibylle hat sich der Vorstellung bemächtigt: um die Mitte des 3. Jahrh. haben, wie eine afrikanische Schrift de rebaptismate berichtet, Ketzer bei ihrer Taufe ein Feuer über dem Wasser erscheinen lassen.

Zu grunde liegt zunächst die Weissagung des Johannes von der Feuertaufe des Größeren, die mit der Geistestaufe verbunden ist, weiterhin aber wohl auch der Gedanke an das Ausleuchten der Herrlichkeit des Gottes Sohns, der jetzt eben geboren wird, ja der nach gnostischer Anschauung eben jetzt von der Lichtwelt auf die Erde kommt: Siehe dein Licht kommt, und die Herrlichkeit des Herrn geht auf über dir. Jes. 60 1.

Der Erzähler greift nun wieder zurück, auf Jesus selbst, den der Täufer scheinbar jetzt erst bemerkt, obwohl er ihn selbst vorhin getauft hat. Aber jetzt erst nach solchen Zeichen, fällt er dem Täufer auf, und er fragt ihn, wer er sei. Das 'Herr', das die Handschrift in Venedig wegläßt, ist bei alledem nur erst ehrfurchtsvolle Anrede, wie das aramäische mar. Die Auskunft gibt nun Gott selbst in der dritten Stimme (s. o.).

Die Bitte des Täufers ist eine Verstärkung des Ausrufs bei Mt. 3 14: 'Ich hätte Not von dir getauft zu werden' Jesus hindert ihn beim Bitten und Niederfallen, während bei Mt. der Täufer Jesus hindern will, daß er sich taufen lasse. Ebenso wird das 'Laß', das bei Mt. bedeutet: 'Laß es für jetzt geschehen' hier in dem Sinne gebraucht: Laß es so gut sein, daß du mich getauft hast und ich dich nicht taufe; dann schleppt noch das weitere Mt.-Wort nach: es muß jeder gerechte Brauch erfüllt werden (s. Apokr. S. 26.)

4.

Mit Beziehung auf und im Gegensatz zu Mt. 5 17 s. Apokr. S. 26. Ven. gebraucht die 3. Person; aber auch von da aus müßte man auf ein Herrnwort mit der 1. Person schließen. Verf. versucht hier das Wortspiel der prophetischen Strafrede nachzuahmen, wie er sich im Ausdruck an Jes. 9 11. 16. 20; 10 4 anlehnt; der Zorn läßt nicht ab, bis daß er ausbricht und sich Genüge schafft. Dies hat sich an den Juden erfüllt, die nicht zu opfern abließen, bis Jerusalem und die Opferstätte zerstört wurde.

5.

Der Anfang des Fragments ist noch in die Darstellung des Epiph. verwoben; es scheint aber nach Lf. 8 20 gebildet zu sein. Ebenso ist die Einleitung zu dem Herrnwort selbst nicht mitgeteilt. Die Handbewegung zwischen den beiden Worten nach Mt. 12 10. Bei der Antwort Jesu schwankt die Uebersetzung des Wortlauts und darum auch die Sachabteilung und Auslegung. Ven. setzt nämlich an dieser Stelle nochmals 'Brüder'. Die Walsley- und Petavius-Ausgabe oder ihre Quellen lassen das zweite 'Brüder' fort, offenbar, weil es überflüssig erschien. Ursprünglich

wird aber statt Brüder *ādāpōl* wohl Schwestern *ādāpāl* (vgl. Mt. 12 50 Mc. 3 35) dagestanden haben, daß nur wegen des männlichen Relativs verändert ist (Zahn). Damit wird auch die gesuchte Einteilung und Uebersetzung unnötig: diese da sind meine Brüder und meine Mutter; meine Brüder sind, die da tun . . ., die freilich Einteilung und Sinn der Worte bei Mc., Mt. wiedergeben. Dort weist der erste Satz auf die Jünger hin, die da vor ihm sitzen; der zweite gibt die allgemeine Regel an. Lf. hingegen scheint nur diese allgemeine Aussage aufzunehmen. Der Ebionit, der sich ganz wie Lf. ausdrückt, meint aber doch mit seinem 'diese' die anwesenden Jünger, da er die hinweisende Handbewegung aus Mt. beibehält: diese vor mir Sitzenden sind es, welche und weil sie den Willen tun. Das Eb.-Ev. hat schließlich noch 'den Willen' in die Mehrzahl gesetzt, wobei es vielleicht an Einzelgebote des Gesetzes denkt.

6.

Die Jüngerfrage nach Mt. 26 17, die Antwort die Verkehrung von Lf. 22 16, in Form einer Frage, die mit 'nein' zu beantworten ist (Blaß, nt. Gramm. § 75 2). Die direkte Verneinung der Lf.-Stelle wird durch den Zusatz 'Fleisch' vermieden; sonst also mag der Herr immerhin nach dem Passah verlangt haben; aber als er dies sagte, hat er doch nicht an Fleischessen gedacht! Davon haben freilich die Jünger nichts gesagt; aber man konnte 'das Passah' in ihrer Frage auf das Passah-lamm beziehen. In der Gegenfrage Jesu soll aber 'dieses Passah' Zeitbestimmung sein: an diesem Passahfest. Der Affusativ steht als Zeitbestimmung freilich meist auf die Frage wie lang? Doch finden sich wohl auch Uebergänge zu einer Benutzung bei der Frage wann? Blaß § 84 7. 2. Zur Not könnte man auch übersehen: dieses Passahmahl in Gestalt von Fleisch zu essen. Daß ein solch eingelemmtes Wort grammatisch Not macht, ist ja selbstverständlich. —

Zahn II 736—741 möchte auch noch ein von Clemens Alex. 'aus einem Evangelium' angeführtes Herrnwort samt seiner Einkleidung auf das Eb.-Ev. zurückführen. Bei Clem. Alex. strom. V 63 (vgl. Ps.-Clem. hom. XIX, 20) heißt es 'nicht aus Neid nämlich, sagt er, hat der Herr geboten, in einem gewissen Evangelium: mein Geheimnis gehört mir und den Söhnen meines Hauses' (ApoKr. S. 9 Nr. 6). Andere ziehen es zum Neg.-Evangelium. — Eine andere Zuweisung an das vorliegende Evangelium s. ApoKr. S. 36 unter 2, da dort gleichfalls die Apostel in der Mehrzahl die Redenden sind. Die Reste sind aber zu gering, um eine sichere Entscheidung fällen zu können. Die Anlehnung an Paulus S. 37 Z. 13 ff. = 1. Kor. 15 25 f. 26, die Verwandtschaft mit dem Joh.-Ev. Z. 20 ff. 23 f. S. 38, Z. 2 f. entsprechen wenig dem Geist unseres Eb.-Evangeliums. Ich möchte lieber an eine der Petrus-apokalypse und dem Petrus-evangelium verwandte Schrift denken (vgl.: wir Jünger, auf dem Berge).

Jesus, Jesu Jünger und das Evangelium im Talmud und verwandten jüdischen Schriften.

(A. Meyer.)

Literatur: Die Quellen sind im Text genannt. Der hebräische Text der auf Jesus bezüglichen Stellen in der älteren jüdischen Literatur ist vortrefflich zusammengestellt von S. Dalmán im Anhang zu *Laible*, Jesus Christus im Talmud (s. u.) Hier ist der uncensirte Text dargeboten, während die gewöhnlichen Talmudausgaben an unserer Stelle mehrfach verstümmelt sind. Nach Dalmáns Text sind die hier gebotenen Uebersetzungen zumest angefertigt. In der englischen Ausgabe hat Dalmán den mitgetheilten Stellen eine englische Uebersetzung hinzugefügt, die gleich-

falls beachtet ist. Außerdem sind benutzt: Der hebräische Text der Mischna. Berlin J. Lement 1882—1884. Tosefta, herausgeg. von M. S. Zuckermandel, Basel 1880. Pal. Talmud, Krotoschin 1866 und Bulgärausgaben des Bab. Talmud.

Verglichen sind die Uebersetzungen von A. Wünsche zum bab. Talmud, Leipzig 1886—1889 und von M. Schwab, Paris zum jerus. Talmud 1871—1889. Mehrfach sind erwähnt die Toledoth Jeschu, spätere legendenhafte Darstellungen des Lebens Jesu aus jüdischer Feder.

Von Toledoth-Drucken seien erwähnt: Wagenfeil, ספר תולדות ישו (Buch der Geschichte Jesu) in Tela ignea Satanae Altorf 1681. J. J. Gulbreich, ס' ת' י'ו ר'נארי (S. d. Gesch. Jesu v. Nazareth) hebr. lat. Leiden 1705. E. Wischoff, Ein jüdisch-deutsches Leben Jesu. Leipzig 1895. Gershom Bader: Chelkath M'chokek, Jerusalem 1880¹ Kraßau (kennt drei Handschriften). Sämtliche Drucke und eine große Anzahl Handschriften sind zusammengestellt in S. Krauß, Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen. Berlin 1902. Klassifizierung der Texte S. 27—37 v. E. Wischoff. Abdruck von Handschriften (mit deutscher Uebersetzung) S. 38—149. Eine deutsche Uebersetzung auch bei: R. Clemens, Die geheimgeh. oder apokr. Evang. V. Stuttgart 1850. — Inbetracht kommende Werke allgemein polemischen Inhalts sind u. a.: Raymondus Martini (Predigermönch in Catalonien, 13. Jahrh.): Pugio Fidei hrsggeg. v. Bened. Carpov, Leipzig 1687. Rabbi Schimeon b. Duran קשר יבן (Bogen und Schild). R. Lipmann: Mizgachon bei Wagenfeil. J. E. Wagenfeil, Tela ignea Satanae, Altorf 1674, Confutatio libri Toldos Jesu. J. A. Eisenmenger, Entdecktes Judentum 1700 Bd. I namentlich S. 228—263: Ob im Talmud unseres Heilands Meldung geschehe? Franz Delisch, Ernstes Fragen an die Gebildeten jüdischer Nation. Leipzig 1888. — Bibliographische Werke: J. E. Wolf, Bibliotheca Hebraea II, Hamburg 1721. (979—981). Ugo linus, Thesaurus Antiqu. sacr. Venedig 1744. Junz, Die gottesdienstl. Vorträge der Juden, 2. Aufl., Frankfurt 1892. W. Bacher, Agada der paläst. Amoräer 1892—99. — Wörterbücher, Horae: J. Bugtorf, Lexicon Chaldaicum, Talmudicum et Rabbinicum, Basel 1639. E. Schöttgen, Horae Hebraicae et Talmudicae II de Messia. Dresden u. Leipzig 1742. J. E. Löw, Kritisch-talmudisches Lexicon. Wien 1863. J. Levy, Chald. Wörterbuch über die Targumim und einen großen Teil d. rabb. Schrifttums 1867—1868. J. Levy, Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch. Leipzig 1876. 1889. Hamburger Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud. Abt. II 1888. Artikel 'Glieder ben Hyrkanos' u. a. S. Krauß, Griechische u. lateinische Lehnwörter in Talmud, Midrasch u. Targum 1898—1899. — Ueber Jesus im Talmud: R. M. Meelführer, Jesus in Talmude. Diss. philologica I. II. Altorf 1699. A. C. Werner, Jesus in Talmude. Stade 1781. R. von der Alm, Die Urteile heidnischer und jüdischer Schriftsteller der 4 ersten christl. Jahrh. über Jesus und die ersten Christen, Leipzig 1864. G. Rösch, Die Jesumythen des Judentums: ThStR 1873, S. 77—115, vgl. 1878, S. 516—521. Lippe, Das Ev. Matth. vor dem Forum der Bibel und des Talmud, Jassy 1889. H. Laible, Jesus Christus im Talmud. Mit einem Anhang: die talmudischen Texte mitgeteilt von G. Dalman 2. Aufl. (Anast. Neudruck. Leipzig 1900 (1891). Beste Sammlung des Materials, ausführliche aber unkritische Besprechung. Ueber Dalman s. o. Wertvolle Anmerkungen von Dalman und H. Strack. Engl. Uebersetzung Jesus Christ in the Talmud translated by A. W. Streane, Cambridge 1893. L. Couard, Jüdische Sagen über das Leben Jesu. MZ 1901, 164—176. (Unselbständig.) S. Krauß, Das Leben Jesu n. jüd. Quellen (s. o.) S. 181—194. — Ben Staba, ben Pandera: D. F. Strauß, Athenäum f. Wiss. Kunst u. Leben 1839, 15—80. F. Risch, Ueber eine Reihe talmudischer u. patristischer Täuschungen, welche sich an den mißverstandenen Spottnamen "ב-ר" gefnüpft. ThStR 1840. S. 115—120 (Μάρκος = Πάνθηρ). F. Risch, Ben Pandera u. Ben Staba JwTh 1865, S. 344—347 (Staba = Wer da). G. Rösch, ThStR 1873, S. 77 f. (Staba = ἐπιστάτης). A. Fürst, Origenes wider Gelsus, Saat auf Hoffnung 1877, S. 41—52. P. Cassel, Aus Literatur und Geschichte. Berlin und Leipzig 1885, S. 323—347

Rarifikurnamen. (Panthera „Unzuchtstier“; Stara = Stern) vgl. Mischle Einbbad 3. Aufl. S. 216. J. Levy, Neuhebr. Wb. unter 's und 'v. S. Krauß, Lehnmörter II unter 's und 'v, wo auch Literaturangaben (P. von πόρος; Staba vgl. Στάβια). — Ueber Maria Magdalena: Winer, Bibl. Realwörterb. II 3. Aufl. 57. J. Derenbourg, Essais p. 471. N. 1. Lagarde, Mitteilungen III. 257–260. (Auch im N. L. die Haarflechterin! recht leichtthin geschrieben; dagegen:) Dalman, Gramm. des jüd. pal. Aram S. 141. N. 7. — Ueber Bileam-Jesus: W. Bacher, Agaba der pal. Amörder I. 24. Geiger, Jüd. Zeitschr. 1868, S. 31. 306. Perles, Monatschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judent. 1872. 266 f. Zur rabbin. Sprach- und Sagenkunde 1873. S. 16. J. Levy, Chald. Wb. Artikel Bileam. Levy, Krit. talm. Lexicon: Art. Whitofel. Th. Zahn, O.R. II 2, S. 674. — R. Elieser: Derenbourg 357 ff. Hamburger, Realenc. Artikel Elieser, Laible S. 56–62. Th. Zahn, a. a. O. 674 f. — Der Philosoph und das Evangelium: Fr. Delitzsch, Zitz, Neue Untersuchungen S. 22, 1856. S. 77. Güdeman, Religionsgesch. Studien. Leipzig 1876. S. 67–97: Die Logia des Mt. als Gegenstand einer talmudischen Satire. A. Neubauer, Studia bibl. Oxoniensia 1885. S. 57 f. Nicholson, The Gospel accord. to the Hebrews 1879. S. 145 ff. Hilgenfeld, N. T. e. c. IV S. 15–21. Laible S. 62 ff. Zahn a. a. O. 675–679. — Der 'Menschensohn' im Talmud: Dalman, Worte Jesu. 1898, S. 202. Vgl. die dort N. 4 angeführte Literatur.

Wie hat sich das Bild Jesu in den Augen der jüdischen Schriftgelehrten gestaltet, die Jesus so vielfach angegriffen und so strenge gescholten hat, die seinen Untergang gesucht und mit herbeigeführt haben? Was hielt man von seinen Wundern, was von seiner Lehre? Wie stellten sich die Rabbinen zu dem Bilde, das die Christen von Jesus zeichneten? Wie dachten sie über die Judenthristen, die doch treue Juden sein wollten?

Ablehnung und Verfolgung des Meisters und der Jünger sind nur die Außenseite dieser ihrer Anschauung; es ist hier unsere Aufgabe, diese selbst kurz zu kennzeichnen; dabei ist hauptsächlich der Talmud, der große Sprechsaal der nachchristlichen Rabbinen zu befragen; vorher aber schon erheben sich jüdische Stimmen, die uns auf das dort zu Hörende vorbereiten.

Zu Jesu Lebzeiten hat man die Wunder Jesu nicht geleugnet, aber man führte sie zurück auf Beelsebul, den obersten der Teufel Mt. 8³²; denn die Schriftgelehrten konnten den nicht anerkennen, der die Schriftgelehrten nicht aufsuchte, sondern die Zöllner und Sünder und mit ihnen aß, der den Sabbat brach und den Unterschied von rein und unrein aufhob. Nach seinem Tode war ihnen, wie einer aus ihrer Schule, Paulus, bezeugt, der gekreuzigte Messias ein Vergerniß. Daß das Grab Christi leer gewesen sei, haben die Juden zu Zeiten des Mt.-Ev. nicht bestritten; aber sie meinten, die Jünger hätten den Leichnam gestohlen Mt. 28¹⁵. Damals waren sie mit dem Scheltwort Beelsebul („Herr der Wohnung“) für den „Haus Herrn“ der Christen wie für seine Hausgenossen schnell bei der Hand Mt. 10²⁵. Sobald die Lehre von der wunderbaren Geburt bei den Juden bekannt wurde, hatte man sie gegen die jüdische Anklage auf Ehebruch der Maria zu verteidigen, wie bei Mt. mehrfach geschieht; ebenso war die Herkunft aus Galiläa und Nazareth in Schutz zu nehmen Mt. 2²³; 4¹⁵. Das Joh.-Ev. zu Beginn des 2. Jahrhunderts halt wieder von jüdischen Anklagen gegen die Lehre und Person Jesu wie gegen das Christusbild der Gemeinde; Wohlwollende fragen: was kann aus Nazareth gutes kommen? Joh. 1⁴⁶; andere sagen: aus Galiläa steht kein Prophet auf 7⁵² und kommt nicht der Messias 7⁵¹ f. Oder sie schelten ihn einen Samariter, der von Teufel besessen sei 8⁴⁸, einen Volksverführer 7¹². Eine harte Rede war ihnen namentlich die christliche Lehre von dem Fleisch und Blut Christi im Abendmahl 6⁵². 60; daß Christus vom Himmel herabgekommen 6⁴¹ und dahin aufgefahnen sein sollte 7⁵⁴, da sie doch seinen Vater und Mutter noch nennen konnten 6⁴²; vor allem war ihnen die Lehre von der Gottheit Christi ein Greuel 10³³–38. In der ersten Hälfte des Jahrh. klagt

Justin namentlich darüber, daß die Juden den Heiden so viel Schlechtes von Christus und den Christen erzählen: „Daß der Name Jesu geschmäht und gelästert wird in der ganzen Welt, daran sind die Hohenpriester und Lehrer der Juden schuld“, dial. c. Tryphone 117. Die Juden verbreiten, daß Christus jene Greuelthaten gelehrt habe, welche die Heiden den Christen zuschreiben c. 108. Die Rabbinen ermahnten dabei die Juden, sich mit den Christen überhaupt in kein Gespräch einzulassen c. 112. Daß in der Tat die Juden bei den Heiden gern Schlechtes von Christus erzählten, bezeugt uns der heidnische Schriftsteller Celsus um 180 in seinem 'wahren Wort', das wir aus der Widerlegung durch Origenes kennen. Hier sehen wir zugleich, wie viel und wie Eigenartiges man schon von Jesus zu berichten mußte. Celsus läßt einen Juden auftreten, der Jesus vorwirft: er habe die Geburt aus der Jungfrau erdichtet; in Wirklichkeit sei er in einem jüdischen Dorf geboren, von einer dürftigen Tagelöhnerin des Orts. Von ihrem Gatten, der seines Zeichens ein Zimmermann war, sei sie verstoßen, nachdem sie als Ehebrecherin überführt war. Ausgemiesen von ihrem Mann und ehrlos umherirrend erzeugte sie in der Dunkelheit den Jesus (Orig. gg. Cels. I 28) und zwar von einem gewissen Soldaten Panthera I 32. Dieser Jesus habe dann aus Armut in Aegypten um Tagelohn arbeiten müssen und habe dort einige Zauberkräfte kennen gelernt, mit denen die Aegypter zu prahlen pflegen; so sei er wieder zurückgekehrt, indem er sich auf die Zauberkräfte Großes einbildete und sich deshalb als Gott ausgab (I 28).

Zu der Rede von dem gestohlenen Leichnam der Jünger kam später, als die Christen dagegen den großen Stein oder die eigene Verlegenheit der Jünger beim leeren Grabe geltend machten, bei den Juden noch die spöttische Behauptung, der Gärtner hätte den Leichnam fortgeschafft, damit die Menge der Hinzukommenden nicht seinen Salat niederträte. Wenigstens citirt Tertullian um 195 die Juden wegen dieses unnützen Wortes vor das jüngste Gericht (de spectac. 30).

Dies die Stellung, die das Judentum in der Zeit, da der Talmud zu entstehen begann, Christus und dem Christentum gegenüber einnahm, soweit sich diese Stellung unabhängig vom Talmud kennzeichnen läßt. Wollen wir hierfür nun Bestätigung und Erläuterung im talmudischen Schrifttum selbst suchen und wollen wir die weitere Entwicklung der jüdischen Anschauung von Jesus in den verschiedenen Schichten dieser Literatur verfolgen, so erscheint es zunächst am richtigsten, geschichtlich vorzugehen. Zuerst wäre die Mischna zu befragen, die älteste außerbiblische Aufzeichnung des jüdischen Rechts, die auf Grund älterer Ueberlieferung am Ende des 2. Jahrh. nach Christus (durch R. Juda den Heiligen) zusammengestellt ist. Viel Ausbeute läßt sich aber von vorneherein nicht von einer Sammlung erwarten, die im wesentlichen Rechtsentscheidungen zusammentragen will. Etwas mehr Ausbeute ist in der Ergänzung zur Mischna, der Tosefta zu erwarten, die obwohl später verfaßt, doch zuweilen älteres Material verarbeitet. Reichhaltiger, aber freilich auch viel später (Mitte des 4. Jahrh.) ist die erste Erläuterung der Mischna, der palästinensische Talmud, der die Anschauung der Gelehrtenschule zu Tiberias in Galiläa wiedergibt, und noch ergiebiger ist die umfangreichste Gesamtschöpfung und der eigentliche Normalkodex des Judentums, der babylonische Talmud, der aber erst im 5. und 6. Jahrh. und außerdem fern von der Heimat Jesu, in Babylon, zusammengestellt ist. Von den Midraschim, den erbaulichen Erläuterungen zum A. T., wie sie die jüdischen Gelehrten des frühen Mittelalters im Anschluß an die Synagogenvorträge sammelten, kommt für uns namentlich der Midrasch zum Prediger Salomonis (Kohélet) inbetracht; auch sonst hat man in der erbaulichen jüdischen Literatur jener Zeit Umschau zu halten, und auch die Mitteilungen oder Auslegungen der großen jüdischen Kommentatoren zu Bibel und Talmud sind zu berücksichtigen. Dabei ist aber jedenfalls darauf zu achten — und das macht auch die Aufzeichnungen späterer Zeit einigermaßen wertvoll, daß die jüdische Ueberlieferung, wie sie einerseits beständig am Umbilden, Ausgestalten und Zusehen ist, andererseits doch auch recht altes Gut jahe festhält; ist doch häufig der Name der älteren Autorität, auf die man sich stützt, oder die Zeit, aus der die Ueberlieferung stammt, mehr oder we-

niger genau angegeben. Diese Mischung von Altem und Jungem macht freilich auch wieder die zeitliche Ordnung unsicher. Dazu kommt noch die andere Schwierigkeit, daß Jesus vielfach unter andern Namen und unter Verhüllungen angeführt wird, deren Umfang nicht von vorneherein festzustellen ist, so daß man nicht immer weiß, ob man es wirklich mit Jesus zu tun hat. Vielmehr ist es eine Hauptaufgabe für jede Untersuchung dieses Gegenstands, hier sehr vorsichtig vorzugehen und alles das auszuscheiden, was jüngere oder ältere Erklärer erst auf Jesum gedeutet haben; vor allem auch schon im Talmud selbst zu verfolgen, wie ganz fremdartige Erzählungen mehr und mehr mit Jesus in Verbindung gebracht werden. Diese Entwicklung, in der Angliederung, Umbildung, Kombination und Ausspinnung einen ganzen Roman Jesu und seiner Mutter zu stande bringen, ist ja mit dem Talmud nicht zu Ende gekommen, hat sich vielmehr schon im frühen Mittelalter noch lebhafter fortgesetzt und hat sich in den verschiedenen Formen der Toledoth Jeschu niedergeschlagen, deren Stoffe schon um 880 Ugobard von Lyon kannte, und die dann durchs Mittelalter hindurch bis in die Neuzeit in immer neuen Gestalten auftauchten, eine Ausgeburt niedrigen Fanatismus, häßlicher Schmähsucht und gemeiner Phantasie. Es empfiehlt sich, den Stoff in Gruppen zu scheiden, und der Entwicklung jeder einzelnen nachzugehen und namentlich ihre ursprüngliche Bedeutung festzustellen.

Bei der Vereinigung andersartiger Typen mit der karikierten Gestalt Jesu können wir die Talmudgelehrten gleichsam beobachten und zugleich das Willkürliche ihres Verfahrens und ihre eigene Unsicherheit feststellen, wenn wir uns eine im bab. Talmud zweimal vorkommende Zusammenstellung von Ansichten über die Herkunft Jesu ansehen, der hier freilich nicht mit Namen genannt, ohne Zweifel aber gemeint ist:

1.

bab. Schabbath 104 b. Sanhedrin 67 a.

Ben Stada, das ist Ben Pandera. Es sprach R. Chisda: Ehegatte war Stada, Buhle Pandera. (Nach andern:) Ehegatte war Paphos ben Juda, seine Mutter hieß Stada. (Über seine Mutter war (ja doch) Mirjam die Haarträuslerin (m'gaddla) für Frauen? (Deswegen hieß sie doch Stada,) wie man zu Pumbeditha sagt: Gebühlt hat diese (s'tath da) von ihrem Gatten weg.

Ausgegangen wird hier von der feststehenden Bezeichnung ben Pandera. Fest steht ferner, daß Pandera der natürliche Vater Jesu, der Buhle von Jesu Mutter ist (s. u.). Unklar aber ist man über den Namen der Mutter und den ihres rechtlichen Gatten. Die Mutter soll Stada heißen, was einige aber nur als Beinamen zu Mirjam fassen wollen; R. Chisda (das Haupt der Akademie zu Sora in Babylon 290—300? † 309) hält aber Stada für den Namen des rechtlichen Vaters, während andere diesen Paphos ben Juda nennen.

Eine richtige Erinnerung liegt ja nun jedenfalls in dem Namen Mirjam = Maria vor; die Haarträuslerin (m'gaddla) scheint durch den Beinamen der Maria Magdalena veranlaßt. Diese war freilich eine Jüngerin, nicht die Mutter Jesu, und ihr Beinamen bedeutet vielmehr herkommend aus Magdala, einem Orte am galiläischen See. Aber Maria m'gaddla ist nun keineswegs zuerst durch Mißverständnis von Maria Magdalena veranlaßt, vielmehr ist dieser Name ursprünglich zu ganz anderem Zweck geschaffen, nämlich um ein Wortspiel und eine recht tragische Verwechslungsgeschichte zu ermöglichen:

2.

bab. Chagiga 4 b: Wenn R. Joseph an den Spruch kam (Sprüche Sal. 13, 23:) 'Und mancher wird hingerast ohne Recht', so kam ihn das Weinen an; er sprach: Sollte denn einer dahingehen, ohne daß seine Zeit gekommen ist? Allerdings, wie diese Geschichte mit R. Bibi bar Abaje zeigt: Es befand sich (einmal) bei ihm der Todesengel; dieser sprach zu seinem Boten: Geh, bring mir Mirjam die Flechterin (m'gaddla) von Frauenhaaren. Er ging hin und brachte ihm Mirjam die Erzieherin (m'gaddla) von Kindern. Der (Todesengel) sprach zu ihm: Ich hatte dir doch gesagt: Mirjam die Flechterin von Frauenhaaren. Der Bote sagte: So will ich sie wieder zurückbringen.

Der Todesengel aber sagte: Da du sie nun einmal gebracht hast, so sei sie unter der Zahl (der Toten). Wie ging es mit ihr zu? Sie nahm einen brennenden Spahn in die Hand, als sie den Ofen auskehrte; er fiel ihr auf den Fuß und verbrannte sie. Ihr Geschick war es, daß sie hierher gebracht wurde. R. Bibi bar Abba sagte zum Todesengel: Habt ihr denn Macht, so zu handeln? Der Todesengel sagte: Steht nicht geschrieben: Mancher wird hingerast ohne Recht?

Diese Erzählung, die zunächst auf R. Joseph (bar Chia, das Haupt der Akademie zu Pumbeditha, geboren 259 in Schili in Babylon + 325) und dessen Autorität zurückgeht, ist die jüdische Bearbeitung eines weitverbreiteten Motivs, das unter den Griechen Lukian und Plutarch, unter den Christen Leo der Gr. (dial. IV) wiedergegeben haben; daß nämlich auch der Tod Verwechslungen begehen kann, sei es daß der Name oder der Wohnort des Abzuholenden ihn täuscht. Die jüdische Erzählung benützt den häufigen Frauennamen und zwei verschiedene aber in ihrer abgeklärten Form gleichlautende Beschäftigungen, um eine solche Verwechslung nahe zu legen. Die Ähnlichkeit, die außerdem mit dem Beinamen Magdalene entsteht, hat später erst bei den Autoritäten des babylonischen Talmuds und zwar jedenfalls nach der Zeit R. Josefs, also etwa im 4.—5. Jahrh., die Beziehung auf Jesus hervorgezogen. Damit war freilich eine ganz unmögliche Chronologie geschaffen: R. Bibi, der wie R. Josef im 4. Jahrh. wirkte, sollte noch erlebt haben, wie Maria Magdalena als Mutter Jesu zum Tode gefordert wurde und trotzdem am Leben blieb. Die älteren Fabulisten kümmern sich um solche Ungeheuerlichkeiten der Zeitrechnung nicht; die mittelalterliche Auslegung sucht, so gut es geht, um die Schwierigkeit herumzukommen, indem sie nun den Todesengel R. Bibi die Geschichte von der Maria erzählen läßt (Tosaphot zu Chagiga 4b nach En Jakob; Dalman, *Texte* S. 6* engl. 31*): Dies geschah zur Zeit des zweiten Tempels; sie war die Mutter des R. R. (Jesu) wie im Traktat Schabbat (104b) steht. Die Angabe: zur Zeit des zweiten Tempels ist dabei lediglich aus der Beziehung auf Jesus gefolgert. Der Kommentar zu Schabbat 104b (f. u. 1) berichtet, daß Rabbenu Tam (R. Jakob ben Meir in Frankreich) den Ben Stada aus chronologischen Gründen nicht mit Jesus dem Nazarener gleichsetzen wollte; so müsse man entweder annehmen, daß der Todesengel dem R. Bibi die ältere Geschichte erzählt oder daß es zwei Haarträuslerinnen des Namens Mirjam gegeben habe. Die Haarträuslerin als Mutter Jesu ist seit der Zeit des babyl. Talmuds eine feststehende Figur der jüdischen Ueberlieferung, die auch in die Toledoth Aufnahme gefunden hat (Ausgabe Wagensfeil und Fußbreich f. u. d. Literaturangaben).

Zwei andere Marien sind nicht einmal im Talmud mit der Mutter Jesu in eins gesetzt. Die eine ist Mirjam die Tochter von (Eli) Me Bezalim (Zwiebelsblatt), der wir in der Hölle begegnen (Me Bezalim ist wohl Spottname für Eli Bezaleel):

3.

pal. Chagiga 77b. (pal. Sanhedrin 23c.)

(Von zwei Frommen starb der eine vor seinem Freunde. Der Ueberlebende war darüber gekränkt, daß man seinem Freunde nur die notdürftigste Totentrauer widmete, während beim Tode eines Einnehmerjohnes alle Arbeit ruhte.) Nach einiger Zeit sah der Ueberlebende den gestorbenen Freund sich in einem wohl angelegten Garten mit Wasserquellen ergehen; aber den Sohn Maon's sah er, wie er an einem Wasserstrom die Zunge herausstreckte, ohne trinken zu können. Er sah auch Mirjam, die Tochter von (Eli) Me-Bezalim — [R. Lazarus ben Jose sagt:] sie war aufgehängt an den Enden der Brüste. [R. Jose ben Chanania (Vizepräsident unter Gamaliel um 100 n. Chr.) sagt: Der Zapfen des Höllentors] <das Höllentor> haftete in ihrem Ohr — Er frag: warum geht es ihr so? Er (der Freund?) antwortete: Weil sie fastete und es bekannt machte. [Andere sagen, weil sie einen Tag fastete und sich zwei Tage Wohlleben anrechnete] Er frag: wie lange wird sie so hängen? Er antwortete: bis Simson ben Schetach kommt. Dann wird man (die Tür) aus ihrem Ohr fortnehmen und in sein Ohr befestigen.

Der hier (nicht in der Parallelstelle) genannte R. Eliezer ben Jose ist der Galiläer, der in der Mitte des 2. Jahrhunderts dergleichen erbauliche Sachen sammelte, vortrug und aufzeichnete. Das Aufhängen an den Brüsten scheint darauf zu führen, daß sie Unzucht getrieben haben soll. Das Hauptmotiv des gegenwärtigen Berichts scheint aber doch das Höllentor im Ohr zu sein: das muß ursprünglich bedeuten, daß sie mit dem Ohr gesündigt, also nicht gehorsam war oder auf Verbotenes gehorcht hat. Ihr Nachfolger Simon ben Schetach soll dafür gestraft werden, daß er von Hezen gehört hat und sie nicht gleich austrottete; so galt vielleicht auch Mirjam zuerst als Heze. Durch die Erwähnung Simons, der Bruder der Königin Alexandra Salome (76—67 v. Chr.) gewesen sein und etwa 90 oder 80 v. Chr. gewirkt haben soll, wird ihre Lebenszeit in das zweite Jahrh. vor Christus verlegt. Jrgend eine Beziehung zu Jesus ist dabei nirgendwo zu entdecken. Gingegegen läßt sich diesmal die Herkunft der hier verwandten Vorstellung wohl angeben. Ganz denselben Kummer und denselben Trost wie dieser jüdische Fromme erlebt der ägyptische Zauberer Setne Ramuas in den demotischen Ramuas-Romanen aus der Zeit Christi (ed. Grifflth 1900). Setne hörte die Stimme einer Totenklage: ein reicher Mann ward mit allem Pomp begraben; dann ward ein Armer in einer Matte bestattet, und niemand ging mit (S. 45). In der Unterwelt zeigte ihm dann Si-Osiris, wie der Arme mit allem Pomp des Reichen ausgestattet ist, während sich in dessen Auge das Höllentor bewegt.

Noch früher, nämlich in die Zeit, da der griechisch-syrische König Antiochus Epiphanes in Jerusalem eindrang und den Tempel plünderte (170 v. Chr.), ist eine andere Maria-Mirjam aus dem Priestergeschlechte Bilga anzusetzen, um derentwillen ihr Geschlecht fortan im Tempeldienst zurückgesetzt und an die (minder ehrenvolle) Südseite des Tempels verwiesen wurde.

4.

pal. Sutta 55 d.

(Die Priesterordnung) Bilga hat für immer ihren Teil an der Südseite, wegen Mirjam, der Tochter Bilga's, welche (vom Judentum) abfiel und einen Soldaten (oder: Feldherren *σπαρτωρ*) von der griechischen Regierung heiratete, und sie ging hinein und schlug (oder: stampfte) auf die Oberfläche des Altars und sprach zu ihm: Wolf, Wolf (*λύκος*), du hast das Vermögen Israels zu grund gerichtet und ihnen doch nicht beigestanden in der Stunde der Not.

bab. Sutta 56 b.

Unsere Rabbinen haben überliefert: Mirjam, die Tochter Bilga's hat Gesetz und Ordnung gewechselt und einen Feldherrn von der griechischen Regierung geheiratet. Als die Griechen in den Tempel eindrangen, stampfte sie mit ihren Sandalen auf den Altar und sprach: Wolf, Wolf, wie lange wirfst du das Vermögen Israels zu grund richten und ihnen doch nicht beistehen in der Not? Als die Gelehrten das hörten, nahmen sie ihren Ring und verstopften ihr ihre Fenster.

Der Name ihres Gatten wird nicht genannt; aber er wird als *σπαρτωρ* (Soldat) bezeichnet. Auch jener Panthera, der dem Celsus als Verführer der Maria und als Vater Jesu bezeichnet wurde, war ein *σπαρτωρ*. Wie bei Celsus wird auch an der unter 1 angeführten Stelle des bab. Talmuds Panthera als der buhlerische Vater Jesu genannt, und ben Panthera ist so sehr die bekannte Bezeichnung Jesu, daß hierdurch ben Stada erläutert und der Name Jesu fortgelassen wird. Denn schon in der Tosefta und im pal. Talmud heißt Jesus mehrfach Jesus ben Panthera (im Midrasch Koh. r. bar Panthera) oder (in der Tosefta) Pantere. In den Toledoth ist die jüdische Ueberlieferung mit der christlichen von Joseph als dem rechtmäßigen Gemahl der Maria so verbunden, daß ein Joseph ben Panthera entweder als der rechtmäßige oder der buhlerische Gatte der Maria erscheint. Die byzantinischen Schriftsteller Johannes Damascenus (8. Jahrh.) und Epiphanius Monachus (10. Jahrh.) haben diese Figur denn auch, um sie dem Judentum zu entwenden, in der Familie Jesu untergebracht. Joh. Damascenus teilt sie der Fa-

milie der Maria, Epiphanius der Josephs zu (vgl. Krauß S. 186).

Man hat vielfach versucht, den Namen Panthera oder Pandera symbolisch oder als Entstellung zu erklären. Am glaublichsten ist noch die Annahme von Nitzsch, daß er eine Verlehrung von parthenos (Jungfrau) darstelle; viel wahrscheinlicher aber ist, daß einfach eine Persönlichkeit mit Namen Πάνθηρος, Πάνθηρος oder „Panther“ (gr. Πάνθηρ, aramaisiert panthera) gemeint ist, einem Namen, der auch sonst vorkommt. Da läge es nahe, an jenen griechischen Soldaten, den Verführer oder Gatten der obengenannten Mirjam aus dem Hause Bilga zu denken, der dann freilich, wo die Tradition das Richtige vorträgt, verloren oder zufällig nicht erwähnt, hingegen in einer andern durch die Feindschaft gegen das Christentum verwirrten Tradition erhalten geblieben wäre. Aber nachdem wir einmal auf die ägyptische Märchenwelt hingewiesen sind, wird auch für 'Pantere' hier die Lösung zu suchen sein. Pa-neter-a heißt der 'große Gott'. So wird unter anderem Osiris genannt, und Si-Osiri, Sohn des O., wäre ein Ben-Pantera¹.

Von dem Namen Stada hat man zur Zeit des Rab. Talmud und früher schon nicht mehr gewußt, ob es ein männlicher oder weiblicher sei. Die ältere Auffassung scheint die von R. Chisda (nach 250) vertretene zu sein, daß es ein Mannsname ist; die jüngere, die an die Mutter Jesu denkt, wird hierin wohl ebenso willkürlich sein wie mit ihrer Benennung des Vaters (s. u.), sie ist auch sichtlich in Verlegenheit gegenüber dem überlieferten Namen Maria und kann sich nur mit einer schlechten Worterklärung helfen, die aus der Gelehrtenschule zu Bumbeditha (in Babylon) stammt: hier kann man zugleich deutlich sehen, wie gewaltsam oder wie wenig sorgfältig das ganze Verfahren ist. Auch die Aussprache des Namens hat wahrscheinlich gewechselt; durch die Auslegung s'tath da ist für jene Zeit die Aussprache Stada gesichert; aber pal. Sanhedrin 25 eb liest man in der ersten Silbe ein o, was auf die Aussprache Sotada, d. h. auf den griechischen Namen Σωτάδης (Sotades) führt. Pal. Jebamoth hat als 3. Konsonanten ein r, so daß man stara oder sotera lesen kann. Dies sotera hat man mit owtir (soter) Heiland in Verbindung gebracht, wo dann freilich das ben nicht paßt; in stara hat man gr. ἀστέρας (aster) pers. stara Stern wiederfinden wollen und an einen Sternensohn gedacht, wie Juden Jesum gewiß nicht genannt haben werden, von der sprachlichen Gewaltthat ganz abgesehen. Am besten bleibt man bei Sotades stehen, einem Namen, der gerade auch für Aegypten (s. u.) bezeugt ist, wo er sich wahrscheinlich an ägyptische Set-Namen anlehnt. Vielleicht aber ist dieser Name nichts als ein griechischer Ersatz für den Priestertitel Setme, Setne (griech. vielleicht Σαδών Herodot II 141?), den der Vater des obengenannten Si-Osiri namens Ramuas führt. Von dem Sohne eines Stada oder Sotades wird nun gelegentlich folgendes berichtet:

5.

Tosefta Schabbath XII.

Wer (am Sabbat) auf seinem Fleische Einritzungen macht, ist nach R. Eliezer schuldig, nach den Gelehrten frei. R. Eliezer sprach zu ihnen: Hat nicht der Ben Stada nur so (seine ganze Kunst) gelernt? Sie sprachen zu ihm: Wegen Eines Narren sollen wir alle Vernünftigen zu Schaden bringen?

Pal. Schabbath 13 d.

Wer (am Sabbat) auf der Haut Einschnitte macht in form von Schriftzeichen, der ist schuldig; wer aber (nur) auf der Haut Schriftzüge zeichnet, ist frei. (Aber,) erwiederte ihnen R. Eliezer, hat nicht Ben Stada nur auf diese Weise Zaubereien aus Aegypten gebracht? Man erwiederte ihm: Wegen Eines Narren sollen wir wie viele Vernünftige zu Schaden bringen?

Bab. Schabbath 104 b.

Es ist (außerhalb der Mischna) gelehrt worden: R. Eliezer sprach zu den Gelehrten: Hat nicht der Ben Stada Zauberei von Aegypten vermittelst Einritzung an seinem Fleische gebracht? Man erwiederte ihm: Ein Narr war er, und man bringt keinen Beweis von einem Narren bei.

¹ Was mit der אכסרירא des Ben Pandera, zu der Šaman hinauffsteigen

Von seinem Schicksal hören wir:

6.

pal. Sanhedrin 25 cd.
(Jebamoth 15 d.)

Wie verfährt man mit (dem Verführer zum Götzendienste?), um ihn zu überlisten? Man läßt zwei Zeugen ihm aufslauern, im inneren Raume, und läßt ihn im äußeren Raume sitzen und zündet ihm die Lampe an, so daß sie ihn sehen und seine Stimme hören können. So <nämlich> verfuhr man mit Ben Sotada <Stara, Sotera> in Lydda und ließ zwei Gelehrten Schüler ihm aufslauern, und sie brachten ihn in das Richterhaus und feinigten ihn.

bab. Sanhedrin 67 a.

Allen übrigen in der Thora (verzeichneten) Todsünden läßt man nicht (zum Zweck der Ueberführung) aufslauern, außer dem Verführer zum Götzendienste. Wie verfährt man mit ihm? Man zündet ihm die Lampe an im inneren Raum und läßt [für ihn] Zeugen im äußeren Raum sitzen, so daß sie ihn sehen und seine Stimme hören können, während er sie nicht sieht, und jener (den er verführen wollte) spricht zu ihm: Sage mir (noch einmal) unter vier Augen, was du (vorhin) gesagt hast. <(Wenn) er (es) ihm (nun) gesagt hat, so> spricht er zu ihm: (dem Verführer): Wie sollten wir unsern Gott <Vater> im Himmel lassen und fremden Göttern dienen? Berent er (nun, so ist es) gut. Wenn er aber sagt: Es ist recht und gut so für uns, so führen ihn die Zeugen, die draußen zuhören, ins Richterhaus und feinigen ihn. So verfuhr man (auch) mit Ben Stada in Lydda und hängte ihn (dann) am Vorabend des Passah.

R. Elieser (um 100—180 n. Chr.) will das Einritzen oder Aufzeichnen von schriftähnlichen Zeichen auf der Haut für den Sabbat verbieten, da das Beispiel der Ben-Stada zeige, daß es doch ein sehr gewichtiges Schreiben sei. Die anderen Gelehrten halten aber das Verfahren des Ben-Stada für viel zu absonderlich, als daß man daraus eine allgemeine Regel ableiten dürfe. Dieser Ben-Stada kam aus Aegypten, und sein Zaubern beruhte auf der Wunderkraft der Tätowirung. Solches Einritzen ist entweder Rest eines Blutopfers, wie 3 Mos. 19²⁸; 1 Kdn. 18²⁸, oder wenn bestimmte Zeichen dargestellt werden, bedeutet es wie das Aufmalen solcher Zeichen, daß man sich einer Gottheit weihet und sich unter ihren Schutz stellt. So sagt Paulus, er trage die Stigmata (Male) Christi an seinem Leibe Gal. 6¹⁷ und sei dadurch geheilt. Allgemein üblich war die Tätowirung bei den heidnischen Syrern (Lukian de dea Syria 59). In Aegypten stand der Flüchtling, der die Stigmata eines Gottes trug, unter dessen Schutz und Eigentum (Herodot II 113). So konnte man auch hoffen, damit eines Gottes wunderbare Hilfe zu erlangen. Ist dieser Ben Stada (?) mit dem Ben Sotada in 6 eine Person und historisch, so ist er, da er von einem jüdischen Gericht überführt wird, ein Jude. Jüdische Zauberer gab es damals überall (vgl. AG. 13⁶⁻¹²); außergewöhnlich war nur seine Methode. Den Rabbinen war diese nicht nur ein Greuel, sondern auch etwas Unerhörtes, sie kannten nur dies eine Beispiel und fürchteten so leicht keine Wiederholung. Umso mehr konnte es sich um eine geschichtliche Erinnerung handeln aus einer Zeit, die vielleicht nicht allzuweit zurücklag.

Darauf führt nun auch die andere Stelle, die die Ueberführung und Bestrafung dieses Zauberers — wenn, wie angenommen, beidemal dieselbe Person gemeint ist — als Beispiel hinstellt, wie man einem Verführer aufslauern und ihn zu bestrafen habe. Die Ueberführung geschah durch zwei Gelehrten Schüler, die Bewill, als er (Targum II zu Esther 7^o) gehängt werden soll, gemeint ist (שֶׁבֶדְפָּא Tribüne; so Lebrecht, Hammagfir IX, 1869, S. 148. P. Cassel a. a. O. Anh. S. 66. Laible-Strack-Palman S. 17* 84. Dagegen Levy, Wörterbuch u. d. Targ. verbessert: Alexandria), ist dunkel.

strafung durch Steinigung (worauf dann wohl Hängung folgte); beides fand statt zu Lybba. Dieser Ort, einige Meilen südöstlich von Joppe auf der Straße nach Jerusalem gelegen (vergl. M. 9^a ff.), war nach der Zerstörung von Jerusalem wie Jamnia Sitz einer Gelehrtenschule, die namentlich am Anfang des 2. Jahrh. blühte. R. Eliezer wirkte ebendort Chagiga 8 b. Ben Stada erscheint hier nicht als Zauberer, sondern als Verführer zum Götzendienste; beides schließt sich indes nicht aus, ja die Tötowirung war ihrem Wesen nach Götzendienst, wenn das auch dem einzelnen nicht bewußt zu sein brauchte.

Daß mit dem Zauberer und Verführer Jesus gemeint soll, wie der bab. Talmud annimmt, ist in den älteren Quellen nirgends angedeutet¹; auch weiß der ältere Talmud nichts davon, daß Jesus durch Tötowirung Wunder gewirkt, noch daß er zum Götzendienste verführt habe. Wenn aber der bab. Talmud (unter 6) mitteilt, daß man ihn am Vorabend des Passah gehängt habe, so ist dabei an den Todestag Jesu gedacht, wie ihn das Joh.-Ev. voraussetzt, vergl. Sanhedrin 43 a f. u.; aber wir wissen ja ohnehin aus 1, daß der bab. Talmud Ben Stada und Ben Pandera gleichsetzt. Hingegen zeigt die jüdische Behauptung bei Celsus (Orig. gg. Cels. I 28), daß Jesus als Tagelöhner in Ägypten gewesen sei, dort ägyptische Zauberkünste gelernt habe und dann in Besitz dieser Kräfte zurückgekommen sei, wie es kam, daß dieser Ben Stada mit Ben Pandera zusammenfließen und auf Jesum gedeutet werden konnte. Celsus weiß von dem Namen Stada noch nichts; der ägyptische Aufenthalt Jesu bei ihm ist aus der Zauberei überhaupt, die in Ägypten besonders blühte, oder aus Mt. erschlossen. Anders läge die Sache, wenn Sotades und Panetera demselben ägyptischen Märchen entstammten (s. S. 54).

In der weiteren jüdischen Literatur ist der Ben Stada hinter Ben Pandera verschwunden. Im Jahre 1240 wurde in Paris gegen die Juden verhandelt, weil sie Jesum für den unehelichen Sohn der Maria und des Ben(!)-Stada erklärten. Krauß S. 14. In den uns vorliegenden Tholedoth kommt aber der Name nicht vor.

Vielleicht ist es bemerkenswert, daß nach muhammedanischem Glauben der Kampf Jesu mit dem Antichrist vor Lybba ausgelämpft werden soll, wie nach christlicher Ueberlieferung der drachentötende Ritter Georg aus Lybba stammt. Doch ist hier wahrscheinlicher an Umdeutung eines alten Drachennmythus zu denken, der in der Lokalsage der dortigen Gegend eine Rolle gespielt haben mag.

Man könnte für die Beziehung des Ben Stada auf Jesus anführen, daß dieser Zauberer immer nur mit dem Namen seines Vaters genannt und sein eigener Name, wie es scheint, sorgfältig verschwiegen wird. Aber sonst scheut sich doch weder der pal. noch der bab. Talmud, den Namen Jesu zu nennen. Ferner kommen, abgesehen von dem mit Bar zusammengesetzten Namen wie Bartimäus, Bartholomäus auch reichlich Benennungen mit Ben vor. Man sagt nicht nur Ben Sira, wo allerdings gerade Jesus zu ergänzen ist, sondern auch Ben Katin (Mischna Joma) ben Ramzar (ebda), ben Assai, ben Soma (Chagiga 14 b). Diese Bezeichnung tritt ein, wenn der Vatername charakteristischer ist als der eigene. So heißt ben Assai mit eigenem Namen Simon, ebenso wie der etwa gleichzeitige Simon ben Mannoš.

Der rechtmäßige Gatte der Maria-Stada wird in der Stelle Paphos ben Juda genannt. Was es ursprünglich für eine Verwandtnis mit ihm hatte, sieht man aus folgender Klugheitsregel, die R. Meir (um 180—160) Ehemännern vorzutragen pflegte :

7.

bab. Gittin 90 a. Tosefta Sota V.)

Es ist (außerhalb der Mischna) gelehrt worden: R. Meir pflegte zu sagen: Wie es (mancherlei) Geschmack in bezug auf Speisen gibt, so gibt es auch (mancherlei) Geschmack in bezug auf Weiber. Es gibt manch einen, dem fällt eine Fliege in den Becher: er schwenkt sie heraus und trinkt ihn (doch) nicht. Das war die Weise des

¹ Rabhenu Tam (R. Jakob ben Meir) bestreitet im Mittelalter aus chronologischen Gründen die Identität von Ben Stada mit Jesus von Nazareth; s. S. 52.

Paphos ben Juda, der vor seinem Weibe (die Tür) verschloß und dann fortging. Es gibt (auch) manch einen, dem fällt eine Fliege in den Becher, und er schwenkt ihn (rein) und trinkt ihn. So ist die Weise jedes (vernünftigen) Menschen, wo (die Frau) mit ihren Brüdern und Verwandten redet, und er läßt es zu. Endlich gibt es (wohl auch) manch einen, dem fällt eine Fliege in die Schüssel, er saugt sie auf und ißt die Schüssel (weiter). So ist die Weise eines schlechten Menschen, der sein Weib ausgehen sieht, das Haupt entblößt und auf der Straße spinnend, ihre Kleider beiderseits geschligt und sich vor den Leuten badend.

Das Weib des Paphos wird hier so wenig getadelt, wie das an zweiter Stelle genannte, das mit Brüdern und Verwandten redet. Bei der Fliege, die in den Becher fällt und dann entweder entfernt oder nicht entfernt wird, ist der Vergleichungspunkt nur darin zu suchen, daß der Mann sich vor Verführung seines Weibes wahrt oder nicht wahrt. Im zweiten Fall geschieht dies dadurch, daß der Mann nur Verkehr mit Brüdern und Verwandten in anständigen Grenzen zuläßt. Paphos tat aber noch mehr, er schloß die Tür zu, wenn er fortging: er war allzu vorsichtig, gerade wie jener, der den Becher trotz der Entfernung der Fliege doch nicht trinkt. Daß er sich ihrer enthalten habe, liegt in dem 'und ging fort' also nicht. Für sich, nach ihrem Charakter kommt die Frau überhaupt nicht in Betracht, und zu irgend einer Beziehung auf Maria, auf die außereheliche Erzeugung Jesu liegt durchaus kein Grund vor. Weil aber Paphos allerdings einen (törichtem) Verdacht auf sein Weib hatte, hat man später das Weib für verdächtig, dann für schuldig gehalten und schließlich mit der bekannten schuldigen Maria, der Haarsträuslerin, gleichgesetzt. So auch der Kommentator Raschi (R. Salomon ben Isaac † 1106) a. St.: P. b. J. war der Gatte der Mirjam, der Haarflechterin für Frauen. Wenn er aus seinem Hause auf die Straße ging, verschloß er die Tür vor ihr, damit sie mit keinem Menschen spräche, und das war ein recht unpassendes Verfahren; denn infolgedessen trat Feindschaft zwischen ihnen ein, und sie ward ihm ungetreu. In den Toledoth (Ephus Gulbreich) ist demgemäß auch Paphos b. Juda der rechtmäßige Gatte der Mirjam.

Hat sich so herausgestellt, daß alle die u. 1 im bab. Talmud genannten Personen ursprünglich keine Beziehung zu Jesus hatten, so läßt sich auch nachweisen, daß in einer Erzählung dieses Talmuds, wo der Name Jesu von Nazareth ausdrücklich genannt ist, diese Benennung erst auf späterer Bestimmung eines zuvor unbestimmten Gelehrten-schülers beruht:

8.

bab. Sanhedrin 107 b.

Unsere Rabbinen haben gelehrt: Beständig soll die Linke fortstoßen und die Rechte (wieder) heranziehen; nicht wie Elisa, der den Gehasi mit beiden Händen fortstieß, und nicht wie R. Josua ben Perachja, der Jesus <den Nazarener> mit beiden Händen fortstieß. Gehasi: vgl. 2. Kön. 5 22. 26. 37; R. Josua ben Perachja, wie so? Als König Jannai unsre Rabbinen töten ließ, ging R. Josua b. P. [und Jesus] nach Alexandria in Aegypten: Als Friede geworden war, sandte ihm

bab. Sota 47 a.

Unsere Rabbinen haben gelehrt: Beständig Elisa 2. Kön. 5 22. 26. 37;

Als König Jannai unsre Rabbinen töten ließ, verbarg den Simeon Schetach seine Schwester; R. Josua ben Perachja ging und floh nach Alexandria in Aegypten.

pal Chagiga 77 b.

Die Einwohner von Jerusalem wünschten den Juda ben Tabai als Nasi in Jerusalem einzusetzen. Aber er floh und ging nach Alexandria. Da schrieben die zu Jerusalem: Als Jerusalem der großen an Alexandria die kleine. Wie lange wohnt mein Verlobter bei euch, und ich muß sitzen und um ihn trauern? Als er nun Alexandria verließ und sich auf ein Schiff begab, sprach er: Was fehlte der Debora, der Herrin des Hauses, die uns bei sich aufgenommen hatte? Es ant-

Simeon ben Schetach Bottschaft: Von mir [Jerusalem] der heiligen Stadt an dich Alexandria in Aegypten [meiner Schwester]! mein Gatte weilt in dir, ich aber sitze vereinsamt. Da machte er (R. J. b. P.) sich auf und kam in ein gewisses Hospiz, wo man ihm große Ehre antat. Er sprach: Wie schön ist diese Herberge (aksanja *עֲוִלָּא*)! Er <Jesus> sprach zu ihm: Rabbi, sie hat (doch) schmale Augen! (nämlich die Wirtin, gleichfalls: aksanja) Er sprach zu ihm: Du Bösewicht, beschäftigst du dich mit so etwas? Er ließ 400 (Leute mit) Trompeten ausgehen und tat ihn in den Bann. Oftmals erschien er (wieder) vor ihm und bat ihn (wieder) aufzunehmen; aber er beachtete es nicht. Eines Tages war (R. Josua) gerade dabei, das 'Höre Israel' (5. Mos. 6 4) zu lesen, da kam (Jesus) in der Hoffnung, er möchte ihn annehmen. (R. Josua) gab ihm mit der Hand ein Zeichen, (ihn beim Hersagen) nicht zu stören. Da meinte er, er habe ihn ganz verstoßen, ging hin, richtete einen Ziegelfstein auf und fiel vor ihm nieder. (R. Josua) sprach: Befehre dich! (Jesus) antwortete: So bin ich von dir unterwiesen: Jeder der (selbst) sündigt und (auch) die Masse sündigen macht, hat es nicht mehr in der Hand, Buße zu thun.

Und es sprach der (betreffende) Herr (von dem die Ueberlieferung stammt): Jesus <der Nazarener> hat gezaubert und (damit) Israel (zum Götzendienste) verführt und verlockt.

Josua ben Perachja, eine der ältesten rabbinischen Autoritäten, gilt als älterer Zeitgenosse des unter 3 und auch hier genannten Simon b. Schetach, der ein Bruder der Königin Salome gewesen sein soll, die ihn nach der Parallelstelle Sota 47 a

Als Friede geworden war, sandte S. b. Sch.

Daraus schloß (R. J. b. P.) daß Friede geworden war . . . sie gelangten in jenes Hospiz man stand vor ihm auf in feiner Ehrerbietung, man that ihm große Ehre an. Da saß er und hub an zu rühmen: Wie gefällig ist diese Herberge! Er sprach zu ihm . . .

Jeden Tag erschien er vor ihm; aber er nahm ihn nicht an.

wortete einer seiner Schüler: Ihre Sehkraft war gebrochen! (R. Juda) sprach zu ihm: Du hast dich zwiefach vergangen: erstens, daß du mich verdächtigst, und dann, daß du sie betrachtest. Was habe ich davon gesagt, daß sie eine Schönheit sei? Ich habe nur an Thaten gedacht. Und er ward zornig über ihn und ging davon.

vor ihrem Gatten Alexander Jannai verbarg. Der Kampf dieses Königs mit den Pharisäern ist historisch; daß Simon b. Schetach von der Königin verborgen wurde, wird auch sonst erwähnt. Die ganze Erzählung beruht also auf richtigen Erinnerungen aus der Zeit um 100 v. Christus. Schon daraus folgt, daß Jesus hier keinen Platz hat. So hat denn auch die Parallelstelle selbst im bab. Talmud Sota 47 a den Namen Jesus nicht (wie in der ersten Stelle in der eigentlichen Erzählung die Handschriften wegen des Namens Jesus auseinandergehen), läßt vielmehr nur einen ungenannten Schüler auftreten. Der pal. Talmud nennt statt des Josua den etwas jüngeren Jehuda ben Tabai und weiß auch nur von 'einem seiner Schüler'. Uebrigens sagt die erste Stelle ausdrücklich, woher die Deutung auf Jesus stammt. Eine der Autoritäten des bab. Talmud, die diese Geschichte überliefert hat, fügt hinzu: das war Jesus; denn der hat gezaubert und Israel damit verführt; das- selbe was nach Sanhedrin 43 a und der Ueberlieferung, auf die dort verwiesen wird, der Herold vor Jesus 40 Tage lang ausrief (s. u. 14). Es ist also diese Ueberlieferung, aus der man jene Erzählung von Josua b. P. bereichert hat.

In den Toledoth (Typus Gulbreich) ist Josua ben Perachja als Lehrer Jesu beibehalten, auch in anderen Toledoth-Formen taucht er hier und da in der Geschichte Jesu auf (s. Krauß S. 6. 8. 33. 36.)

Nicht im Talmud, aber in den Toledoth (Ms. Straßburg, Wien, Jemen; Krauß S. 52, 90, 122) wird ein Ereignis mit Jesus in Verbindung gebracht, wobei ein frecher Knabe als Bastard und zugleich als Sohn einer menstruierenden Frau erkannt wird. Der talmudische Bericht, auf den die Toledoth zurückgehen, lautet folgendermaßen:

9.

Kalla 18 b. [Von einem Unverschämten sagt R. Eliezer (ben Hyrkanus): (er ist) ein Bastard, R. Josua (ben Chananja): Sohn einer Menstruierenden, R. Akiba: ein Bastard und Sohn einer Menstruierenden]. Einstmals saßen Aelteste [am Chore]; da gingen vor ihnen zwei Knaben vorüber, der eine mit bedecktem <entblößtem>, der andere mit entblößtem <bedecktem> Haupte. Von dem, dessen Haupt entblößt war, sprach R. Eliezer: ein Bastard, R. Josua sagte: Sohn einer Menstruierenden, R. Akiba sagte: ein Bastard und Sohn einer Menstruierenden. Sie sprachen zu Akiba: Wie hat dein Herz dich vermocht, über die Worte deiner Genossen hinauszugehen? Er sprach zu ihnen: Ich will es beweisen. Er ging zur Mutter des Knaben und sah <fand> sie, wie sie saß und Hülsenfrüchte auf der Straße verkaufte. Er sprach zu ihr: Meine Tochter, wenn du mir etwas sagst, wonach ich dich frage, <siehe> so bringe ich dich ins ewige Leben. Sie sprach zu ihm: Schwöre mir! Da schwur R. Akiba mit seinen Lippen und machte es ungiltig in seinem Herzen. (Dann) sprach er zu ihr: Dieser dein Sohn, welcher Art ist er? Sie sprach zu ihm: Als ich ins Brautgemach geführt ward, hatte ich meine Regel, und mein Ehegatte hielt sich von mir ferne; da ging mein Brautführer zu mir ein, und so bekam ich diesen Sohn. So ward der Knabe (zugleich) als Bastard und als Sohn einer Menstruierenden befunden. Sie sprachen: Groß ist R. Akiba, welcher seine Lehrer beschämt <des Irrtums überführt>. Zur selben Stunde sprachen sie: Gepriesen sei der Herr, der Gott Israels, der sein Geheimnis dem R. Akiba ben Joseph offenbart.

Die ganze erbauliche Geschichte ist offenbar nur erzählt und erfunden, um die rabbinische Anschauung, daß ein Bastard oder ein in der Monatsregel erzeugter Sohn ein besonders frecher werden müsse — von einem Knaben verlangte die jüdische Sitte, daß er mit bedecktem Haupt und gesenktem Angesichte an Älteren vorbeigehe —, zu belegen, und dann, um wiederum die etwas vorwitzige aber doch stets das Richtige treffende Klugheit des jungen Akiba (um 130) zu veranschaulichen, wie die Schlußwendung deutlich zeigt. An Jesus hat nicht einmal der bab. Talmud gedacht; er hätte ihn zu erwähnen kaum veräumt. Es ist späterer jüdischer Fabeler, die jeden Schmutz bei Jesus abzuladen sich freute, und dem Eifer christlicher Gelehrten, die schon im Talmud soviel Christenhaß als möglich finden wollen,

vorbehalten geblieben, auch bei dieser Erzählung an Jesus zu denken.

Noch weniger ist dies angezeigt bei einer Mischnaftelle, die manche (so De-
renbourg; auch Laible S. 81, vergl. jedoch Dalman S. 93) auf Jesus beziehen wollen:

10.

Mischna Jebamoth IV, 13: Es sprach R. Simeon ben Assai (um 130): Ich habe eine Rolle mit Genealogien in Jerusalem gefunden; darin war geschrieben: Der und der Mann ist ein Bastard von der (Ehe)frau eines Mannes.

Es ist eine unbewiesene Behauptung, daß schon im Talmud und gar in der Mischna Jesus mit bloßem: „der und der Mann“ genügend gekennzeichnet oder auch nur angedeutet sei. Der Zusammenhang zeigt vielmehr, daß es sich an dieser Stelle nur um ein Beispiel handelt, bei dem der Personennamen gleichgültig ist. Von einer „Freude“ des R. Schimon b. A., die uneheliche Geburt Jesu hier urkundlich bestätigt zu finden, ist hier gar keine Rede. Jebam IV, 14 wird gefragt: Wer ist ein Bastard? R. Akiba sagt: Alles was aus einer wegen zu naher Verwandtschaft verbotenen Ehe stammt. R. Josua mißversteht das: nur wenn man dabei vor Gericht des Todes schuldig wird. Zur Feststellung des Sprachgebrauchs führt R. Simeon b. A. die obige Ausdrucksweise einer alten Genealogie an.

Man hat auch gemeint, daß an einigen Stellen in der jüdischen Literatur Jesus unter dem Namen Bileam versteckt sei. Besonders deutlich scheint das man-
chen (z. B. Levi Chald. Bib., I 236 vergl. Krauß 267; dagegen äußert sich M. Fried-
länder, Der Antichrist 1901 S. 190 f.) an folgender Stelle:

11.

bab. Sanhedrin 106 b. Es sprach irgend ein Kezer zu R. Chanina: Hast du vielleicht gehört, wie alt Bileam geworden ist? Er antwortete: Geschrieben steht dar-
über nichts; aber da geschrieben steht (Ps. 55 24): Die Männer der Blutschulden und
des Trugs bringen es nicht zur Hälfte ihrer Tage, so ist er entweder 33 oder 34 Jahre
alt geworden. (Der Kezer) antwortete: Du hast recht geantwortet; ich sah selbst eine
Tafel Bileams, darin geschrieben stand: 33 Jahre war Bileam der Lahme, als ihn der
Räuber (Ρ ληστής) Pinehas tötete.

Jesus ist in der Tat etwa so alt geworden, obwohl im N. T. nur die An-
gabe etwa 30 Jahre alt (Lk. 3 23) und „noch nicht fünfzig“ (Joh. 8 57) vorkommt.
Die Zahl 33 ist aber doch hier ganz einfach errechnet, und das Exempel wird uns
noch dazu vorgemacht. Des Menschen Leben währet 70 Jahre, die Hälfte ist 35,
weniger als das ist 34 oder 33 Jahre. Ganz dasselbe wird später nach R. Jo-
chanan für Doeg und Ahitofel behauptet, die mehrfach mit Bileam als Hauptsün-
der zusammen genannt werden (s. u. 12). Uebrigens beruft sich der „Kezer“ auf
eine apokryphe Bileam-Schrift (der Kezer ist nicht notwendig ein Christ; eine solche
Verufung auf ein Apokryphum kann schon allein Kezerei sein); auch hier ist unter
Bileam ganz deutlich der biblische genannt; denn nach Sanhedrin 106 a war Bi-
leam an einem Fuße lahm, nach 4. Mos. 23 1: Er ging mit verrenktem Fuß. Auf
den historischen Bileam deutet auch die Erwähnung seines Mörders Pinehas.
Daran ändert auch nichts das unerklärte Wort lista'ah, das, wenn es Räuber (oder
Philister) bedeutete, auf Pilatus ebensowenig paßt, wie auf Pinehas.

Ebenso ist der alttestamentliche Bileam gemeint, wenn es in der Mischna heißt:

12.

Mischna Sanhedrin X, 2: 3 Könige und 4 Privatleute haben keinen Teil an der
zukünftigen Welt: 3 Könige: Jerobeam, Ahab, Manasse; ... 4 Privatleute: Bileam,
Doeg, Ahitofel, Gehazi.

Bileam ist hier doch ebenso zu nehmen wie die drei Edlen und die drei
Verräter, die bab. Berakhot 18 a (s. u.) durchaus in ihrer historischen Umgebung
genannt werden. Allerdings ist Bileam kein Jude, aber Doeg ist es auch nicht,
sondern gehört dem verfluchten Edom an. In diesen drei „Privatleuten“ Jünger
Jesu zu sehen, ist reine Willkür. Anders liegt die Sache bei der rabbinischen

Auslegung der Weissagung Bileams. Hier scheint es in der Tat, als ob Bileam auf das Auftreten Jesu hingewiesen haben solle. Die Rabbinen haben nämlich die Worte 4. Mos. 23¹⁰: Nicht ein Mensch ist Gott, daß er lüge,

Noch ein Menschenkind, daß ihn etwas gereue;

Sollte er etwas ankündigen und nicht ausführen?

u. a. auch in dieser Weise abgetrennt und interpretiert

(Einer sagt:) „Nicht ein Mensch, Gott bin ich“, der lügt;

„Ein Menschensohn“, es wird ihn gereuen

Er wird etwas ankündigen und nicht ausführen.

So heißt es:

13.

pal. Taanith 65 b. Es spricht R. Abbah (aus Cäsarea; ein Freund und Kenner älterer Auslegung im 2. Jahrh.) Wenn zu dir ein Mensch spricht: „Gott bin ich“, so lügt er, „ein Menschensohn bin ich“, so wird er es am Ende bereuen, „ich werde aufsteigen zum Himmel“, der spricht es und kann es nicht ausführen.

Ausführlicher ist die Auslegung, die das Sammelwerk Jalkut Schimeoni (aus dem 13. Jahrh.) aus dem Midrasch Zelamdenu (zwischen 4. und 9. Jahrh.) aufgenommen hat:

13 a.

Jalkut Schimeoni zu 4. Mos. 23⁷ (nach Midrasch Zelamde·u.) (Zu Sprüche Sal. 27¹⁴: Der seinen Freund mit lauter Stimme lobt.) Wie laut war Bileams Stimme?

R. Jochanan sagte: Sechzig Meilen (reichte die Stimme Bileams). R. Josua ben Levi sagte: Siebenzig Völker hörten die Stimme Bileams. R. Elieser ha-Kappar sagt: Es legte Gott Kraft in seine Stimme, und so reichte er von einem Ende der Welt zum andern, dieweil er ausschaute und sah die Völker, die der Sonne und dem Mond und den Sternen und dem Holz und dem Stein dienten; und er schaute und sah, daß ein Mensch, eines Weibes Sohn, in Zukunft auftreten sollte, der da versuchte, sich selbst zum Gott zu machen und alle Welt verführen sollte. Er legte also Kraft in seine Stimme, daß ihn alle Völker der Welt hörten. Und so sprach er: Sehet zu, daß ihr nicht in die Irre geht hinter jenem Menschen her, von dem es heißt: Gott (ist) nicht ein Mensch, daß er lüge; und wenn er sagt, er sei ein Gott, so ist er ein Lügner und er steht im Begriff, in die Irre zu gehen und zu sagen, daß er hingehet und kommen wird zu bestimmter Zeit; von ihm gilt, er sagt und tut es nicht. Siehe, was geschrieben steht: er hub an seinen Spruch und sagte: Wehe, wer wird leben, wenn er (sich zum) Gott setzt. (4. Mos. 24¹² eigentl.: Wer wird leben, wenn Gott solches setzt d. h. verhängt.) Bileam wollte sagen: Weh wer wird leben von dem Volke, welches auf jenen Mann hört, der sich selbst zum Gott macht.

Vgl. zur Ausnützung von 4. Mos. 24¹² noch: bab. Sanhedrin 106 a: „Wehe dem der lebt vom Segen (sim) Gottes“. Es spricht Resch Lakisch: Weh dem, der sich am Leben erhält vom A m e n (dem) Gottes. R. Jochanan hat gesagt: Weh dem Volk, das zu jener Zeit gefunden wird, wo der Heilige seinen Kindern Erlösung schafft (also nach der richtigen Deutung der Buchstaben auf sim, Walten Gottes). Wer wagt es, sein Kleid zwischen einen Löwen und eine Löwin zu werfen, zur Zeit, wenn sie sich begatten?

Die Gestalt, die in der Jalkut-Stelle gezeichnet wird, könnte wohl der historische Christus oder der Christus der Kirche sein sollen. Es kann damit aber auch eine Erscheinung wie Simon Magus oder der Antichrist gemeint sein, der „Weltverführer“, durch den der „Abfall“ kommt, der sich erhebt über alles was Gott heißt und sich selbst als Gott hinstellt, voll Zeichen und Wundern der Lüge für die Verlorenen, die der Lüge glauben; der dann hinweggerafft wird (vergl. 2. Thess. 2¹⁻¹² wo es auch B. 1 heißt: Niemand lasse sich auf irgend eine Weise betrügen).

Das Wort 4. Mos. 24¹² und seine Deutung durch Resch Lakisch hat der berühmte jüdische Ausleger Raschi auf Bileam selbst bezogen, der sich selbst Leben verschaffte (d. h. Leben, Ansehen, Ehre verschaffte) mit dem Namen Gottes (indem er sich Gott nannte), indem er sich selbst zu Gott machte. Andere (nehmen eine

allgemeine Deutung an): Weh den Menschenkindern, welche sich Leben verschaffen und ergötzen in dieser Welt und das Joch des Gesetzes vom Halse nehmen und sich mästen. — An Christus und eine Selbsterweckung vom Tode (man könnte dabei an die Verheißungen samaritanischer Götzen wie Menander erinnern) haben diese Ausleger und wohl auch Resch Lakisch nicht gedacht.

Am deutlichsten scheint R. Abbahu auf Jesus zu zielen, indem er die Bezeichnung 'Menschensohn' aus 4. Mos. 23¹⁰ aufnimmt und mit 'Gott' in Parallele setzt. Er könnte dies direkt aus dem Munde von Christen haben (Dalman, Worte Jesu S. 208); doch kann er den Ausdruck auch an Dan. 7¹³ geschöpft haben, wo freilich das aramäische barnasch steht. So klar wie Dalman denkt, ist die Stelle doch nicht: Warum soll es ein Unrecht und zu bereuen sein, wenn Jesus sich 'Menschensohn' nennt, zumal wenn R. Abbahu dabei nicht an Dan. 7¹³ gedacht hätte. Die Jalkuterklärung gibt 'Menschensohn' offenbar mit: 'ein Mensch, Sohn eines Weibes' wieder und stellt dies natürlich in Gegensatz zum Gottsein.

Indes ist die Erklärung, die R. Abbahu gibt, die einzige der beigebrachten Talmudstellen, die man mit Recht als verhüllte Anspielung auf Christus betrachten kann. Dies umsomehr, als auch der Jude bei Celsus sagt, Jesus habe sich zum Gott gemacht; von hier aus wird es auch nahe gelegt, die Stelle aus Jelamdenu auf Christus zu beziehen.

Der Vorwurf, der in den vorhergehenden Stellen auftaucht, einer habe sich selbst zum Gott gemacht, ist sonst nicht gegen Jesus erhoben worden. Die nachfolgenden Stellen, in denen nunmehr ausdrücklich von Jesus die Rede ist, werden uns in Verbindung mit dem, was wir aus den Umdeutungen der babylonischen Gelehrten entnehmen konnten, zeigen, was man zur Zeit des babylonischen Talmuds und seiner Autoritäten für Vorwürfe gegen Jesus erhob und welches Urteil man insolge dessen über ihn gefällt hat. Dies, nicht so sehr eine wirkliche Kunde über das Leben Jesu, ist die wertvolle Erkenntnis, um derentwillen solche Stellen unsere Aufmerksamkeit erfordern.

14.

bab. Sanhedrin 43 a.

Vor (dem Verurteilten) ging der Herold einher (wenn er zur Steinigung geführt wurde), eher aber nicht. Es ist aber doch gelehrt worden: Am Vorabend des Passah <am Vorabend des Sabbats und am Vorabend des Passah> hängten sie Jesus <den Nazarener>, und der Herold ging vor ihm her 40 Tage (und rief): <Jesus der Nazarener> geht hin, daß er gesteinigt werde, weil er Zauberei getrieben und Israel verführt und verlockt hat. Jeder der einen Reinigungsgrund für ihn weiß, soll kommen und ihn mitteilen; aber sie fanden keinen Reinigungsgrund für ihn und so hängten sie ihn am Vorabend des Passah (am Vorabend des Sabbats und am Vorabend des Passahs). Ulla hat gesagt: Kann man ihn <Jesus den Nazarener> überhaupt zu denen rechnen, für die sich eine freisprechende Wendung erwarten ließ? Er war doch ein Verführer, und (selbst) der Barmherzige hat gesagt (5. Mos. 13 a): Du sollst ihn nicht verschonen noch ihn verbergen. (Allerdings), aber bei Jesus liegt die Sache insofern anders, als er der Regierung nahe stand.

Unsere Rabbinen haben gelehrt: Fünf Schüler hatte Jesus: Matthai, Nafi, Nezer, Buni und Toda. Als sie den Matthai brachten, sprach er zu ihnen: Soll Matthai getötet werden? es steht doch geschrieben (Ps. 42, 3): Ich Matthai (= wann?) werde kommen und Gottes Angesicht sehen. Sie antworteten: Ja doch, Matthai soll getötet werden, denn es steht geschrieben (Ps. 41 a): Matthai (= wann) wird sterben und sein Name vergehen. Sie brachten den Nafi: Er sprach zu ihnen: Soll Nafi getötet werden; es steht doch geschrieben (2. Mos. 23 v): Den Nafi (= unschuldigen) und gerechten sollst du nicht töten. Ja doch (hieß es), Nafi soll getötet werden, denn es steht geschrieben (Ps. 10, 8): Im Geheimen soll Nafi getötet werden (= mordet er den unschuldigen). Sie brachten den Nezer: Er sprach: Soll Nezer getötet werden? es steht doch geschrieben (Jes. 11 v): Und Nezer (ein Schöfbling) wird von seinen Wur-

zeln sprossen. Sie sprachen zu ihm: Ja doch, Nezer soll getötet werden; denn es steht geschrieben (Jes. 14 19): Und du wirst aus deinem Grabe geworfen, wie ein verachteter Nezer (Schöfpling). Sie brachten den Buni. Er sprach: Soll Buni getötet werden? es steht doch geschrieben (2. Mos. 4 22): Buni (b'ni mein Sohn) mein Erstgeborener, Israel. Sie sprachen zu ihm: Ja doch, Buni soll getötet werden, denn es steht geschrieben (2. Mos. 4 22): Siehe, ich töte deinen Bun(i) (deinen Sohn), deinen Erstgeborenen. Sie brachten den Toda. Er sprach: Soll Toda sterben? Es steht doch geschrieben (Ps. 100 1): Ein Psalm für Toda (zum Danken): Sie sprachen zu ihm: Er soll getötet werden, denn es steht geschrieben (Ps. 50 22): Wer Toda (Dank) opfert, der preiset mich¹.

Die Notiz, Jesus sei am Vorabend des Passah gehängt worden, ist uns schon unter 6 aus Sanhebrin 67 a vorgekommen; diese Stelle war abhängig von der pal. Sanh. 25 cd. par. verzeichneten Tradition, wo von den Stada die Rede ist. Der bab. Talmud bezog dies auf Jesum und benutzte eine Kunde, die letztlich wohl aus dem Joh.-Ev. stammt, um den genaueren Termin festzustellen. Der Ausruf des Herolds, der auch Sanhebr. 107 b als zusammenfassendes Urteil über Jesu Verhalten im Munde einer älteren Autorität vorkommt (s. u. 8), wird im letzten Grunde auf das Urteil R. Eliezer's über Ben Stada (s. u. 5) zurückgehen, das auf Jesus übertragen wurde. Für den bab. Talmud also ist Jesus Zauberer, der Israel durch Zauberei verführt hat. Damit wird seine Wundertätigkeit anerkannt und noch nicht einmal auf Beelzebul (denn man kann auch im Namen Gottes zaubern), sondern eher auf einen Mißbrauch des Gottesnamens zurückgeführt.

Um dies recht deutlich festzustellen, ward erzählt, vierzig Tage habe man nach einem Reinigungszeugen gesucht und keinen gefunden. Die vierzig Tage sind die bekannte runde Zahl, die schon im N. T. und auch im Leben Jesu eine Rolle spielt. Dies Verfahren ist späteren Rabbinen selbst allzuunwahrscheinlich vorgekommen: R. Ulla dachte an Rücksichtnahme auf die Regierung, der Jesus nahe gestanden haben sollte.

Man wird diesen Ausdruck im Talmud zunächst auf die römische Regierung zu beziehen haben. Bekanntlich hat die spätere christliche Auffassung dem Pilatus ein sehr freundliches Verhalten Jesus gegenüber zugeschrieben, so daß zuletzt Pilatus gar ein christlicher Heiliger ward, während die Hauptschuld an Jesu Hinrichtung den Juden zufiel. Andererseits hat man — und das wird hier noch eher in Betracht kommen — den Kaiser Liberius sehr aufgebracht wider Pilatus und die Juden sein lassen, daß sie Jesum ungerechter Weise getötet hatten; so mag sich bei den Juden die Meinung gebildet haben, daß die römische Regierung wirklich auf Jesu Seite stand und zwar dann natürlich nicht wegen seiner Unschuld, sondern aus Parteilichkeit und persönlichen Rücksichten. Aber die spätere jüdische Darstellung des Lebens Jesu weist für die Deutung dieses Ausdrucks nach einer ganz anderen Richtung; die Toledoth kennen eine jüdische Königin Helene, die aus der einzigen Königin der Juden Alexandra Salome (s. o.) und der zum Judentum übergetretenen Königin von Abiabene Helena zusammengelassen und durch Vermischung mit Helena, der Mutter des Kaisers Constantian, zur Christenfreundin geworden sein wird. Diese soll Jesus in der Tat zunächst durch seine Zaubereien für sich gewonnen haben, bis er später auch von ihr entlarvt wurde. Vielleicht haben wir hier die älteste Spur dieser Legendenbildung, deren Entstehung uns im übrigen nicht mehr ganz durchsichtig ist².

¹ Hierzu ist neuerdings zu vergleichen das Bruchstück einer aramäischen Fassung der Toledoth Jeschu, in der Kuppelkammer der Synagoge zu Kairo gefunden von Schächter in Oxford, abgedruckt bei Krauß S. 143 f., besprochen von Wischoff ebda. S. 86:

Man kam zu Toda. Er sprach zu ihm (lies: ihnen): So spricht David: Ein Psalm [für Toda; sie sprachen zu ihm] usw.

² Daß man an Jesu Abstammung an Davids Hause gedacht hätte, ist nicht wahrscheinlich.

Das ist um so wahrscheinlicher, als die nunmehr im Talmud erzählte Hinrichtung der Jünger Jesu alsbald auch in den Toledoth nachklingt, nur daß die hier genannten Namen und die damit verbundenen Schriftstellen dort von dem Zauberer Jesus für sich in Anspruch genommen werden, dagegen hat das Fragment aus Rairo die ältere Fassung. Der bab. Talmud ist wie dies der Meinung, daß mit Jesus fünf Schüler ergriffen und hingerichtet wurden.

Es ist möglich, daß die mit ihren Namen verbundenen Wortspiele schon ohne Rücksicht auf Jünger Jesu nur mit Beziehung auf vorhandene jüdische Personenamen gebildet sind; daß man sie dann, weil Matthai jedenfalls ein Jünger Jesu war, auf Christen bezog, es können auch umgekehrt Namen von Judenthristen, die den Rabbinen bekannt waren, zu den Wortspielen Anlaß gegeben haben. Auch in diesem Falle kann man nicht verlangen, daß wir diese Namen noch als Namen von Christen nachweisen können. Matthai = Matthäus wird ja wohl der Apostel und Evangelist sein sollen; bei Naki kann man an Nikodemus denken, dessen jüdischer Name wörtlich so gedeutet haben könnte; auf Lukas zu raten ist jedenfalls bloße Spielerei, Buni soll nach einigen auch Nikodemus sein; nach bab. Taanith 20 a gab es einen reichen Juden, Buni, mit seinem griechischen Namen Nikodemus geheiß, der den Festpilgern Wasser verschaffte, auf dessen Gebet Gott Regen und Sonnenschein sandte: freilich zeigt eben diese Geschichte, daß der Talmud ihn als frommen Juden und nicht als Christen kannte; in Mezer vermutet man Anspielung auf die Bezeichnung Nazarener; Loda soll Thaddai = Thaddäus sein. Wie man sieht, sind die Beziehungen nicht alle einleuchtend, es bleibt doch möglich, daß ursprünglich bekannte jüdische Namen zu den Wortspielen Anlaß gegeben haben und daß die Beziehung aufs Christentum erst später hereingetragen wurde.

Sehr viel wertvoller ist für uns eine traditionelle Schriftanwendung, die der bab. Talmud zweimal mitteilt:

15.

bab. Sanhedrin 103 a.

R. Chisda hat im Namen des R. Jeremia bar Abba gesagt: Was heißt das, was geschrieben steht (Ps. 91 10): 'Kein Unheil wird dir widerfahren und keine Plage zu deiner Hütte sich nahen? . . . 'Kein Unheil wird dir begegnen' d. h. nicht werden böse Träume und lästerne Gedanken dich schrecken, und keine Plage wird zu deiner Hütte sich nahen! d. h. du wirfst keinen Sohn oder Schüler haben, der seine Speise öffentlich verbrennt, wie Jesus der Nazarener.

bab. Beraithot 18 a.

Als unsre Rabbinen sich vom Hause Rab Chisdas verabschiedeten — einige sagen vom Hause des Samuel ben Nachmani — sprachen sie zu ihm (Ps. 144 14): 'Unsere Fürsten (oder nach rabbinischer Deutung: unsere Gelehrten s. Dalman, vgl. Uebersetzung S. 85*) beladen' Rab und Samuel — einige sagen R. Jochanan und R. Eliezer — (erklären dies Wort verschieden); der eine sagt: Unsere Fürsten im Gesetz und beladen mit Gesetzeserfüllungen; der andere sagt: Unsere Fürsten im Gesetz und in Gesetzeserfüllungen und beladen mit Züchtigungen (Jes. 53 8). 'Kein Bruch' d. h. nicht sei unsre Gesellschaft, wie die Gesellschaft Sauls, von dem Doëg der Edomiter ausging. 'Und kein Ausgang' d. h. nicht sei unsre Gesellschaft wie die Gesellschaft Davids, von dem Achitophel ausging. 'Und kein Geschrei' nicht sei unsre Gesellschaft wie die Gesellschaft des Elisa, von dem Gehazi ausging. 'Auf unsern Gassen' d. h. daß wir keinen Sohn oder Schüler haben, der seine Speise öffentlich verbrennt wie <Jesus> der Nazarener.

Die Tradition geht zunächst auf R. Chisda oder seine Zeit, also auf die zweite Hälfte des dritten Jahrhunderts zurück. Die sprichwörtliche Redensart: „Jesus hat seine (zu kochende) Speise öffentlich verbrannt“ muß aber viel älter sein, hat sie doch auch R. Chisda schon empfangen. Das Tadelnde in dieser Redensart, die nach den Wörterbüchern Kezerei und Götzendienst andeutet (Sabile S. 50), muß in der Hervorhebung der Öffentlichkeit liegen, denn sie wird bei Gelegenheit des Wortes „in den Gassen“ erwähnt. Ferner muß darin ein Abfall, eine Verleugnung enthalten sein, wie die parallelen Namen zeigen. Endlich sagt die Redensart selbst: Jesus hat das, womit man ihn genährt hatte, was ihn hätte weiter ernähren sollen, verbrannt oder auch nur anbrennen lassen, so daß jedermann es sah oder den Geruch spürte. Also wird der Vorwurf wohl besagen: Jesus hat die rabbinische Lehre, mit der er aufgezogen war, die er hätte pflegen, die ihm hätte zum Leben helfen sollen, verdorben, unbrauchbar gemacht oder angegriffen und geschmähzt, und das vor aller Augen, so daß sie in üblen Geruch bei allen kam. Diese Charakteristik trifft wörtlich zu und stellt also die beste Erinnerung des bab. Talmud an Jesus dar. Die Rabbinen haben ihm seine Auflösung und Schmähung der pharisäischen Schriftgelehrsamkeit nicht vergessen und Jesum darob auch in die Hölle versetzt.

16.

bab. Gittin 56 b 57 a.

Onkelos, Sohn des Kalonikos, Schwestersohn des Titus, wollte Proselyt (des Judentums) werden. Er ging hin und ließ den Titus durch Beschwörung (aus der Unterwelt) heraufkommen. Er sprach zu ihm: Wer ist angesehen in jener Welt? (Titus) antwortete: Israel! — Soll man sich ihnen also anschließen? Er antwortete: Ihrer Worte (Gebote) sind viel, und du vermagst sie nicht zu halten; gehe hin und befehle sie in dieser Welt, und du wirst zum Haupte werden. Denn es steht geschrieben: (Klagel. 1 a): Ihre Widersacher sind zum Haupte geworden d. h. jeder der Israel bedrängt, wird zum Haupte gemacht. Er fragte: Worin besteht dieses Mannes (= dein) Gericht? Er antwortete: In dem was er (= ich) selbst für sich bestimmt hat: Jeden Tag sammelt man seine Asche und richtet ihn, und sie verbrennen ihn und verstreuen (seine Asche) auf sieben Meere (vgl. 56 b: Als Titus starb, befahl er den Seinen, sie sollten ihn verbrennen und seine Asche auf sieben Meere verstreuen, damit ihn der Judengott nicht finden und richten könne). Er ging hin und ließ den Bileam durch Beschwörung heraufkommen. Er fragte ihn: Wer ist in jener Welt angesehen? Er antwortete: Israel. — Soll man sich also ihnen anschließen? Er antwortete: Nicht suche ihr Heil und ihr Bestes alle Tage! Er fragte: Worin besteht dieses Mannes (dein) Gericht? Er antwortete: In siedendem Samenerguß (weil er Israel zur Unzucht verführt hat). Er ging hin und ließ Jesus durch Beschwörung heraufkommen. Er fragte ihn: Wer ist in jener Welt angesehen? Er antwortete: Israel! — Soll man sich ihnen anschließen? (Jesus) antwortete: Ihr Bestes suche und ihr Unheil suche nicht. Jeder der sie anrührt, ist wie der, der seinen Augapfel anrührt! Er fragte: Worin besteht dieses Mannes (dein) Gericht? Er antwortete: In siedendem Kot, denn der Herr (Rab Ucha bar Ulla?) hat gesagt: Jeder der die Worte der Gelehrten verspottet, wird gerichtet in siedendem Kot (vgl. Erubin 21 b im Namen des Rab Ucha bar Ulla: Aus Pred. 12 12 folgt: wer über die Worte der Gelehrten spottet, wird durch siedenden Kot gerichtet).

Komm und siehe, was für ein Unterschied ist zwischen den Abtrünnigen Israels und den Propheten der Weltvölker!

Hier haben wir eine treffliche Bestätigung unserer obigen Auslegung; wir lernen weiter noch, daß man ihm immer noch den israelitischen Patriotismus zutraute, den auch der abtrünnige Jude nicht verleugnet. Bileam und Titus raten, das Judentum zu befehlen, Jesus tritt auch in der Hölle noch für die Ehre seines Volkes ein. So hat in Wirklichkeit der große Gesetzesbekämpfer Paulus „verbannt“

sein wollen von Christus weg um des Heiles seines Volkes willen.

Der siedende Rot ist nicht erst von Juden für Jesus erfunden, auch nicht erst aus Pred. 12.15 (viel Lesen ermüdet den Leib)¹ oder Ps. 40. (Grubin 19 a) erschlossen worden, sondern ist ein Strafmittel, das in der Hölle der griechischen Mytiker (so in Aristophanes' Fröschen, Lufians wahrer Geschichte II 30) und in der frühchristlichen Petrusapokalypse sowie in späteren christlichen Apokalypsen öfter wiederkehrt. Die Kunst, mit Beschwörungen die Unterwelt zu befragen, wird allerdings auch im N. T., aber auch bei den Griechen durch Odysseus und sehr ausgiebig durch die Zauberer des ägyptischen Märchens ausgeübt: Er sprach eine geschriebene Beschwörungsformel über den Toten, er ließ ihn auferstehen; er sprach eine Formel über ihn, er ließ ihn alles erzählen, was mit ihm geschehen war (Griffith S. 27).

Von Jesus selbst sind auch die älteren Autoritäten, von denen eine zuverlässige Tradition in größerem Umfang im Talmud aufgenommen ist, zu weit (etwa 100 Jahre und darüber) entfernt, als daß sie historische Kunde, die mehr als einen allgemeinen Eindruck wiedergibt, vermitteln könnten. Wohl aber werden sie mit Judenthristen zusammengekommen sein, und so können sie uns von dieser ältesten Form des Christentums und so mittelbar auch von Jesus vielleicht noch einige Kunde geben. In der Tat werden solche Berührungen von einigen der früheren Rabbinen, nämlich aus der Zeit R. Eliesers und R. Ismaels (100—130), ja noch von R. Josua ben Levi (um 250) berichtet. Ja, wir lernen durch die Rabbinen noch einen Judenthristen persönlich nach Namen, Aufenthalt, Tätigkeit und Auffassung Christi und des Christentums kennen, Jakob von Kephars-Samma. Das erste, was von ihm berichtet wird, ist seine Heiltätigkeit. Er ist, wie auch die Juden ihm zutrauen, imstande, einen Schlangenbiß auf den Namen Jesu ben Pandera, d. h. in seinem Sinne und Geist und unter Nennung seines Namens zu heilen.

17.

Pal. Schabath 14 d. (Ab. zara 40 d.) Tosefta Chullin II 23).

Ein Vorkommnis mit R. Elieser, dem Sohne Damas, den eine Schlange biß, und es kam Jakob von Kephars-Samma, ihn im Sinne Jesu <ben> Pandera zu heilen <er sprach zu ihm: ich gebiete dir im Namen Jesu ben Pandera>; aber R. Ismael ließ es nicht zu. Er sprach zu ihm: Ich bringe Beweise bei, daß er mich heilen darf. Aber er hatte noch nicht Zeit gefunden, seine Beweise beizubringen, da starb der Sohn Damas. Da sprach R. Ismael: Heil dir, Sohn Damas, daß du in Frieden aus der Welt gegangen bist, ohne den Jaun, den die Gelehrten aufgerichtet haben, zu durchbre-

Bab. Aboda zara 27 b.

Ein Vorkommnis mit Ben Dama dem Schwestersohn des R. Ismael, den eine Schlange biß, und es kam <ein Keger> Jakob von <Kephars> Sefhanja ihn zu heilen;

aber R. Ismael ließ es nicht zu. Er (Ben Dama) sprach zu R. Ismael: Mein Bruder laß es zu, daß ich von ihm geheilt werde; ich bringe Beweis bei aus dem Gesetze, daß es ihm erlaubt ist. Aber er hatte noch nicht Zeit gefunden, seine Worte zu vollenden, da ging seine Seele (von ihm) aus, und er starb. Es rief R. Ismael über ihn aus: Heil dir, Sohn Damas, daß dein

Kohélet rabba zu (Pred. Sal.) 1 s.

. . . Kephars Sefhanja, um ihn im Sinne von Jesus ben Pandera zu heilen.

Darüber freute sich R. Ismael und sprach

¹ Eine Erörterung hierüber auch in den mittelalterlichen Tosafot f. Dalmann vgl. Uebersetzung S. 39*.

chen; denn es steht geschrieben: Pred. Sal. 10 a: Und wer den Zaun durchbricht, den beißt die Schlange. Aber hat ihn nicht eine Schlange gebissen? Aber (der Vers will sagen:) Daß ihn nicht eine Schlange für die zukünftige Welt beißt. Und was hätte er anführen können? (3. Mos. 18 a:) daß der Mensch es tue und darin lebe.

Leib rein geblieben ist und deine Seele in Reinheit ausgegangen ist und hast die Worte der Gelehrten nicht übertreten; denn sie haben gesagt (Pred. Sal. 10 a): Und wer den Zaun durchbricht, den beißt die Schlange.

Es hätte ihn noch eine Schlange gebissen.

Wie man sieht, ist es von vorneherein nichts Ungewöhnliches, daß ein Jude sich durch einen Christen auf den Namen Jesu heilen läßt, auch sind die Rabbinen geteilter Meinung, ob man es verbieten soll. Der Nefte, R. Eliezer ben Dama glaubt es aus der Schrift als erlaubt beweisen zu können. R. Ismael meint, es liege darin eine seelengefährliche Befleckung, schlimmer als ein Schlangenbiß. Aber vielleicht handelt es sich für ihn um das Erlaubt- oder Verbotensein von Beschwörungen überhaupt, nicht bloß der im Namen Jesu. Auf jeden Fall liegt hier ein gegnerisches Zeugnis für die Geschichtlichkeit der frühchristlichen Heilätigkeit vor, die freilich hier schon in Gefahr ist, auf eine bloße Beschwörung herabzusinken, insofern auf den Glauben des zu Heilenden überhaupt nicht Bedacht genommen wird.

Vielleicht nur eine Dublette ist die Erzählung von Josua ben Levi, die also ins 3. Jahrh. zu setzen wäre; an die Person dieses erzählungsfrohen Lehrers knüpften sich überhaupt viele derartige Geschichten (Jung S. 148). Hier geschieht die Heilung wirklich und zwar im Sinne Jesu, aber sie wird hier direkt Beschwörung genannt und geschieht nach Koh. 1. durch Hersagen von Bibelversen wie etwa 2. Mos. 15^{aa}. Es könnte dies eine Vermischung zweier verschiedener Methoden in praxi oder in der Erzählung sein. Die ältere Quelle hat freilich: nach dem Wort des R. R. Auch hier könnte wie in der vorhergehenden Stelle, das Verbotene in der Beschwörung als solcher und nicht gerade in der Heranziehung des Namens Jesu liegen.

18.

Pal. Schabbath 14 d. Pal. Aboda zara
40 d.

Der Enkel (des R. Josua ben Levi) hatte sich verschluckt; es kam ein Mensch <einer> und besprach ihn im Namen Jesu <ben> Pandera, und er bekam wieder Luft. Als er herausging, sprach er (= R. Josua) zu ihm: Welche Formel hast du über ihn gebraucht? <Was hast du über ihn gesprochen?> Er antwortete: nach dem Wort eines gewissen. Er (R. Josua) erwiderte ihm <erwiderte>: Es wäre ihm besser, daß <Wie (gut) wäre es ihm, wenn> er tot wäre und (hätte) so (etwas) nicht (erlebt). Und es geschah ihm so (der Enkel starb). „wie ein eilfertiges Wort, das ausgeht von einem Herrscher“ (Pred. Sal. 10 a).

Kohelet rabba zu (Pred. Sal.) 10 a.

Der Enkel des Josua ben Levi hatte sich verschluckt; er ging und holte einen von den Leuten des Bar-Pandera, um das Verschluckte wieder herauszubringen.

Er (R. Josua) sprach zu ihm:

Was hast du über ihn gesprochen? Er antwortete: Den und den Vers, einen nach dem andern (?)¹. (R. Josua) erwiderte: Es wäre ihm besser, wenn er ihn begraben hätte, als daß er einen solchen Vers über ihn gesprochen. Und es geschah ihm so „wie ein eilfertiges Wort, das ausgeht von einem Herrscher“.

¹ Dalman S. 88*: nach Weise eines gewissen Menschen (?).

Auf die gesetzliche Art des Christentums, wie es das Judentum jenes Jakob im Anfang des 2. Jahrhunderts vertritt, läßt folgendes Erlebnis R. Eliesers einen Blick tun:

19.

bab. Aboda fara 16 b 17 a.

Unsere Rabbinen haben gelehrt: Als R. Elieser <der Große> auf (den Verdacht der) Ketzerei (hin) ergriffen wurde, führten sie ihn zum Richtplatz (gradus), um (ihn) zu richten. Der Statthalter (ἡγεμὼν) sprach zu ihm: Ein Greis wie du beschäftigt sich mit diesen nichtigen Dingen? Er sprach zu ihm: Getreu (waltet) über mir der Richter. Da der Statthalter glaubte, daß er das in Bezug auf ihn sage — er hatte es aber nur in Bezug auf seinen Vater im Himmel gesagt —, so sprach er zu ihm: Da ich dir zuverlässig erscheine, so bist du entlassen (dimissus) und freigesprochen. Als er nach Haus gegangen war, kamen seine Schüler zu ihm, um ihn zu trösten, aber er nahm ihren Trost nicht an. Es sprach zu ihm R. Akiba: Rabbi, erlaube mir, dir ein Wort zu sagen von dem, was du mich gelehrt hast. Er sprach zu ihm: Redel! Sprach (R. Akiba) zu ihm: Rabbi, vielleicht, daß Ketzerei an dich gekommen ist, und es war dir wohlgefallig, und zur Strafe dafür bist du auf Ketzerei hin ergriffen worden. (R. Elieser) antwortete: Akiba, du erinnerst mich: einmal ging ich auf der oberen Straße von Sepphoris und fand einen von den Schülern Jesu des Nazareners: Jakob von Kephars-Sekhanja war sein Name. Er sprach zu mir: Es steht geschrieben in eurem Gesetz (5. Mos. 23 19): Du sollst nicht Buhlerlohn (in das Haus deines Gottes) bringen. Darf man aber davon einen Abort für den Hohenpriester errichten? Darauf erwiderte ich ihm nichts. Er sprach zu mir: So hat mich Jesus der Nazarener belehrt (Micha 1 7): Vom Buhlerlohn ist es genommen, zum Buhlerlohn solls wieder kommen; vom Ort des Schmutzes kommts, zum Ort des

Kohelet rabba zu (Pred. Sal.) 1 a.

Eine Geschichte, die R. Elieser wiederfuhr, der wegen Ketzerei ergriffen wurde; der Statthalter nahm ihn und brachte ihn aufs Tribunal (βῆμα), um ihn zu richten. Er sprach zu ihm: ein so bedeutender Mann wie du beschäftigt sich mit diesen unbedeutenden Dingen? Er sprach zu ihm: Getreu (waltet) über mir der Richter. (Der Statthalter) glaubte, daß er dies feinetwegen sagte; er aber hatte es nur im Gedanken an den Himmel gesagt. Nachdem ich dir so zuverlässig erschienen bin, so bin ich auch zu vertrauensvoller Meinung geneigt und will sagen: Es ist möglich (oder Frage): Ist es möglich, daß diese (eure) Sitzungen sich versehentlich in so unbedeutende Dinge verloren haben; du bist entlassen (dimissus) und frei. Als R. Elieser vom Tribunal entlassen war, grämte er sich darüber, daß er [unter dem Gesichtspunkt der Ketzerei] wegen Ketzerei ergriffen war. Es kamen seine Schüler zu ihm, um ihn zu trösten, aber er nahm's nicht an. Es kam R. Akiba zu ihm und sprach zu ihm: Rabbi, vielleicht hat einer von den Ketzern vor dir etwas gesprochen, und es war dir angenehm. Er sprach zu ihm: Beim Himmel! Du erinnerst mich. Einmal ging ich die Straße (strada) von Sepphoris hinauf; da kam ein Mann zu mir, Jakob von Kephars-Sekhanja war sein Name, und sagte mir ein Wort im Namen Jesu ben Pandera, und dies Wort gefiel mir; es lautete so: Geschrieben steht in eurem Gesetz (5. Mos. 23 19): Du sollst nicht den Lohn einer Buhlerin noch den Preis eines Hundes (in das Haus deines Gottes) bringen. Was ist's also mit diesem? Ich antwortete: Sie sind gebunden (verboten). Er sprach zu mir: Sie sind verboten

Tosefta
Chullin II, 24.

Jesu ben Pan-
tere

Schmukes frommts <kehrts zurück>. Dieses Wort gefiel mir, und deshalb bin auf Keherei hin ergriffen worden, und (mit Recht; denn) ich habe übertreten, was im Gesetz geschrieben steht (Sprüche Sal. 5 a): 'Laß deinen Weg ferne von ihr sein' d. h. von der Keherei 'und nahe dich nicht der Tür ihres Hauses' d. h. der Obrigkeit¹.

als Opfer, aber nicht zur Vernichtung. Ich frug: Was soll denn mit ihnen geschehen. Er sprach: Man kann daraus Bäder und Aborte errichten. Ich sprach zu ihm: Du hast wohl geredet; es war mir die Vorschrift (die solchen Beifall verbietet) im Augenblick nicht gegenwärtig. Als er sah, daß ich seinen Worten zustimmte, sprach er zu mir: Also sprach Ben Pandera: Vom Unrat kommen sie herein, zum Unrat gehen sie heraus, wie gesagt ist (Micha 1 v): Von Zuhlerlohn ist's genommen, zum Zuhlerlohn soll's wieder kommen; sie sollen Aborte für das Publikum (darans) errichten. Das gefiel mir, und deswegen bin ich im Verdacht der Keherei verhaftet und nicht nur das; ich habe auch übertreten, was im Gesetz geschrieben steht (Spr. Sal. 5 a): Laß deinen Weg fern von ihr sein... das ist die Keherei... Und an den folgen soll R. Elieser gestorben sein.

R. Elieser muß, vielleicht zur Zeit, da er wegen Rechthaberei und Widerspenstigkeit von den Rabbinen in den Bann getan war, einmal bei der römischen Behörde in Verdacht gekommen sein, ein Christ zu sein. Die Christenverfolgung unter Trajan (98—117) erstreckte sich auch über Syrien und Palästina; in Jerusalem soll 107 Symeon gekreuzigt sein. Das Kränkende für R. Elieser lag nicht so sehr in der Verhaftung, als in der bloßen Vermutung, er könne ein Christ sein. Nach der Regel: womit einer gesündigt, damit wird er gestraft, brachte sein Schüler, der berühmte R. Akiba, das Geständnis aus ihm heraus, daß er einmal an dem Ausspruch eines Christen Gefallen gehabt habe. Auf der oberen Straße zu Sephoris, der Stadt auf dem Berge nahe Nazareth, hatte ihm jener Jakob ein Problem aus dem bei den Rabbinen so beliebten Kapitel 'rein und unrein' vorgelegt, das R. Elieser nicht sofort lösen konnte, wofür Jakob aber eine Lösung wußte, die er auf Jesus zurückführte und die R. Elieser wohl gefiel. Sie war allerdings auch ganz im Geist der Rabbinen, wie das ganze Thema: Zuhlerlohn darf sonst nicht als Opfergabe in den Tempel kommen; aber ein Abort für den Hohepriester (wenn er im Tempel zu wohnen hatte) darf daraus bezahlt werden.

Jesus hat in der Tat einmal derbwickig vom Abort, dem Reinigungsort² geredet, der alle Speisen reinigt: daraus, daß nichts, was auf den Abort kommt, levitisch unrein ist, hatte er gefolgert, daß es auch nicht vorher, wenn es in den Menschen eingeht, unrein sein kann (Mc. 7. 19). Dies ist eine Frage, die fürs praktische Leben von höchster Bedeutung war: was Jakob hier vorbringt, ist eine rabbinische Subtilität ohne praktisches Interesse für das Volk: es ist nicht wahrschein-

¹ Im Fragment von Rairo: Es antwortete Elieser dem Hegemon. Und er sprach zu Josua ben Pesrachja: Ich fand] einen von den Jüngern Jesu. Er sprach zu mir: [So belehr]te mich Jesus der Frevler: Vom Hurenlohn sollst du nicht [herein] bringen, um einen Abort zu machen (f. Bischoff bei Krauß S. 86).

lich, daß Jesus darauf eingegangen ist. Das hindert aber nicht, daß ein Wort wie Jakob es mitteilt, als Herrnwort bei den Judenchristen jener Zeit umging und, im Kampfe mit den Rabbinen, als Trumpf verwendet wurde; es mag sich dies „Herrnwort“ wie so oft, auf Grund des echten Wortes gebildet haben.

Sehr bezeichnend ist der Vorgang aber für das damalige Judentum in der nächsten Heimat Jesu. Man sieht, wie jüdisch gesetlich es geworden war und wie es die christliche Freiheit nur in kleinlichen Kunstgriffen auszuüben verstand; aber trotzdem waren sie durch den Namen Jesu, der sich wider die Rabbinen empört hatte, von den übrigen Juden wie durch eine tiefe Kluft geschieden.

Uebrigens scheint es auch unter den damaligen Christen unlautere Gestalten gegeben zu haben, die dem ‚Evangelium‘ wahrlich keinen guten Namen bei den Juden machen konnten.

20.

Schabbath 116 a b.

Imma Salome, das Weib des R. Elieser, Schwester des Rabban Gamaliel hatte in ihrer Nachbarschaft einen gewissen Philosophen (Bischof?), der in dem Rufe stand, daß er keine Befleckung annehme. Sie wollte sich über ihn lustig machen; sie brachte ihm (daher) eine goldene Lampe, trat vor ihn hin und sprach zu ihm: Ich möchte, daß man mir Anteil gebe am weiblichen Familiengut. Der Philosoph sagte ihnen: so teilet! Sie erwiderte: Es steht nun aber <oder: im Gesez> geschrieben: Wo ein Sohn ist, soll die Tochter nicht erben. Er sprach: Vom Tage, da ihr aus eurem Lande in die Fremde gingt, ist das Gesez Mosfs aufgehoben und das Evangelium gegeben, und darin steht geschrieben: Der Sohn und die Tochter sollen zusammen erben. Am folgenden Morgen brachte er (Rabban Gamaliel) ihm einen lybischen Esel. Er (der Philosoph) sprach zu ihnen: Ich habe (jetzt auch) das Ende des Evangeliums eingesehen, und darin steht geschrieben: Ich Evangelium bin nicht gekommen, vom Geseze Mosfs wegzutun, sondern hinzuzutun [zum Geseze Mosfs] bin ich gekommen, und (im Geseze) steht geschrieben: Wo ein Sohn ist, soll die Tochter nicht erben. Sie sprach zu ihm: Laß doch dein Licht leuchten gleich der Lampe! Er (Rabban Gamaliel) aber sprach: Gekommen ist der Esel und hat auf die Lampe getreten.

Der „Philosoph“ ist kein Jude, da er von „eurem Land“ redet, sondern ein Heidenchrist und wohl in der „Fremde“ außerhalb Palästinas. Er ist nicht als Richter zu denken, da er nicht eingreift, sondern nur eine theoretische Entscheidung gibt. Er ist vielmehr ein Ratgeber in Gewissenssachen; wahrscheinlich ist statt Philosoph vielmehr ‚Episkop(a) Bischof‘ zu lesen. Da es sich nicht um einen Judenchristen handelt, so ist bei dem Evangelium nicht an das Hebr.-Ev. zu denken; es wird überhaupt kein Evangelium gegeben haben, worin der Satz: ‚Sohn und Tochter sollen zusammen erben‘ steht; es müßte denn vom gleichmäßigen Erben des Gottesreiches in einer christlichen Schrift etwas gestanden haben. Aber der Bischof ist ja überhaupt nicht zuverlässig; der goldene Leuchter hat ihn mehr lesen lassen als geschrieben stand. So sagt er auch nur zu seiner Entschuldigung, daß der Spruch von der Erfüllung des Gesezes am Ende des Evangeliums stehe. Dies Wort ist eine Uebertragung dessen, was Jesus Mt. 5:17 von sich sagt, auf das ‚Evangelium‘ als das neue Gesez.

R. Elieser ist wieder der berühmte, den wir schon vorhin zu seinem Unglück und zu seiner bitteren Betrübnis mit Christen verkehren sahen, seine Gattin und sein Schwager Gamaliel II, das Haupt des Judentums zu seiner Zeit (etwa 90—110) geben sich alle Mühe, keinen Gefallen am Evangelium zu finden. Als ihr Wohnsitz ist wohl Jamnia zu denken, eine Stadt an der Küste Palästinas, die wohl die Juden als die ihre ansahen (Philo leg. ad Cajum § 30), die aber von Haus aus eine heidenische also „fremde“ war. Ihre Absicht oder die Absicht dieser Erzählung ist nicht nur, den christlichen Bischof lächerlich zu machen, sondern auch das Evangelium. So nannte R. Jochanan das Evangelium: ‚awon-gillajon Freveltafel, R. Meir: awen-gillajon Unglückstafel‘; ‚awon-gillajon ist auch an unserer Stelle statt Evangelion

geschrieben. So finden sich auch in ihren Aussagen vor dem Bischof zwei Karikaturen von Evangelienworten: Imma Salome sagt: Laß doch dein Licht leuchten gleich dem Leuchter, mit Anspielung auf Mt. 5, 15 f. Besonders böshaft aber ist Rabban Gamaliel, denn er macht aus dem Scheffel, hebr.: chomer, der nach Jesus nicht über die Lampe kommen soll, einen Esel chamor, der auf das Licht tritt.

Derartige Verzerrung und Verkehrung der evangelischen Erzählung, die man nicht lesen wollte und zu lesen verbot, ist neben dem vielfach übernommenen talmudischen Stoff auch der Hauptinhalt der späteren Toledoth, wie sie seit dem frühesten bis zum spätesten Mittelalter von Juden verfaßt und gelesen wurden.

Fassen wir zusammen, was der Talmud und die verwandte jüdische Literatur über Jesus sagt, so ist zunächst festzustellen, daß die Mischna nichts von ihm erwähnt. Das ist bei einem Rechtslobes wohl erklärlich, aber doch bemerkenswert, zumal da die Autoritäten der Mischna nachweislich mit dem Christentum in Berührung gekommen sind. In deren Augen ist, nach der Tosefta und dem pal. Talmud, das Christentum eine Kunst wunderbarer Heilung, die u. a. auch Beschwörung, aber jedenfalls nicht Zauberei genannt wird, und eine kezerische Auslegung des Gesetzes. Demgemäß ist auch den späteren Rabbinen noch Jesus ein Wundertäter und einer, der die Lehre der Rabbinen öffentlich herabgesetzt und verspottet hat.

Ganz anders wird die Auffassung, wo das Judentum mit dem Heidenchristentum in Berührung kommt; es ist nur natürlich, daß es dann das Gegenbild des heidenchristlichen *θεός και σωτήρ* (Gott und Heiland) und des Jungfrauensohnes wird. So kommt es, daß die Auffassung, wie sie Celsus und wie sie der babylon. Talmud wiedergiebt, sich ungefähr entsprechen. Aus dem Wundertäter wird der heidnische Zauberer, der mit den Stada in eins gesetzt wird; Christus wird der, der sich selbst zum Gott macht; er ist der Bastardsohn der Maria. Daß die Christen unterdeß auch Maria Magdalena fälschlich zur großen Sünderin gemacht hatten, war auch verhängnisvoll für das Bild der Maria Mgabbla, die nunmehr zum Sammelpunkt aller verdächtigen Frauenspersonen im Talmud wurde.

Im ganzen muß man billigerweise sagen, daß Jesus im Talmud nichts anderes ist, als das, natürlich durch den jüdischen Widerwillen verzerrte, Spiegelbild der jüden- oder heidenchristlichen Christusbilder der Kirche. Daß sich das Judentum mit besonderem Haß oder Eifer der Gestalt Christi angenommen hätte, läßt sich nicht einmal sagen; man merkt deutlich die Nachwirkung des rabbinischen Prinzips, sich möglichst der Beschäftigung mit kezerischen Menschen, Büchern und Gedanken zu enthalten. Die Toledoth sind nur in den niederen Kreisen des Judentums beliebt gewesen.

Ein Gewinn für die Kenntnis der Geschichte Jesus ist vom Talmud nicht zu erhoffen, und auch der rätselhafte Name Panthera, der so früh und so sicher auftritt, und sich sowohl in der älteren wie in der jüngeren Strömung der jüdischen Darstellung findet, so daß ihn sogar die christlichen Schriftsteller irgendwie in der Verwandtschaft Jesu unterbringen müssen, hat seine romanhafte Herkunft verraten. Da die viel älteren Quellen des Nt.-Ev., die Genealogien bei Mt. und Lk., die älter sind als diese, da auch die Juden zur Zeit des Joh.-Ev. (nach 64) als den wirklichen Vater Jesu nur Joseph kennen, da der Vorwurf der unehelichen Geburt überhaupt erst als Gegenbild der Behauptung der jungfräulichen Geburt auftritt, so ist nicht daran zu denken, daß das Judentum uns etwa den wahren Namen von Jesu Vater erhalten hätte, zumal der Jude bei Celsus selbst bezeugt, Jesus sei irgendwo außerhalb des öffentlichen Lebens gezeugt und in der Dunkelheit geboren; wie hätten da die Juden den Vater Jesu überhaupt feststellen können!

Ein wirklicher Gewinn ist die Bekanntschaft, die wir mit Jakob von Kepharsethanja machen; wir lernen hier das spätere Judentum in scharfer Beleuchtung und in seiner ganzen Eigenart kennen.

V.

Petrus-evangelium.

(A. Stülden).

Ausgaben: Erste, 3. L. noch fehlerhafte Ausgabe von U. Bouriant, Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire, T. IX fasc. 1. Paris, Sept. 1892, S. 137—147. — Erste deutsche Ausgabe: A. Harnack, SBM 1892, erweitert und mit einer ausführlichen Abhandlung versehen: LU IX 2, Epz. 1893. 1893. — Genaue Wiedergabe der Handschrift: A. Lods in Mémoires etc. (f. o.), T. IX fasc. 3. Paris 1893, (Heliogravüre) und D. v. Gebhardt, Das Evang. und die Apok. des Petrus . . . im Lichtdruck. Epz. 1893. — Uebersichtliche synoptische Tabelle (Septuaginta, P^{te} und die 4 kan. Ev.): H. v. Schubert, Das Petrus-evangelium, Berl. 1893 (Ergänzungsheft zu dem größeren Werk, f. u.). — Text bezw. Uebersetzung auch in den meisten der folgenden Abhandlungen; außerdem in G. Nestle, Novi Testamenti gr. supplementum, Epz. 1896, S. 68—72; G. Preuschen, Antilegomena, Gießen 1901, S. 14—18 und 114—118; G. Klostermann in Kleine Texte für theol. Vorlesungen, hrsg. von H. Viehmann: Apocrypha I. Bonn 1903.

Lit.: A. Harnack, f. o.; dazu ThLZ 1894, Sp. 9 ff. Gesch. d. altchr. Lit. II 1 (f. Register). — L. h. Zehn, Das Evgl. des Petrus, Erl. u. Epz. 1893. (Abdruck aus NZ 1893, 2 u. 3); J. Runge, D. neuaufgef. Bruchstück des sog. P^{te}, Epz. 1893, und NzbTh II S. 583 ff. III S. 58 ff.; H. v. Soden, ZThR III 1893, S. 52—92; R. Mancho, ProtRZtg 1893 Nr. 6—9; D. Wölter, Petrus-evang. oder Aegypterevangelium? Lzb. 1893; H. v. Schubert, Die Komposition des pseudopetr. Evangelienfragm., Berl. 1893; Ehrhard S. 127 ff.; Stodt, NZ XIII, 4. S. 276—314). — A. Lods, L'évangile et l'apoc. de Pierre, Paris 1893. — J. A. Robinson und M. R. H. James, The Gospel according to Peter etc., Lond. 1892. — Dazu eine Fülle von Artikeln in Literaturzeitsungen und Zeitschriften. —

Die Ueberlieferung. Eine direkte Erwähnung des P^{te} findet sich bei Serapion von Antiochien (190/1—211/2; Euf. h. e. VI 12), Origenes (in Mt. X 17), Eusebius (h. e. III 3, 2. 25, 26), Hieronymus (de vir. ill. 1), Theodoret (haer. fab. comp. II 2) und Gelasius, Decr. de libris rec. — Eusebius berichtet nur, daß das nach Petrus genannte Evangelium unecht und von keinem kirchlichen Schriftsteller als Autorität benutzt sei; Hieronymus und das Decretum Gelasii begnügen sich, wohl nur auf Grund der Angaben des Eusebius, mit der bloßen Verwerfung; Theodoret bringt nichts als die sehr zweifelhafte Notiz, daß die Nazäer das 'Evangelium nach Petrus' in Gebrauch hatten. Wertvoller sind die Nachrichten des Serapion und des Origenes. Der letztere sagt a. a. O.: „Die Brüder Jesu sollen nach einigen, die sich damit auf eine Ueberlieferung des sogenannten Evangeliums nach Petrus oder des Buches des Jakobus stützen, Söhne Josephs von einer ersten Frau sein, die vor Maria mit ihm zusammenlebte“. Aus dem Bestreben, Jesus als einzigen Sohn der Maria hinzustellen, darf man schließen, daß dies Evangelium auch die Erzählung von der Jungfrauengeburt enthielt. — Von Serapion hat eine besondere Schrift über das P^{te}, ein Sendschreiben an die Gemeinde zu Rhossus, dem Eusebius noch vorgelegen, der — nach einer nur den Worten des Serapion selber entnommenen Einleitung — a. a. O. § 3—6 die folgende Stelle daraus mitteilt¹: 3. „Denn wir, liebe Brüder, nehmen Petrus sowohl wie die übrigen Apostel auf wie Christum; das aber, was unter ihrem Namen gefälscht ist, lehnen wir als Sachverständige ab, da wir wissen, daß wir derartiges nicht überkommen haben. 4. Ich nämlich lebte, als ich bei euch war, in der Vorstellung, daß die Gesamtheit am rechten Glauben hänge, und sagte, ohne das von ihnen unter dem Namen des Pe-

¹ Vgl. Zehn, GR II S. 744 ff. J. Runge NzbTh II S. 603 f. III S. 58 ff. — Zur Erläuterung außerdem vor allem Zehn, GR. I S. 177 ff. Harnack I, S. 11, LU IX 2 S. 4 f.

trus vorgelegte Evangelium durchzugehen: 'Wenn dies allein es ist, was euch anscheinend Mißmut bereitet, so soll es gelesen werden'. Jetzt aber, da ich aus dem, was man mir mitgeteilt hat, erfahren habe, daß es eine Ketzerei war, in der sich ihr Sinn versteckte, will ich mich beeilen, wieder zu euch zu kommen; erwartet mich daher, liebe Brüder, in Bälde. — 5. Wir aber¹, liebe Brüder, da wir begriffen, zu welcher Sette Marcianus gehörte, — und wie er sich selbst widersprach, nicht wissend, was er redete, werdet ihr erfahren aus dem, was ich an euch schrieb — 6. wir konnten uns nämlich von anderen, die eben dies Evangelium in Gebrauch haben, d. h. von den Nachfolgern derer, die es einführten, die wir Doketen nennen (denn die meisten Gedanken gehören der Lehre jener Leute an) — von ihnen konnten wir's entleihen und durchgehen und finden, daß das Meiste der rechten Lehre des Heilands entspricht, einiges aber (an Geboten) hinzugefügt ist, was wir auch für euch unten angeschlossen haben".

Das Verständnis dieser Ausführungen ist nicht in allen Punkten gesichert. Aber fest steht jedenfalls, daß das PG dem Serapion bei seinem ersten Besuch in Rhossus noch nicht bekannt war; daß ein Teil der Gemeinde unter Führung eines Marcianus ihm in einer gewissen Verstimmung, die doch wohl auf vorangegangene Mißhelligkeiten in der Gemeinde deutet, das Petrus-evangelium vorlegte; daß er in gutem Zutrauen, aber etwas voreilig, die Lektüre des Buches gestattete; daß er dann später, als er von der häretischen Neigung jener Gemeindeglieder hörte, sich das Buch von Doketen verschaffte, doketische Züge und Zusätze zu den Geboten des Herrn (also wohl Enkratitischen) darin fand und nun seine Zustimmung zurückzog. Zweifel dagegen herrscht vor allem darüber, ob mit den § 4 erwähnten Worten des Serapion („so soll es gelesen werden“) die Privatlektüre des PG freigegeben (Z a h n) oder der gottesdienstliche Gebrauch desselben (K u n z e) oder dessen Fortsetzung (H a r n a c k, v. S o d e n u. a.) angeordnet sei. Zu der Auffassung Z a h n's scheint vor allem die Form des Entscheides: ἀναγνώσεσθαι nicht zu passen; das bedeutet doch nicht nur eine Erlaubnis, sondern eine Art bischöflicher Verfügung; daß aber eine solche die Privatlektüre des PG gewissermaßen zur Pflicht machte, wird man nicht für wahrscheinlich halten können. Auch Serapions Entschuldigung wäre weniger gewunden ausgefallen, wenn es sich nicht um eine für den Bischof höchst peinliche, für die Gemeinde höchst wichtige Frage, um eine Gemeindefache gehandelt hätte. — Andererseits wird man sich kaum vorstellen können, daß, wie H a r n a c k meint, das PG schon eine Zeit lang im Gebrauch der Gemeinde gewesen sei, dort aber kurz vorher Anstoß erregt habe und dann von Serapion zuerst in seiner Geltung bestätigt, später verworfen sei. Denn bei solcher Sachlage wäre es undenkbar, daß die Gegner des PG sich des Bischofs apodiktische Entscheidung hätten gefallen lassen, ohne ihre Gegengründe vorzubringen. Dogmatische Bedenken, wie Serapion sie nachher hatte, können unmöglich schon bei seiner Anwesenheit laut geworden sein (vgl. § 4). Die beste Lösung scheint danach die von K u n z e ange deutete zu sein: das PG ist erst kurz vor dem Besuch des Serapion, wohl durch Marcianus, nach Rhossus gebracht; ein erster Versuch, es in den Gemeindegottesdienst einzuführen, ist auf den — wohl nicht durch dogmatischen Anstoß, sondern etwa durch konservatives Festhalten an der bisherigen Gewohnheit veranlaßt — Widerstand eines Teiles der Gemeinde gestoßen; die Anrufung des Bischofs hat dann, da ihn ein flüchtiger Einblick befriedigte, den erwähnten Erfolg gehabt. — Ueberzeugt man sich von der Richtigkeit dieser Auffassung, oder jedenfalls von der Unrichtigkeit der von H a r n a c k vorgebrachten, so fällt damit das einzige Zeugnis, aus dem man bisher schloß, daß das PG von irgend einer Gemeinde der Großkirche als Leseschrift im Gottesdienste benutzt sei. Vielmehr weist uns § 6 des Schreibens des Serapion in häretische Kreise: Serapion hat das ihm bis dahin unbekannte Buch bei antiochenischen Doketen gefunden und zugleich vernommen, daß diese ihr Evangelium schon von anderen überkommen haben (Z a h n,

¹ Der Text ist im Folgenden nicht ganz gesichert. Da aber für die vorliegende Frage wenig darauf ankommt, gebe ich ihn ohne Varianten.

§. 74, denkt an die antiochenische Schule Valentins, aus der Cassian es in die neue Sekte der Doketen und Enkratiten eingeführt habe; mehr als Vermutung ist das freilich nicht).

Daß Serapion selber und seine nähere Umgebung in Syrien das aller Wahrscheinlichkeit nach in Syrien entstandene PE nicht kannte, ist jedenfalls ein Beweis dafür, daß von einer weiten Verbreitung und einer fast kanonischen Geltung des PE gegen Ende des zweiten Jhdts. nicht geredet werden darf. Daß er es nur bei Doketen fand, macht auch eine Entstehung in doketischen oder verwandten Kreisen mindestens wahrscheinlich, zumal wenn man daneben hält, daß er es mit ziemlicher Bestimmtheit nur etwa eine Generation zurückdatirt. Daß er endlich das Meiste „der rechten Lehre des Heilands“ entsprechend findet, deutet — wenn es nicht nur zur Entschuldigung seines anfänglichen Irrtums vorgebracht wird — darauf hin, daß es sich um einen gemäßigten, nicht mit starken Farben aufgetragenen Doketismus handelt.

Das ist das Ergebnis, auf das uns die Tradition in ihrem ersten einwandfreien Zeugnis für die Existenz eines PE führt.

Der Inhalt und Charakter des wiederaufgefundenen Stückes rechtfertigt diese Tradition. Das Wesentlichste darüber ist bereits Apokr. S. 28 f. bemerkt. Daß das PE jünger ist als unsere vier kanonischen Evangelien, ergibt sich schon bei einer bloßen Nebeneinanderstellung der einzelnen Erzählungen¹: überall ist die Form im PE die am weitesten ausgebildete bzw. verbildete; wenn z. B. schon Matthäus und Johannes der Figur des Pilatus etwas mehr Sympathie entgegenbringen als Marcus, so wird hier Pilatus ganz entlastet; der Antijudaismus des Johannes wird von PE bei weitem übertrumpft; Nebenfiguren wie Joseph von Arimathia werden in den Vordergrund geschoben, die Worte des Schächers vergrößert, die apologetische Erzählung von der Grabeswache noch apologetischer gemacht; der Moment der Auferstehung, von den übrigen Evangelisten übergangen, von Matthäus zuerst scheu angedeutet, wird mit breiten Pinselstrichen ausgemalt. Dazu kommt die gesteigerte Lust am Wunderbaren: der Stein des Grabes rollt von selber fort; der Auferstandene und seine Begleiter haben riesengroße Gestalten, das Kreuz wandelt und redet: alles Dinge, die, auch wenn man den nicht ganz einwandfreien Ausführungen *Sto c's*² folgend einen Einfluß jüdisch-rabbinischer Literatur annimmt, zweifellos gegenüber den evangelischen Berichten das Sekundäre geben. Zum Ueberflus beweist endlich, neben dem Sprachgebrauch (*ἡ κυριακή* = der Sonntag!), die vollkommene Gleichgültigkeit gegen die konkreten Geschichtsangaben, gegen Orts- und Personennamen (vgl. Apokr. S. 28), die Unklarheit in der Schilderung der Situationen usw., aufs deutlichste, wie fern der Verfasser den Ereignissen steht. (Die einzelnen Belege hierfür s. in den Bemerkungen zu den einzelnen Versen.)

Daß aber sämtliche Evangelien, auch das vierte, nicht nur zeitlich vorgegangen sind, sondern daß sie selber dem Verfasser vorgelegen haben und von ihm benutzt sind, wird seit v. Schuberts Nachweisen fast allseitig zugestanden. (Die Aufstellungen v. Sodens und Manots sind dadurch wohl endgiltig abgetan.) Abgesehen von wörtlichen Entlehnungen ist schon die Sprache, die aus dem Sprachgut aller vier Evangelisten gemischt ist, ein Beweis dafür (z. B. in der zweifellos aus Mc. geflossenen Erzählung von den Frauen am Grabe s. f. johanneische Ausdrücke, s. lukanisches Gut u. s. w.). Diese Erscheinung wäre unerklärlich, wenn dem Verfasser nicht die aufgezeichneten Evangelien, sondern nur ihre Traditionskreise bekannt wären. Dieselbe Mischung zeigt sich in der Auswahl des Stoffes: Da ist 10 ff. in einen an Johannes angelehnten Aufriß 11 die Rede des reuigen Schächers nach *21* eingefügt und die johanneische Erzählung vom Brechen der Beine damit zusammengezwängt; an die matthäische Geschichte von der Grabeswache wird ohne den

¹ Vgl. vor allem A. Sabatier, *L'évangile de Pierre et les évangiles canoniques*. Paris 1893.

von Matthäus vorgenommenen Ausgleich der Bericht des Mc. von den Frauen am Grabe angeschlossen u. dgl. m.

Allerdings ist der Verfasser kein Abschreiber; er durfte es auch nicht sein; denn er schrieb ja nicht eine Evangelienharmonie, sondern ein neues Evangelium, in dem Petrus selber über das Leben Jesu berichtet: Dann mußte aber dies Evangelium auf der einen Seite mit den älteren Evangelien Hand in Hand gehen, auf der andern sich durch Ergänzungen, Abweichungen und Korrekturen von ihnen abheben und dadurch seine Existenzberechtigung nachweisen. Aber weiter, auch abgesehen von dieser Nötigung zur Selbständigkeit, muß der Verfasser, wenn er überhaupt ein solches Werk unternahm, mit der Darstellung der übrigen Evangelien nicht ganz zufrieden gewesen sein; sie entsprachen augenscheinlich nicht der Sachlage, wie er sie ansah, und nicht den Bedürfnissen, für die er oder seine Umgebung sie brauchte. Darum ist er an die Arbeit gegangen; so erscheint es nur natürlich, daß er die Anschauungen und Interessen (das Wort „Tendenz“ wird man besser vermeiden) seiner Gegenwart hineinspielen läßt in die Zeit, von der er unter dem Namen des Petrus berichtet: So haben, neben der Freude an der Ausmalung und sagenhaften Bereicherung der Stoffe und neben der absichtsvollen Selbständigkeit gegenüber den Evangelien, auch eben diese Bedürfnisse seiner Zeit oder Umgebung zu Änderungen, Auslassungen, Umdeutungen und Steigerungen seiner Vorlagen geführt, wie wiederum namentlich v. Sch ubert nachgewiesen hat. (Ueber diese Interessen s. Apokr. S. 29 und unten in den Bemerkungen zu den einzelnen Versen.)

Daß alles sind nicht mühselig konstruierte Erklärungsversuche für einen anders leichter erklärbaren Tatbestand, sondern Erwägungen, die sich von selber an die Hand geben. Die Frage kann nur sein, ob dem Verfasser außer den vier Evangelien und außer dem, was er zweifellos aus seinem Eigenen hinzugetan hat, noch anderes Material zu Gebote stand, und, wenn das der Fall ist, ob es auf eigene Ueberlieferung oder auf andere schriftliche Quellen zurückgeht. Im ersten Falle steigt natürlich der Wert des PG, und seine Entstehung muß zurückverlegt werden in eine Zeit, „wo der Strom der Ueberlieferung noch frei flutete“; aber auch im zweiten Falle könnte uns wertvolles Gut hier erhalten sein, nur daß freilich das Urteil darüber erschwert ist, solange man den Charakter und die Vertrauenswürdigkeit der betreffenden Quelle nicht kennt.

Spuren eigener Ueberlieferung glaubt namentlich Harnack, der für 1–5. 22–26 eine Erklärung wie die oben gegebene für zulässig und ausreichend zu halten scheint (II S. 654), in 6–27. 27 ff. neben dem aus bloßen „Reminiscenzen“ beigebrachten Stoff der kanonischen Evangelien zu finden. Dahin gehören nach ihm vor allem einzelne Züge der Leidensgeschichte, die er „in ihrer Kürze und Einfachheit höchst wertvoll“ nennt, und die Schilderung des Verhaltens der Jünger nach Jesu Tode. (Dagegen kann Harnack für seine These nicht den Schluß des Fragments anführen, da er nach ihm nicht aus Ueberlieferung, sondern aus der Marcusquelle stammt.) Jene Schilderung klingt allerdings nicht unwahrscheinlich, und wenn sie sich auch ohne Schwierigkeit teils aus der Sachlage, teils aus Anklängen in den Evangelien ableiten läßt (s. u. zu der Stelle), so ist doch die Annahme, daß dem Verfasser hier ein uns unbekannter Bericht vorgelegen hat, wenn auch nicht nötig, so doch nicht kurzer Hand abzuweisen. Ob aber, auch wenn man sich für diese Annahme entscheiden zu müssen glaubt, an „eigene gute Ueberlieferung“ oder an eine schriftliche Vorlage zu denken sei, deren Wert für uns undurchschaubar wäre, muß vorläufig eine offene Frage bleiben. — Die Leidensgeschichte aber zeichnet sich, abgesehen von dem doletischen Vers 10 vgl. 10 und dem noch näher zu erörternden Vers 6 f. vor der der kanonischen Evangelien wesentlich durch ihre Kürztheit aus und hat doch aus allen vier Evangelien Elemente übernommen und unklar mit einander und mit eigenen wertlosen Zutaten vermischt. Besondere Tradition wird man doch im Ernst weder in 14 noch 16, noch in 18. 22. 23 finden wollen! Höchstens kann man es als möglich ansehen, daß die Weissagungen des A. T. den unverkennbaren Einfluß, den sie auf diese Erzählung gehabt haben, bereits vor der Zeit des Verfassers

geübt haben mögen; daß es sich also insofern hier z. T. schon um überkommenes Gut handeln mag, — nur daß dies nicht einer Ueberlieferung, sondern einer Konstruktion seinen Ursprung verdanken würde. In welcher Form aber dem Verfasser dieses Material zugeflossen sei, mündlich oder schriftlich, würde dabei gleichfalls dunkel bleiben.

Etwas festeren Boden für diese Quellenfrage gewinnen wir aber m. G. durch den vielerörterten Vers 16 f. des Fragments:

Sie aber nahmen den Herrn und stießen ihn im Lauf und sprachen: 'Nicht uns schleifen den Sohn Gottes, da wir ihn in unsere Gewalt bekommen haben'. Und sie bekleideten ihn mit Purpur und setzten ihn auf einen Richterstuhl und sprachen: 'Nicht gerecht, du König von Israel.' — Dieser unkanonische Zug geht unverkennbar auf ein Mißverständnis von Joh. 19 zurück, wo man in dem Sage: *ὁ δὲ Παῖλατος* ... *ἤγαγεν ἔσω τὸν Ἰησοῦν καὶ ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος* das *ἐκάθισεν* transitiv auffaßte (Harnack S. 63 f. verteidigt diese Auffassung als die ursprüngliche); der Verfasser des PE könnte daraus die geschilderte Situation abgeleitet haben. — Aber das Problem kompliziert sich durch einen Vergleich unserer Stelle mit Justin apol. I 95 (Corp. apol. ed. J. G. Otto, I. S. 90).

PE

ἔλεγον· οὐρώμεν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ
ἐξουσίαν αὐτοῦ ἐσχηκότας . . . καὶ ἐκά-
θισαν αὐτὸν ἐπὶ καθέδραν κρίσεως
λέγοντες δικαίως κρίνεις, βασιλεῦ τοῦ
Ἰσραὴλ.

Justin.

καὶ γάρ, ὡς εἶπεν ὁ προφήτης, διασού-
ροντες
αὐτὸν ἐκάθισαν ἐπὶ βήματος καὶ
εἶπον· κρίνον ἡμῖν.

Daß zwischen den beiden Stellen eine Verwandtschaft besteht, ist unleugbar; es fragt sich nur, welcher Art sie ist: ist Justin von PE abhängig? oder PE von Justin? oder beide von einer gemeinsamen Quelle? Alle diese Möglichkeiten sind zur Lösung herangezogen worden. — Zunächst wird aus Justin klar, daß zur weiteren Ausbildung der aus Joh. 19 entnommenen Vorstellung auch der Weissagungsbezeugen beigetragen hat. Denn Justin greift deutlich zurück auf das Citat Jes. 58 1, daß er wenige Zeilen vorher in auffälliger Verbindung mit Jes. 65 1 gebracht hat, und aus dem die Aufforderung „Nicht gerecht“ bezw. „Nicht uns“ abgeleitet zu sein scheint. Dort heißt es: (LXX) *αὐτοὶ μὲν νόν κλοῦν δικαίαν*. Aber gerade das charakteristische *δικαίαν*, das unser Fragment in seinem *δικαίως* aufgenommen hat, hat Justin sowohl im Citat wie in der Anwendung ausgelassen. Sollte Justin, wenn er PE hier benutzte und dessen Erzählung wiedergeben wollte, dazu die alttestamentliche Parallele, auf die er hinweist, selbst gefunden und trotzdem das dort wie hier enthaltene *δικαίαν* bezw. *δικαίως* getilgt haben? Man wird das kaum für glaublich halten können. — Weiter heißt es in der zugrunde liegenden Johanneesstelle: *ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος*; PE sagt dafür *ἐκάθισαν αὐτὸν ἐπὶ καθέδραν κρίσεως*; Justin: *ἐκάθισαν ἐπὶ βήματος*; sollte Justin das zweifellos ursprünglichere *βήματος* erst nachträglich in seine abgeänderte Vorlage hineingebeffert haben? oder soll es Zufall sein, daß er den Ausdruck von PE durch den der johanneischen Grundstelle ersetzt? — Endlich das *οὐρώμεν* bezw. *διασούροντες*. *οὐρεῖν* ist nur in der Bedeutung „schleifen“ zu belegen und ist vom Verfasser des PE auch zweifellos so verstanden (vgl. vorher: sie stießen ihn im Lauf); *διασούρειν* dagegen heißt sowohl „schleifen“ wie „verspotten“, und das letztere ist augenscheinlich der Sinn bei Justin. Mit Recht ist darauf aufmerksam gemacht, daß diese Bedeutung auch im PE für die folgende Verspottungsszene passender wäre als die des „Schleifens“. Auch Harnack gibt es zu und schlägt (S. 63) sogar vor, entgegen allen Belegen, das *οὐρεῖν* im PE mit „verspotten“ zu übersetzen. Kann man sich von dem Rechte dazu nicht überzeugen, so bleibt kaum etwas anderes übrig als die Annahme: der Verfasser habe ein *διασούρειν*, wie Justin es bietet, vor sich gehabt, dieses, wie es möglich war, in der falschen Bedeutung „Schleifen“ verstanden und nach seiner Eigenart (vgl. v. Schu-

bert S. 17) das Kompositum durch das Simplex ersetzt, eben dadurch aber den Fehler unheilbar gemacht. Dafür spricht auch, was bisher übersehen ist, das vorhergehende $\kappa\theta\omicron\upsilon\nu\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu\ \tau\acute{\rho}\alpha\chi\omicron\upsilon\tau\alpha\varsigma$: man hat sich über die Unklarheit der Situation beschwert, da es völlig undeutlich bleibe, ob diese Szene im Gerichtsgebäude oder auf dem Weg zum Richtplatze oder auf dem Richtplatze selber (auf dem man sich „befindet“) spielt. Mir scheint, der Verfasser ist zu dieser Verwirrung verführt eben durch ein von ihm als „Schleifen“ aufgefaßtes $\delta\iota\alpha\sigma\tau\acute{\alpha}\nu$, für das er sich die Situation, die er in seinen Vorlagen nicht fand, durch das 'sie stießen ihn im Lauf' zu schaffen suchte. Der Wortlaut des PG, für sich betrachtet, weist also schon auf irgend eine andere, wahrscheinlich schriftliche Quelle hin, die ungefähr dasselbe bot wie Justin. Ist aber $\delta\iota\alpha\sigma\tau\acute{\alpha}\nu$ vermutlich das Ursprüngliche: sollte Justin den Verfasser des PG in genialer Weise durchschaut und wiederum den Wortlaut von dessen Vorlage aufs glücklichste wiederhergestellt haben? — Nach alledem ist m. E. eine Abhängigkeit des Justin vom Petrus-evangelium an dieser Stelle direkt ausgeschlossen. Eher ließe sich der umgekehrte Fall denken: PG o. f. könnte aus dem Justin geflossen sein. Dagegen spricht aber, daß PG, ohne sich auf die Jesajastelle 58, zu beziehen, das bei Justin fehlende $\delta\iota\alpha\lambda\alpha\nu$ richtig aufgenommen hat. Läßt man danach auch die Benutzung des Justin durch das PG fallen, so bleibt nur die Annahme einer gemeinsamen Quelle übrig. Harris¹ hat als solche eine Sammlung von „Testimonia“ gegen die Juden vermutet, in der alttestamentliche Weissagungen mit ihren neutestamentlichen Erfüllungen zusammengestellt gewesen wären, ein Buch, das der späteren antijüdischen Polemik zu Grunde lag, etwa (nach Harnack XL I 3 1883) der Dialog des Jason und Papiſcus. Da es sich um eine Erzählung handelt, die ihre Gestalt unter Mitwirkung des Weissagungsbeweises erhalten hat, und da Justin, wie erwähnt, das Citat Jes. 58, mit 65, eigentümlich verbindet, so hat der Gedanke etwas Befriedigendes. Freilich läßt er sich durch nichts weiter begründen. — Dagegen hat v. Schubert² darauf aufmerksam gemacht, daß Justin selbst wenige Zeilen nach der erwähnten Stelle schreibt (apol. I 85): „Daß dies so geschehen ist, könnt ihr aus den Pilatusakten erfahren“. Von dem Grundsatz aus, daß apokryphe Züge, die einer solchen Verweisung vorangehen, zunächst aus der namhaft gemachten Quelle abzuleiten sind, postuliert er als gemeinsame Vorlage für PG und Justin alte Acta Pilati, die Grundschrift der späteren umfangreichen Pilatusliteratur. Durch den Nachweis, daß in eben dieser Pilatusliteratur verstreut sich überall Anklänge an das PG finden, die durch bloße Einwirkung des PG schwerlich erklärt werden können, und daß die Figur des Pilatus frühzeitig in Verbindung mit dem Petruslegendenkreis getreten ist, hat er seine Position erheblich verstärkt. Daß es Acta Pilati im 2. Jahrh. überhaupt gegeben habe, wird allerdings von Lipsius, Harnack u. a. bestritten. Aber die Frage bedarf zum mindesten einer neuen Untersuchung (vgl. Apokr. S. 75). — Endlich sei nur noch angedeutet, daß — wenn Harnack darin Recht hätte, daß PG zwar den unechten Marcusſchluß benutzte, aber ihn noch in seinem ursprünglichen Zusammenhange las — auch die Schrift, der dieser Mc.ſchluß entnommen ist, als Quelle für den Verfasser des PG in betracht kommen könnte (also etwa die Diegesen des Aristion). — Ein abschließendes Urteil darüber, welche von diesen Möglichkeiten Wirklichkeit gewesen sei, wird sich nicht fällen lassen.

Wie viel PG dieser seiner Quelle entnommen hat, ob nur diese eine Stelle oder auch sonstige Eigentümlichkeiten (z. B. einiges aus der Leidensgeschichte oder 11 ff. ?), läßt sich bei unserer mangelhaften Kenntnis dieser Quellen selber nicht ausmachen. Zuweit geht wohl v. Schubert, wenn er auf die Rechnung des Verfassers von PG fast nur die Unklarheiten und Unrichtigkeiten schiebt und schon die

¹ Ich entnehme die Notiz aus J. A. Robinsons Aufsatz in The New World, Dez. 1894, Boston, S. 702.

² Vgl. auch Runze S. 34; Holkmann, Hist. Zeitschr. N. F. XXXVI. S. 305.

ganze Zusammenarbeitung der vier Evangelien der Vorlage zuschreibt. Aber über das *non liquet* ist hier vorläufig nicht hinauszukommen.

Das Urteil über den Charakter der Arbeit bleibt natürlich dasselbe, auch wenn wir für dieses oder jenes Stück die Verantwortung einem Vorgänger des PE zu rechnen müßten. Das Petrus-evangelium hält sich zwar in seinen Erfindungen (z. B. hinsichtlich der Auferstehung) immerhin auf einer etwas höheren Linie als die meisten späteren apokryphen Schriften, aber es gehört seiner ganzen Haltung nach doch in ihre Reihe, wenn man es auch an den Anfang derselben rücken mag. Es ist bezeichnend, daß selbst Harnack auf die Frage „Wie ist die Entstehung einer solchen Darstellung denkbar in einer Zeit, wo unsere 4 Evangelien schon existierten?“ in *ThQZ* 1894 Sp. 16 erwidert: „Gewiß ist die leichteste, vielleicht die einzig mögliche Antwort die, daß wir den Verfasser in einem Kreise zu suchen haben, der von der großen Kirche seitab stand, wenn er sich auch dogmatisch nicht durchgreifend von ihr unterschied“, und ganz ähnlich in *U IX 2* S. 37: „Aus diesem Dilemma ist nur dann ein gewisser Ausweg möglich, wenn sich nachweisen ließe, daß das Petrus-Evangelium von vornherein für eine außerkirchliche christliche Partei geschrieben ist, die sich an die Ueberlieferungen und Ordnungen der großen Kirche nicht gebunden fühlte.“ (Ähnlich Lods S. 73.) Auf diese „leichteste, vielleicht einzig mögliche“ Antwort, die zudem mit dem Zeugnis der Tradition (Serapion) aufs beste übereinstimmt, wird man doch nur auf Grund der gewichtigsten Beweismittel verzichten können.

Die einzige Gegeninstanz aber, die Harnack anzuführen weiß, ist die angebliche *Benutzung*¹ bei Justin. Die meisten der S. 38 f. aufgezählten Vergleichen sind freilich — auch abgesehen von der Möglichkeit, daß auch hier die erwähnte gemeinsame Quelle vorliegt, — nicht schlagend. So läßt sich Apol. I 40 ungezwungen mit *John u. a.* aus *AG. 4* 27, wo gleichfalls auf Ps. 2 verwiesen ist, ableiten. Auf die Stellen Apol. I 60 (Dial. 106), Dial. 108 mag Harnack selber ebensowenig wie auf Dial. 103 einen Nachdruck zu legen. Auch der Titel „König“ für den Tetrarchen Herodes (Dial. 108) beweist nichts (vgl. *Mc. 6* 11. 22 ff. u. Parallelen). Ueber Apol. I 35 ist oben schon ausführlich geredet. So bleiben nur noch Dial. 106 u. 97: An der erstgenannten Stelle, auf die Harnack neben Apol. I 35 am meisten Gewicht legt, sagt Justin: „Wenn es aber heißt, daß er den Petrus, einen der Apostel, umgenannt habe, und wenn geschrieben steht in seinen Erinnerungen (*ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν αὐτοῦ*), daß auch dies geschehen sei, nachdem er auch zwei andere Brüder, die Söhne des Zebedäus, umgenannt habe in Boanerges, d. h. Donnersöhne“ usw. Wie der überlieferte Text lautet, kann das *αὐτοῦ*, auf das hier alles ankommt, nur auf Petrus bezogen sein. Da die betreffenden Angaben sich *Mc. 3* 16 f. finden, so hat man die angeblichen Petrusmemoiren in unserem Marcusevangelium gesucht, wozu Papias (*Frqm. II* 15, pa S. 129) das volle Recht gibt. Bei dieser keineswegs künstlichen Deutung könnte man sich Harnack (ebenso übrigens Lods S. 59 f.) gegenüber durchaus beruhigen. Aber man wird einen Schritt weiter gehen müssen: Schon vor Auffindung des PE ist die Richtigkeit des Textes bezweifelt; denn der Ausdruck *τὰ ἀπομνημονεύματα αὐτοῦ* wäre bei Justin ganz singulär, wie namentlich Robinson (*The New World Dec.* 1894, S. 695 f.) nachgewiesen hat. Wo Justin von den Apostelerinnerungen spricht, bezieht er das Wort niemals auf eine einzelne Evangelien-schrift: 5mal schreibt er: *τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ*; 3mal: *τὰ ἀπομν. τῶν ἀποστόλων*; 4mal (nachdem die ausführlichere Bezeichnung vorangegangen ist) nur *τὰ ἀπομνημονεύματα*. Da nun Justin uns nur in einer Handschrift² vorliegt, so hat man allen Grund, bei einer so auffälligen Notiz den sonstigen Sprachgebrauch zu Rate zu ziehen und danach eine Textverderbnis (*αὐτῶν* statt *αὐτοῦ*, oder

¹ In der Aufzählung der angeblichen Benutzungen folge ich im wesentlichen dem Gange bei Harnack S. 37 ff.

² Der betr. Einwand von Lods S. 59 wird dadurch hinfällig.

τὰ ἀποκρ. τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ, oder Streichung des αὐτοῦ) anzunehmen. Danach bleibt nur die Stelle Dial. 97, wo Justin mit P^g den Ausdruck λαμπρός gemein hat. Aber auf dieses Eine Wort wird niemand die Abhängigkeit Justins von P^g gründen wollen, selbst wenn es sich nicht schon durch Joh. 19²⁴ nahelegte.

Fällt aber, vollends durch das S. 76 f. Erwähnte, das Zeugnis des Justin, so hindert nichts, das P^g dahin zu stellen, wo das Zeugnis des Serapion und, nach der obigen Darlegung, der Inhalt des Fragments selber ihm seinen Platz anweisen: Es wird in den Kreisen eines gemäßigten Doketismus, der sich vielleicht mit entzitatistischen Neigungen verband, um die Mitte des zweiten Jhds. in Syrien, wo es zuerst auftaucht und nachgewirkt hat, entstanden sein.

Die späteren Benutzungen sind ziemlich zweifellos nur in der Didaskalia, der Grundschrift der Apostolischen Konstitutionen (s. Harnack S. 40 ff.). Didask. V 19 blickt wohl auf B. 1 u. 2 des vorliegenden Fragments. Daß man danach ein gewisses Recht hat, in sonstigen abweichenden Zügen der Lebensgeschichte, wie die Didaskalia sie bietet, gleichfalls eine Nachwirkung des P^g zu vermuten, ist zuzugeben. Leider ist aber die Ausbeute recht gering; denn die allein in Betracht kommenden Stellen V 14 f. 17 sind so sehr mit „Fabeleien des Verfassers“ durchsetzt, daß man seine Vorlage nicht mehr erkennt. — Eine ganz andere Frage aber ist es, (trotz Reisch, Agrapha S. 319 ff.), ob man berechtigt ist, nun sämtliche apokryphen Evangelienzitate oder -anspielungen der Didaskalia einem besonderen Didaskalia-Evangelium zuzuschreiben und dieses ohne weiteres mit dem Petrus-evangelium zu identifizieren¹. Wieviel von diesem Sondergute² auf das P^g zurückzuführen ist, läßt sich darum auch nicht mit annähernder Bestimmtheit sagen; am meisten Wahrscheinlichkeit hat von Harnacks Ausführungen darüber noch die, daß die wohl im 2. Jhdt. in das Johannes-Evangelium eingeschobene Perikope von der Ehebrecherin (Joh. 7^{53–811}), — die sich im Orient nur in der Didaskalia II 24 (auch im lat. Veroneser Fragment derselben, ed. E. Hauler, Epz. 1900, S. 85) findet, — dem P^g entstammt³. Wenn Eusebius (h. e. III 39, 17, vgl. pa S. 129 f.) sie bei Papias und im Hebräerevangelium las, so mag sie sowohl dort wie hier gestanden haben, möglicherweise auch aus dem Hebr.-Ev. ins P^g aufgenommen sein.

Ueber das Gebiet der Möglichkeiten kommen wir auch in Bezug auf die sonstigen von verschiedenen Forschern namhaft gemachten Benutzungen nicht hinaus. Nach den Berührungen zwischen den außertanonischen Citaten der Didaskalia und Clemens von Alexandrien wäre es nicht ausgeschlossen, daß auch der letztere das P^g kannte. Die Spuren des P^g, die Murray (nach Harnack S. 60) im Matthäus-Kommentar des Origenes finden will, sind bis auf die Parallele zu 1 ziemlich undeutlich. Dagegen hängt wohl der Zusatz zu Mc. 16⁴ im Codex Bobbiensis (Harnack S. 57) mit P^g 38 und 40 zusammen. Zweifellos ist die nahe Verwandtschaft von P^g 25 mit einem Zusatz zu Mt. 23⁴⁸, den zwei syrische und

¹ Vollends gar wegen einer außertanonischen Stelle, die ebenso wie in der Didaskalia auch in der Didache sich findet (13 „und ihr werdet keinen Feind haben“) auch die gesamten Besonderheiten der Evangelienzitate in der Didache auf das P^g zurückzuführen (Harnack S. 58 f.), ist geradezu ein Mißbrauch des Rechtes zu Hypothesen. — Derselbe Vorwurf vager Kombinationen trifft die Annahme einer Benutzung des P^g im Barnabasbrief (Völter, Hilgenfeld), 2. Clemensbrief (Völter), bei Ignatius und Papias (Harnack).

² Es handelt sich, nach Harnack, um Folgendes: 1) Was du nicht willst daß man dir thue, das füge auch keinem andern zu. 2) Vergebet, so wird euch vergeben werden; gebet, so wird euch gegeben werden. 3) Wehe denen, die da haben und heuchlerisch sich geben lassen. 4) Es werden Setzen und Spaltungen sein (vgl. Apokr. S. 9). 5) Werdet bewährte Wechsler (vgl. Apokr. S. 9). 6) Die Liebe deckt eine Menge von Sünden zu. 7) Die Stimme bei der Taufe: „Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt“. 8) Die Erzählung von der Ehebrecherin Joh. 8.

³ Im Zusammenhang damit möchte Harnack auch den Zusatz des Cod. D zu Mt. 6⁴ (s. Apokr. S. 11 sub c 1) dem P^g zuweisen.

eine lateinische Handschrift (Harnack S. 58) und vermutlich schon Tatian bieten und der auch sonst, vor allem auf syrischem Boden (Doctrina Addai; Ephraem), begegnet. Doch ist es nicht unmöglich, daß der betreffende Zusatz schon vom Verfasser des PE im Lukas-Evangelium gelesen wurde (s. u. zu der Stelle). — Dafür, daß Lactanz (die Stellen bei Runge, MvDh III S. 96 f.) und Kyrril von Jerusalem das PE kannten, spricht manches (zu den bei Harnack S. 59 f. angeführten Stellen aus Kyrril kommt noch Historia eccl. et myst. c. 12: *συρόμενος ἤγαστο εἰς τὸ σταυρωθῆναι*). Ziemlich unsicher ist dagegen wieder die Benutzung bei Ps.-Ignatius ad Trall. 9 („vor Sonnenuntergang wurde er begraben“ — „als der Herrntag dämmerte, stand er auf von den Toten“). — Ausdrücklich genannt wird das PE an keiner dieser Stellen.

Ob endlich der Text des Fragments der unveränderte des 2. Jhds. ist, ist eine bisher wenig erörterte Frage. Völter hat umfangreiche Ausscheidungen vornehmen wollen (s—s. a. 11—12. 21—24. 26. 27 b. 29—42. 52—54. 56 b)¹, mit wenig Glück. Auch Manchots Versuch einer Quellenscheidung² ist entschieden mißlungen. Jedes derartige Unternehmen ist bei dem heutigen Stand unseres Wissens um das PE ausfichtslos.

Bemerkungen³.

1: Die Situation ist jedenfalls die von Mt. 27²⁴ f. Nach dem im Anfang stehenden *δέ* ist es wahrscheinlich, daß vorher nur von Pilatus, noch nicht von den Juden die Rede war; das Wort „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder“ wird also zum mindesten nicht zwischen der Händewaschung des Pilatus und PE berichtet sein. Danach scheint auch die Parallele in der Didaskalia V 19 in ihrem Hauptteil auf die Mt.stelle zurückzugehen: „Der heidnische Richter wusch sich die Hände und sprach: Ich bin unschuldig am Blute dieses Gerechten! Sehet ihr zu! — Israel aber schrie: Sein Blut komme über uns und unsere Kinder“; während der Fortgang allerdings von PE beeinflusst ist: „und der König Herodes befahl, ihn zu kreuzigen“ (vgl. 2). —

Die Situation von Mt. 27 ist aber in PE dadurch verschoben, daß hier Herodes und die Juden die eigentlichen Richter sind (gegen Wabnitz, Revue de théologie 1893, S. 289 ff.): das apologetische Interesse, das in der heidenchristlichen und heidnischen Umgebung zugleich ein antijüdisches ist, läßt den Verf. hier und im Folgenden von Pilatus und den Römern überhaupt fast alle Schuld nehmen und die Verantwortung den Juden allein aufbürden: Der römische Statthalter selber muß Jesu Unschuld bezeugen. Die Weiterbildung der Erzählung nach dieser Richtung hin über die Ansätze bei Mt. hinaus lag im 2. Jhdt. gewissermaßen in der Luft (vgl. Apokr. S. 74).

und da sie sich nicht waschen wollten: cod.: *κ . . . βουληθέντων*, nach dem Zusammenhange, vielleicht auch nach einer Stelle bei Origenes (comm. ser. in Mt. 124), hat man zu ergänzen: *καὶ μὴ β.* (Zahn: *καὶ τινών*; Wabnitz: *καίτοι*). Pilatus verläßt jedenfalls den Gerichtssaal; er scheint dort auch nur eine Art Ehrenpräsident gewesen zu sein. Denn 2 der (Tetrarch, hier) König (vgl. Mc. 6¹⁴ ff.) Herodes ist es, der den Befehl zur Hinrichtung gibt unter Hinweis auf einen früheren, also im vorhergehenden wohl erwähnten Befehl. Wie die Richter sind auch die ausführenden Häfcher zweifellos Juden (vgl. 2).

den Herrn zu ergreifen: cod.: *παρ . . . μφεθῆναι*; vermutlich = *παρ-*

¹ Er sieht in dem Fragment das Bruchstück eines zum Aegypterevangelium erweiterten Petrus-evangeliums!

² 28—49. 56 u. einzelnes in 50—55 soll ein „Evangelium des Paulus“ sein, älter als unsere Evangelien!

³ Im Folgenden sind vor allem die Bemerkungen Harnacks, v. Schuberts und Zahns verwertet.

λημφοθῆναι (Manhot: παραπεμφοθῆναι, geleiten, bei Justin vom Sündenbock gebraucht vgl. 3. Mos. 16²¹).

3-5. Die Bitte des Joseph um den Leib des Herrn (nach Bötter Einschub, dann freilich an dieser Stelle erst recht unbegreiflich) ist noch vor die Verspottungsszene gerückt, vermutlich, weil dem Verf. daran liegt, die Zeit zwischen Jesu Tode und dem Sonnenuntergang möglichst frei zu halten, damit an der rechtzeitigen Bestattung Jesu kein Zweifel bleiben kann (s. u.). — 3. Joseph (der Zusatz „von Arimathia“ fehlt wie alle genaueren Ortsangaben) wird zum Freund des Pilatus, ein Zug, der sich zweifellos nur auf Grund der vorliegenden Erzählung gebildet hat; zugleich wird dadurch Pilatus noch näher an den Herrn herangerückt. — 4. Pilatus hat also mit der ganzen Hinrichtung so wenig zu tun, daß er nicht einmal über den Leichnam verfügen kann. — 5. Zur Anrede des Herodes an Pilatus vgl. Lk. 23¹². — Die Antwort des Herodes dient wiederum dem Nachweis, daß Jesus vor Sonnenuntergang begraben sein müsse; den Juden selber wird das Streben danach zugeschoben, vgl. Joh. 19³¹ und Josephus bell. Jud. IV 5, 2 (bei Zahn S. 28). Vielleicht steht dies „chronologische“ Interesse des Verfassers in irgend einem Zusammenhange mit der christlichen Osterfeier und der Berechnung der „drei Tage im Grabe“, um die sich z. B. auch Didaskalia V 14 u. Aphraates (TU III, 1888, hom. XII § 5) bemühen.

am Tage vor den süßen Broten: doch wohl, wie im Johannes-evangelium, am 14. Nisan. — 6 f. Der Ort der Handlung ist nicht klar. Wahrscheinlich meint der Verf., daß sie den Herrn nach Golgatha (der Name wird nicht erwähnt) schleppen und erst dort verspotten; s. im übrigen oben S. 76 f. — Die Einzelheiten der Verspottungsszene sind aus allen Evangelien zusammengetragen und zwar wohl unter Vermengung der Verspottung vor dem hohen Rat (Mc. Mt.) mit derjenigen im Rhythaus.

10 ff. Der Verf. schließt sich im Gange an Joh. an. Aber 10 der Ausdruck κκκοῦργοι ist spezifisch lukianisch.

Er aber blieb stumm: Vielleicht hat Jes. 53⁷ eingewirkt. Der Ausdruck könnte allenfalls von Jesu Selbstbeherrschung im Leiden verstanden werden (Harnack vergleicht Martyrium Polycarpi 8, pa S. 119), ist aber hier jedenfalls doletisch zu deuten. Denn ein Verfasser, der die vier Evangelien mit ihren Kreuzesworten vor sich hatte, der insonderheit bei Lukas, dem er gleich darauf folgt, an eben dieser Stelle ein Wort des Herrn fand („Vater, vergieb ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun“), kann diesen Zug des schmerzlosen Schweigens nicht harmlos, sondern nur mit Absicht, also wohl im Interesse einer bestimmten christologischen Anschauung hineinkorrigiert haben. Die Dehnbarkeit des Ausdrucks — wenn sie nicht für den Dienst der Propaganda berechnet ist — weist freilich auf einen verhältnismäßig milden Doketismus hin. — 11. Die Inschrift setzen natürlich die Juden selber; eben deswegen tritt für „König der Juden“ „König von Israel“ ein, vgl. die gleiche Anrede im Munde der Hohenpriester und Schriftgelehrten Mc. 15²². 12. Vgl. Justin, Dial. 97, oben S. 79. — 13. Die Rede des Schächers nach Lk., aber nach jeder Richtung hin vergrößert: an die Juden statt an Jesus wendet er sich und preist Jesus in heidenchristlicher Weise als „Heiland der Menschen“. — 14. Das Schenkelzerbrechen, nur Joh. 19³¹ ff. erwähnt als Maßregel zur Beschleunigung des Sterbens, von der nur Jesus verschont bleibt, wird hier als eine Wohltat angesehen und diese von den Juden aus Zorn dem gläubigen Schächer verweigert. Die Worte auf Jesus zu beziehen (Harnack u. a.), wird im Zusammenhange kaum möglich sein. Allerdings bleibt es eine Gedankenlosigkeit, wenn der Verf., dem so viel an der Bestattung vor Sonnenuntergang liegt, die Juden hier absichtlich das Ende hinauschieben läßt.

15. Im folgenden sind vor allem Lk. und Mc. benutzt. — Es war aber Mittag: gegen Joh. 19¹⁴ übereinstimmend mit der synoptischen Tradition. — Die Verfinsternung wird hier und vollends in 18, wohl unter dem Einfluß der öfter benutzten Weissagungen Amos 8⁹ f. Jer. 15⁹. Jes. 59¹⁰, bis zur vollen Finsternis

gesteigert: die Juden denken schon an Sonnenuntergang; ihr einziger Schrecken ist freilich der über die etwaige Gesetzesverletzung, vergl. aber 25. — Sie haben ein Schriftwort: Die Wiederholung des Schriftcitats ist vielleicht durch eine Randglosse veranlaßt. Duhm (bei Harnack S. 64) schlägt sogar, aber wohl mit Unrecht, vor, 15b—17 als Einschub zu streichen, um den Zusammenhang zwischen 15a u. 18 herzustellen. 16: Galle mit Essig: Mt. und Mc. berichten von einer zweimaligen Tränkung, zuerst vor der Kreuzigung (Mc. 15²³: gewürzter Wein; Mt. 27³⁴ Wein mit Galle gemischt), und dann nach dem Ruf: Eli, Eli usw. (Mc. 15³⁶. Mt. 27⁴⁸: mit Essig); Lk. und Joh. kennen nur diese zweite Tränkung, die bei Joh. veranlaßt ist durch das Wort des Herrn: Mich dürstet. Dies letzte Wort hat der Verfasser getilgt, den Angststruf der Verlassenheit aber nachgestellt, beides wohl im Zusammenhang mit seiner doketischen Neigung. Die Zusammenfassung des Tranks scheint aus einer Verbindung von Mt. 27³⁴ mit 27⁴⁸ erschlossen zu sein, wie sie an der Hand von Ps. 69²² nahe genug lag, und wie sie vielleicht schon zur Zeit der Abfassung des PE auch in den Text des kanonischen Mt. 27³⁴ eingedrungen war und sich ebenso im Barnabasbrief (7, 3. 5 pa S. 17) und bei Irenäus und Tertullian findet. Von hier mit Bölder auf Abhängigkeit des Barnabasbriefes von PE zu schließen, ist ein Kühnes Unterfangen. — Wodurch sich der Verfasser diese Tränkung veranlaßt denkt, ist nicht ganz deutlich. Im Zusammenhange sollte man allerdings nach 15 eine Maßregel zur Beschleunigung des Todes und nach 17 eine neue Grausamkeit der Juden erwarten. Möglich, daß darum Jahn (S. 31) Recht hat, wenn er, nach der Bedeutung des Wortes *χολή* an einigen Stellen der LXX, hier an einen Giftrank denkt. Dann ist es allerdings eine „Vollendung ihrer Sünden“, wie der — aus johanneischem Sprachmaterial zusammengesetzte — B. 17 es nennt.

18. Jedenfalls soll der Eindruck der vollkommenen Finsternis gesteigert werden (s. o. zu 15). Neben den erwähnten Weissagungen könnte vielleicht das zu 5 angeführte chronologische Interesse des Verfassers mitgesprochen haben, um durch Anrechnung dieser 3 Stunden als einer wirklichen Nacht die 3 Tage Grabesruhe herauszubekommen (vgl. die Didaskalia a. a. O.). — Der Text ist in der Handschrift verderbt; cod.: *περιρχοντο δὲ πολλοὶ μετὰ λόχων νομίζοντας ὅτι νύξ ἐστὶν ἐπέσαντο* καὶ κατὰ. Das Wort *ἐπέσαντο* ist im Codex selber über einer Rasur geschrieben. Die Zahl der Verbesserungsvorschläge ist Legion. Zum Teil hat man sich mit der Einfügung eines *καὶ* vor *ἐπέσαντο* (Harnack), oder mit der Konjekture *ἐπασάν τε* (Robinson) begnügt; freilich bleibt die Verbalform anstößig. Andere wollen ein *καὶ* einschleichen, aber daneben das Wort *ἐπέσαντο* ändern, z. B. in *ἐπαισαν* (Silgenfeld), *ἐπτασαν* (Hoffmann), *μὴ πέσοιντο* (Bennett), *πταλοντας* (Lejay), *ἀνεπέσαντο* (Lods); *πασοῦνται* (abhängig von *ἐτι*, Harnack). Andere schieben das *καὶ* vor *νομίζοντας* ein und lesen am Ende *ἐξίσταντο* (Redpath), *ἀνεπαύσαντο* (v. Gebhardt), *ἀγέπασαν* τότε (v. Schubert). Wieder andere suchen in *ἐστιν ἐπέσαντο*, zusammengekommen, ein von *ἐτι* abhängiges Verbum: *ἐτι νύξ ἐστιν* (αἰοῖα) Silgenfeld, oder: *ἐτι νύξ ἀνεπέσατο* (v. Gebhardt früher) oder *ἐτι νύξ ἀνέπεσεν* τότε. . (Lundborg). Ganz befriedigend ist keine dieser Lösungen. Möglicherweise sind mehrere Worte ausgefallen. — Zur Sache vergleicht Harnack Ps. Cyprian de monte Sina et Sion 8: *inludentes prostrati in faciem iacuerunt*.

19. Der Herr bricht sein Schweigen: „Meine Kraft! Kraft! du hast mich verlassen!“ Der Verf. gibt also das Wort in einer Abänderung wieder, die, ebenso wie die veränderte Stellung im Gang der Erzählung (s. oben zu 16), nur als bewußte Korrektur im christologischen Interesse verstanden werden kann. Aus der Frage ist eine objektive Aussage geworden (doch vgl. Nestle bei Harnack S. 66), und das „Eli“ ist (sei es in anderer Deutung des *עֲלִי* oder in Ableitung von einem *עֲלִי*) durch *δύναμις* ersetzt. Der Jesus, der da stumm blieb wie einer, der keinen Schmerz empfindet, bricht sein Schweigen erst im Augenblick des Todes, und nicht mit einem Wort, das auf seelisches Leiden hinweist, sondern mit der Aussage, daß ihn eben die Kraft verlassen hat, die ihm sein schmerzloses Schweigen ermöglichte. Es wird also an seine gottentstammte Kraft

gedacht sein, etwa an den „oberen Christus“, an die Kraft, der er, wie man aus Lk. 1^{ss} herauslesen mochte, von Mutterleib an seine Göttlichkeit verdankte, und die als das *πνεῦμα* (Lk. a. a. O.) sein Lebenselement war. So mochte der Verf. die entsprechenden Aussagen der kanon. Evangelien (vgl. Mt 27^{so}; Joh. 19^{so}: er gab seinen Geist auf; Lk. 23⁴⁰: Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist) deuten. — **w a r d e r a u f g e n o m m e n**: Aussagen, die die Vorstellung einer Himmelfahrt vom Kreuze aus auszudrücken scheinen, begegnen öfter in der altchristlichen Literatur. Auch hier kann das Wort harmlos gewählt sein, aus der heiligen Scheu heraus, vom *κύριος* ein Sterben auszusagen. Wahrscheinlich liegen aber auch darin, wie zweifellos im Hauptteil des Verses, gnostisch-doketische Einflüsse vor; aber freilich, wie der Fortgang z. B. 24 beweist, in milder und vielleicht absichtlich verhüllter Gestalt, so daß man kaum die Einzelheiten einer Christologie des Verfassers daraus ableiten kann. Nicht einmal darüber kann man in diesen Worten eine Entscheidung suchen, ob das, was „aufgenommen“ wird, eben die *θύρα* ist oder ein drittes Element neben ihr und dem Leibe usw. Immerhin legt sich der Vergleich mit der valentinianischen Gnosis (3 a h n S. 36) oder den Doketen des Hippolyt (v. Schubarth S. 46) nahe, ohne daß man den Verf. auf einen dieser Standpunkte festnageln könnte. Reiches Material darüber legt jetzt Stocks, *NtZ* XIV 7, S. 515 ff. vor.

21. Die bestimmte Aussage, daß der Herr mit Nägeln durch die Hände ans Kreuz geheftet war, findet sich nur noch im Bericht über seine Erscheinung vor Thomas, Joh. 20^{so} ff. — Der Gestorbene ist noch immer (vgl. 24) *ὁ κύριος*: wieder ein Beweis, daß kein strikter Dokerismus vorliegt. Dasselbe ergibt sich aus der eigenartigen Begründung des Erdbebens, daß, echt legendenhaft, auf die Berührung der Erde mit dem Leib des Herrn zurückgeführt und dadurch ins Zauberhafte gezogen wird. — Die Freude 23 bezieht sich auf ihre Besorgnis von 15: das Gesetz ist nicht verletzt; dabei bleibt aber der innere Schrecken, den das Erdbeben erregt hat, und der dann 25 zum Ausdruck kommt. Dazwischen ist wenig passend die Bestattung eingefügt, vielleicht weil der Verf. nach dem zu 3—5 u. 18 Bemerkten sie nicht früh genug erzählen kann. — 23. Zu der eigenartigen Begründung vgl. Joh. 11⁴⁵. — 24 Vgl. zu 21. — Das Waschen fehlt in den Evangelien; Joh. berichtet hier die Salbung durch Nikodemus, während bei Mt. eine Salbung ganz fehlt und bei Mc. und Lk. am Ostermorgen durch die Frauen beabsichtigt ist. — Daß das Grab dem Joseph gehörte, berichtet nur noch Mt., während Joh. 19⁴¹ f., mit seiner andersartigen Motivierung der Wahl gerade dieses Grabes, es auszuschließen scheint. Den Garten wieder erwähnt nur Joh. Wenn aber PG für das Grab den Namen *Josephsgarten* kennt, so kann das, wenn nicht Erfindung, nur eine Zurücktragung aus der Zeit des Verf. sein, in der der Josephsgarten „eine bekannte Lokalität“ sein mochte.

25. Der Eindruck des Sterbens Jesu auf den Hauptmann und die Wache (bei Lk. auch auf das Volk), 21 nur flüchtig ausgebeutet, wird hier nachgebracht, aber, da die Wache unter dem Kreuze fehlt, natürlich auf die Juden bezogen, aus deren Mund ein solches Eingeständnis für die Apologetik besonderen Wert haben mußte. Dazu war am geeignetsten die Bemerkung Lk. 23⁴⁰. Die Klagen sind — in einer Ansammlung von Ausdrücken, die den Mangel an wirklicher Kenntnis verrät — „die Juden, Älteste und Priester“. Der ihnen in den Mund gelegte Beheruf findet sich im ursprünglichen Lk. text nicht; aber wahrscheinlich schon Latian, sicher 2 syrische und eine lateinische Handschrift (Cod. syr. Cureton u. Harris u. Sangermanensis 1) kennen diesen oder einen ganz ähnlichen Zusatz (f. o. S. 79 f.). Es ist möglich, daß er aus PG in Lk. eingedrungen ist, nicht ausgeschlossen aber auch, daß PG bereits einen so erweiterten Lk. text vorfand (vgl. 3 a h n S. 46 f.). — In 26 f. wird demgegenüber das Bild der Jünger um Petrus (der hier als Jch hervortritt) gezeichnet: eine Schilderung, die sich so in den kanonischen Evangelien nicht findet, aber dort Anknüpfungspunkte genug hat, von denen aus der Verf. dies Bild gewinnen konnte, wenn nicht seine Sonderquelle (f. oben S. 77) es ihm darbot: Die (übrigens selbstverständliche) Trauer: Lk. 24¹⁷ ff. Joh. 16^{so} ff. Joh. 20¹¹. Mc. 16¹⁰;

die Furcht und ängstliche Zurückgezogenheit: Mc. 14⁵⁰ u. Par. Joh. 19²⁸. 20^{19. 28}; zum Verdacht, sie wollten den Tempel zerstören: vgl. die Anschuldigungen gegen Jesus und Stephanus, wobei das Verbrennen sich dem Verf. im Rückblick auf das Jahr 70 nahelegen mochte; das Fasten: Mc. 2²⁰ u. Par.

27 in Trauer und Weinen: so wörtlich Mc. 16¹⁰, im unechten Mc.-Schluß, den der Verf. also gefannt zu haben scheint, wenn auch (Harnack) möglicherweise noch in seinem ursprünglichen Zusammenhang (?). — Bis zum Sabbat: der Sabbat bricht freilich schon an eben diesem Freitag Abend an. Der Verf. hat also jedenfalls sehr flüchtig gearbeitet. Man könnte nach 58 versucht sein, an den nächstfolgenden Sabbat zu denken (Robinson), doch müßte dann der Ausdruck wohl anders gewählt sein. Wahrscheinlicher ist (Harnack), daß er die ganze Zeit seit der Gefangennehmung, also von Donnerstag Abend an¹, im Auge hat. Sehr ansprechend ist auch v. Schuberts Vermutung, daß er an die Fastensitte seiner Zeit gedacht und darüber den Zusammenhang vergessen hat. —

28. Von jetzt an folgt der Verf. dem Mt. in der Einschlebung der Erzählung von der Grabeswache. Zur Motivierung wird 25 wieder aufgenommen, freilich so, daß diesmal die Oberen dem Volke entgegengesetzt werden. Das Volk ist auf Jesu Seite getreten, schlägt sich (wie Mt. 23⁴⁸) an die Brust und erkennt (wie der Hauptmann Mt. 23⁴⁷) Jesu Gerechtigkeit und Frömmigkeit an, so daß „Schriftgelehrte, Pharisäer und Älteste“ (s. zu 25) 29 aus Furcht vor der Volksstimmung sich bei Pilatus um die Grabeswache bemühen. 30. Damit wir sein Grab . . . bewachen: cod.: φυλάξω, Robinson: φυλάξωσαν; richtiger wohl nach 33 u. 38: φυλάξωμεν. Die Begründung: damit nicht etwa seine Jünger usw. stimmt wörtlich mit Mt. überein. — Daß die Wache gerade auf 3 Tage erbeten wird, ist ohne die bei Mt. 27⁶⁵ gegebene Begründung ganz unverständlich: einer der stärksten Beweise, daß der Verf. mit längst vorhandenem, seinem Leserkreise durchaus bekanntem Material arbeitet.

31. Der Hauptmann der Grabeswache hat einen Namen bekommen: Petronius; die spätere Legende nennt ihn Longinus. Diese — in einem Fragment, das die Namen Jesus, Golgatha usw. nicht nennt — auffällige Genauigkeit im Detail weist nicht auf Tradition, sondern auf das Bestreben, den Mangel an Tradition durch scheinbar intime Kenntnis zu verdecken: der Hauptmann, der nachher selber Zeuge der Auferstehung wird, muß auch schon im apologetischen Interesse möglichst genau bezeichnet werden. Der Name ist wohl in Anknüpfung an „Petrus“ gewählt. — Neu ist, daß auch Älteste und Schriftgelehrte an der Wache teilnehmen: der Verf. gewinnt so einen umso größeren Kreis von einwandfreien Zeugen. — Auch die weitere Erzählung 32–34 ist apologetisch darauf angelegt, durch Häufung der Schwierigkeiten und Ansammlung von Zeugen nicht nur in maiorem Dei gloriam das Wunder zu vergrößern, sondern auch noch über Mt. hinaus alle Gedanken an einen Jüngerbetrug u. dgl. von vornherein auszuschließen. — 32 mit dem Hauptmann: cod. κατὰ τοῦ κ.

35–49. Noch immer liegt vorwiegend Mt. zu grunde, aber sein Bericht wird nach allen Seiten hin gesteigert und ausgemalt und der Vorgang der Auferstehung selbst dargestellt, nicht ohne Kraft und Eindringlichkeit, aber doch in einer Weise, die die sagenhafte Ausspinnung deutlich erkennen läßt.

35: Der Herrntag = ἡ κυριακή (Mt. πρὸς σαββάτων) ist für den Verf. schon term. technicus (vgl. 50), wie er sich zuerst Offb. 1¹⁰, Didache 14, 1 (pa S. 7) und bei Ignatius (ad Magn. 9. pa S. 89) findet. — Der ungeschickte Ausdruck ἀνὰ θύον wäre nach Zahn eine Mischung aus griechischem und hebräischem Sprachgebrauch. Ein Schlafen der Wächter soll durch diese Bemerkung vollends ausgeschlossen werden. — 36. Bei Mt. erscheint bei der Auferstehung nur ein Engel, ebenso bei Mc.

¹ Nach der Didaskalia, die ja das PE benutzt hat, ist (V 17) Jesus sogar schon am Dienstag Abend gefangen genommen; doch wird diese Passahberechnung kaum auf eine Quelle zurückgehn.

im offenen Grabe; dort aber bei Mt. und Joh. zwei Engel; der Verf. harmonisiert und nimmt die zwei Jünglinge hier vorweg, den einen läßt er später (41) erscheinen und, wie Mc., zu den Frauen reden (55). — Bezeichnend ist, daß für das Grab die Ausdrücke der Synoptiker (Mc., Mt., Lk.: *μνηματον*, Mt. *τάφος*, Mc., Lk. *μνημα*) mit einander wechseln. — 37. Das Mirakelhafte ist gesteigert: der Stein, den nach Mt. der Engel fortwälzt, weicht von selber (cod. *ἀνσχωρήσας*, besser *ἀνσχωρήσας*). Stod 3 S. 301 f. vergleicht 1. Kor. 10⁴ und viele rabbinische Parallelen. — 38. Für den Auferstehungsakt selber werden alle Zeugen aufgeboten: wenn noch einmal betont wird, daß auch die Ältesten zugegen waren, so verrät der Verf. damit, daß er sich seines Widerspruchs gegen die Tradition bewußt ist. — 39. Das selbsttätig nachfolgende und redende Kreuz hat wiederum viele Parallelen in der apokryphischen und der rabbinischen (der Stab des Moses) Literatur (vgl. v. Schubert S. 103 f.; Stod 3 S. 307 ff.). Wenn der Auferstandene von den Engeln gestützt wird, so mag damit angedeutet sein, daß er noch ohne „seine Kraft“ ist, die ihn im Sterben verließ (Jahn). Dagegen vermutet Stod 3, daß das Kreuz die Seele Jesu symbolisiere, die mit dem Leib gen Himmel geht, um von der *δύναμις* wieder mit ihm vereinigt zu werden. In den beiden Männern sieht Nestle Moses und Elias, v. Schubert u. a. wohl mit mehr Recht Gabriel und Michael. — 40. Der von ihnen geleitete cod. *χερσιστοιχουμένου*, richtig *χερσιστοιχουμένου*. — Um die Wucht des Eindrucks zu verstärken, müssen die Gestalten ins Ungeheure wachsen. Die Legende liebt solche Ausmalungen, vgl. die Elfenkanten, aber auch Hermae sim. IX 6, 1 (Apokr. S. 277); Passio Perpetuae 10, 8 (Acta martyrum sel. ed. D. v. Gebhardt, Berl. 1902, S. 77) und öfter. (Jüdische Vorstellungen von der Riesengröße Adams s. Stod 3 S. 304 ff.). — 41. Hast du den Entschlafenen gepredigt? cod. *κοινομένοις*, besser *κοινομένοις*. Vorausgesetzt ist also eine „Höllenfahrt“ wie 1. Petr. 3¹⁹. 4^a. Hilgenfelds Anschauung, die Lesart des cod. sei beizubehalten und unter Verbindung mit dem Anfang von 42 sei zu übersetzen: Hast du den Entweiheten und den Gehorsamen gepredigt?, bedarf kaum einer Widerlegung. — 42 *ἡρακλή* = die Antwort, ist sonst in dieser Bedeutung nicht zu belegen. — Das „Ja“ (cod. *τινα*, richtig *τινα* oder *το να*) erfolgt nicht vom Herrn, sondern vom Kreuze; zu vergleichen sind die zahlreichen Kreuzesspekulationen in der gnostischen und späteren kirchlichen erbaulichen Literatur, wie v. Schubert S. 100 u. 103 f. sie zusammenstellt, s. o. zu 39. — 44 f. oben zu 36.

45. Da die Oberen selber bei der Wache zugegen waren, muß die Meldung an Pilatus ergehen. — Das Bekenntnis des Hauptmanns unter dem Kreuz, dessen lukanische Fassung der Verf. 28 für die Stimmung des Volkes verwertete, wird hier in der Mt. (und Mc.)-Recension dem Hauptmann der Grabeswache und seinen Leuten (auch den jüdischen Oberen?) in den Mund gelegt. — 46. Pilatus selber erkennt durch seine Worte Jesus als Sohn Gottes an: die — hier durchaus gerechtfertigte — Beteuerung seiner Unschuld von Mt. 27³⁴ kehrt mit umso größerer Wucht wieder. — 48 Die Begründung der Bitte wird in ihrer schwerfälligen Konstruktion erst erklärlich, wenn man Joh. 11¹⁰ als das stilistische Vorbild daneben hält. — Die Heiden, Statthalter wie Hauptmann und Soldaten, und die Juden samt der richtenden Obrigkeit sind überwunden! Höher konnte die Apologetik nicht steigen! —

50–57. Die Erzählung von den Frauen am Grabe. Der Verf. geht zu Mc. 16^{1–8} über, doch wird einzelnes auch den andern Evangelien entnommen (vgl. oben S. 74). — Der Verf. hat aber den Uebergang nicht zu verdecken gewußt. Während Mt., dem er bisher gefolgt ist, mit Rücksicht auf die Grabeswache den Ausgleich dadurch herstellt, daß er die Frauen nur zum Befehen des Grabes kommen läßt, läßt der Verf. mit Mc. (und Lk.) sie mit der Absicht hingehen, den Leib des Herrn zu salben, obgleich sie doch mit ganz Jerusalem jedenfalls von der Wache und der Versiegelung des Grabes wissen und dadurch nur noch mehr eingeschüchtert sein müßten! Vielleicht hat er selber die Schwierigkeit gefühlt und eben deshalb ihr Vorhaben so unbestimmt bezeichnet. — an den Sterbenden und denen, die ihnen lieb sind: Fränkel u. a. wollen das „und“ streichen; wenn es ur-

springlich ist, so dürfte v. Schubert Recht haben, der den Ausdruck aus den beiden Erzählungen Mc. 14^s u. Par. und Mt. 7^{4s} f. abstrahirt sein läßt. — 54. denn groß war der Stein vgl. Mc. 16⁴; die unpassende Einfügung des Zwischenfasses in die Rede der Frauen spricht besonders deutlich für die literarische Abhängigkeit von Mc.

55. da sie hinkamen: cod.: ἀπελθοῦσαι, besser ἀπαλθοῦσαι (Runze). — 56. Er ist dorthin gegangen, von dannen er gesandt war: johanneischer Ausdruck statt des konkreten synoptischen: „er geht vor euch her nach Galiläa“: es wird im Zweifel gelassen, ob der Ort, von wo er gesandt war, Galiläa sei oder der Himmel; verstanden werden soll natürlich das letztere. — 57. Nach der Meinung des Verf. haben die Frauen augenscheinlich (vgl. 59) den Jüngern nichts berichtet, vgl. Mc. 16^s. — Von einer Erscheinung des Herrn am Ostermorgen wie überhaupt am Ostertage ist wie bei Mc. keine Rede (auch bei Mt. ist sie augenscheinlich eingestrichen). Es kommt dann freilich das Uding heraus, daß die Feinde Jesu um seine Auferstehung wissen, ja ihn selber als Auferstandenen gesehen haben, während seine Jünger noch in Trauer sitzen müssen.

58-60. Der Schluß des Fragments bildet augenscheinlich die Einleitung zu einer ersten Erscheinung des Herrn. Zeit und Ort ist wieder nicht ganz deutlich. — 58. Durch ἡν δὲ wird in der Regel Gleichzeitigkeit mit dem Vorhergehenden gesetzt. Dann müßte hier nach Meinung des Verf. der Ostertag schon der letzte Tag des Passah gewesen sein, das doch erst am Freitag begonnen hat; er müßte sich also das Fest als zweitägig gedacht haben, vielleicht verleitet durch die christliche Charfreitags-Osterfeier (so Zahn, Runze u. a.). Aber so gering man sein Wissen auch einschätzen mag: bei einem Verf., der das Alte Testament in Händen hat, der in Syrien schreibt und dessen antijüdische Polemik doch gewiß auf einen Prozentfuß von Juden in seiner Umgebung hinweist, ist von vornherein eine derartige Unkenntnis weniger wahrscheinlich als ein Verstoß gegen den Sprachgebrauch. Eine Erscheinung Jesu am Ostertage kann man überdies auch bei der Annahme jenes Irrtums nicht herausrechnen, da die Zeit zur Rückkehr und zum Fischzug noch freibleiben muß. Aus den weiter geltend gemachten Schwierigkeiten, daß der Abend des 21. Nisan, das Festende, wiederum einen Sabbat einleitete, daß die Heimkehr also erst am folgenden Abend möglich war, daß sie etwa vier Tage dauerte, der Fischzug also frühestens etwa 14 Tage nach Ostern stattfinden konnte — aus diesen Schwierigkeiten mag man entnehmen, daß der Verf. für diese Zeitangaben keine brauchbare Quelle benutzt, daß es sich um bloße Flickverse beim Uebergang von einer Vorlage zur andern handelt, und daß er nachlässig arbeitet, aber nicht, daß er bei dem letzten Tag der süßen Brote 58 nicht an den 21./22. Nisan gedacht haben könne. — Das letztere ist vielmehr entschieden das Wahrscheinlichere. Vielleicht hat der Verf., der nachher 60 sich an Joh. 21 anlehnen zu wollen scheint, eben aus Joh. (dessen jerusalemische Erscheinungen er wohl auf Grund von Mc. 16⁷. Mt. 28⁷ streicht) für die Rückkehr der Jünger das Festende erschlossen, da ja durch Joh. 20²⁶ ihre Anwesenheit in Jerusalem noch eine Woche nach dem Ostertag bezeugt war. — 59. die zwölf Jünger: jedenfalls eine Flüchtigkeit des Verf., dem die Zwölfzahl der Apostel geläufig war; Mt. 28¹⁶ ist korrekter. — Weinten und waren voll Betrübniß vgl. Mc. 16¹⁰, im unechten Mc.-Schluß. — Der Schluß des Verses trägt lukanisches Gepräge. — Angaben über die Heimatsegegend usw. fehlen; von den Entfernungen hat der Verf. wohl keine Vorstellung.

60. Simon Petrus bezeugt sich hier als Verfasser. — ans Meer: daß es der See Tiberias sei, wird wieder nicht gesagt. Nur wer die kanonischen Berichte kannte, vermochte sich bei diesen geschichtslosen Erzählungen etwas Bestimmtes zu denken. — Das Fragment bricht mitten im Satze ab: Levi, der Sohn des Alphäus, den der Herr (vom Zoll hinweg berief?). Ueber das Folgende kann man mit Sicherheit nur sagen, daß bei Gelegenheit eines Fischzuges, den Simon Petrus als der Führende mit mehreren andern (mit wie vielen?) unternimmt, die erste Erscheinung des Herrn stattfindet. Daß die Liste der Teilnehmer mit Levi ge-

geschlossen haben müsse, wird auch durch den Singular καὶ ἦν κτλ. nicht bewiesen (vgl. J. B. Mt. 27 ss. 61).

§ a r n a c f nun hat vermutet, daß hier der echte, uns verlorene Marcusluß benutzt sei; seine Gründe (S. 33) sind 1) der Zusammenhang: wenn der Verf. zweifellos von 50–57 den Mc. zu grunde gelegt hat, so ist es wahrscheinlich, daß er ihm auch weiterhin folgt; 2) der vorzügliche Inhalt dieses Stückes, den wir erschließen können: die erste Erscheinung des Herrn soll vor Petrus und zwar in Galiläa geschehen, vgl. 1. Kor. 15 s. Mc. 16 7, auch Lk. 24 34; 3) der dem Mc. eigentümliche Ausdruck „Levi, der Sohn des Alphäus“ (Mc. 2 14).

Nun ist allerdings zweifellos, daß unser Mc. ursprünglich nicht mit 16 s. hat geschlossen werden sollen. Auch Z a h n, so energisch er bestreitet, daß eine Fortsetzung jemals existiert habe, erkennt an (G. R. II 929), daß 16 s. „ein fast unerträglicher Buchschluß“ sei, und daß das Evangelium unvollendet abbreche. Gewiß ist ferner, daß nach Mc. 16 7 keine Erscheinung mehr in Jerusalem, sondern nur eine solche in Galiläa erzählt werden konnte, und zwar so, daß Petrus dabei eine besondere Rolle spielte. So würde also das, was P E im folgenden vermuten läßt, zu dem mutmaßlichen Inhalt des gleichfalls zu vermutenden Mc.-Schlusses wohl passen. — Aber zunächst ist es nach 27. 59, vgl. Mc. 16 10 sehr wahrscheinlich, daß dem Verf. bereits der unechte Mc.-Schluß, und dann natürlich nicht auch der echte, vorlag. Aber selbst wenn man das bestreitet, oder mit § a r n a c f annimmt, daß er Mc. 16 s. ff. noch im ursprünglichen Zusammenhange las, ist damit für die Benutzung des echten Schlusses wenig gewonnen. Denn wenn dieser durch keine einzige Handschrift hat erhalten werden können und keinem einzigen christlichen Schriftsteller bekannt geworden ist, so muß — wenn er existiert hat — seine Lösung in sehr früher Zeit, am wahrscheinlichsten schon im Original Exemplar des Mc., stattgefunden haben. Jedenfalls hat schon Tatian, vielleicht gar Justin (Z a h n G. R. I 515 f.) den unechten Schluß Mc. 16 s. ff. benutzt. Das einzige Auskunftsmittel wäre eine sehr erheblich viel frühere Datierung des P E. Aber bei der Frühzeitigkeit der Abtrennung des Marcuschlusses wäre selbst ein Hinaufgehen bis etwa 110¹ kaum ausreichend. Ueberdies könnte man sich dazu angesichts der sonstigen gewichtigen Beweise für eine spätere Entstehung nur auf Grund durchschlagender Argumente entschließen. Dahin kann man § a r n a c f s Gründe nicht rechnen; denn wenn der Verf. bis 57 den Mc. benutzt hat, so folgt daraus für das Folgende ebensowenig, wie aus der Benutzung des Mt. in 28–49 für 50 ff. Es hätte nichts Verwunderliches, wenn er, der in die Erzählung von den Frauen am Grabe schon lukanisches und johanneisches Material einträgt, nun zu einem der andern Evangelisten überginge, wobei er dann die Bezeichnung Levis als Sohn des Alphäus wiederum aus Mc. 2 14 eingetragen haben könnte. In der Tat wird jeder, der Vers 60 liest, unwillkürlich zunächst an das Nachtragskapitel Joh. 21 denken, wo ein Fischzug von 7 Jüngern gleichfalls unter der Führung des Petrus, eine Erscheinung des Herrn und die Einsetzung des Petrus ins Hirtenamt erzählt wird: eine ungemein passende Krönung für ein Petrus-evangelium! Freilich werden Joh. 21 Petrus, Thomas, Nathanael, die Zebedäusöhne und zwei andere Apostel genannt, hier nur Petrus, Andreas und Levi = Matthäus², aber es ist wahrscheinlich, daß im P E noch die Namen anderer folgten, und wenn es zunächst auffällig scheinen mag, daß der Verf. gerade diejenigen genannt haben sollte, die bei Joh. namenlos bleiben, so erklärt sich doch

¹ Weiter zurückzugehen verbietet schon das Verhältnis zum Johannesevangelium.

² Daß Levi mit dem Apostel Matthäus identifiziert ist, nach Mt. 9 vgl. Mc. 2 14, ist fast selbstverständlich; andere als Apostel wird Pseudopetrus schwerlich bei der ersten Erscheinung anwesend sein lassen. Zudem bedenke man, wie gerade im Mt.-Evangelium Petrus in den Vordergrund gerückt wird. v. S c h u b e r t wird gegen § a r n a c f Recht haben, wenn er S. 151 meint, „daß für die Wahl des Levi als Augenzeugen bereits seine Eigenschaft als Evangelist Matthäus in Betracht kam“; übrigens vgl. zur Zusammenstellung der drei Namen in der apokryphischen Literatur L i p s i u s I S. 550 ff. [Andererseits viel früher Herakleon f. Apokr. S. 356.]

gerade dies am leichtesten: Was Johannes nicht wußte, weiß natürlich dieser „Petrus“; wollte er aber die von jenem gelassene Lücke ausfüllen, so bot sich der Name des Andreas von selbst dar, und Matthäus mochte aus der S. 87 Anm. 2 angegebenen Rücksicht hinzugenommen werden. Ueberdies haben vielleicht die ersten Erzählungen von der Berufung der Jünger am See (Mc. 1 16. 2 13 f. Mt. 4 18. 9 9) dem Verf. vorgeschwebt. Jedenfalls ist alles fast lückenlos erklärt, wenn man mit v. Schubert annimmt, der Verf. habe die Andeutungen Mc. 16 7, die seinem petrinischen Interesse entgegenkamen, in Joh. 21 am besten erfüllt gesehen, danach die jerusalemischen Erscheinungen ausgelassen und sich für das in seinem Mc.-Exemplar Fehlende (oder dort im Widerspruch mit 16 7 Ersetzte) an Joh. 21 gehalten. Es ist gewiß möglich, daß er damit einen guten Griff getan hat und daß Joh. 21 tatsächlich eine Uebersetzung des Stoffes ist, der am Schlusse des Mc.-Evangeliums erzählt werden sollte und vielleicht erzählt wurde. Aber das ist eine Frage, die zunächst mit dem PE nichts zu tun hat und von ihm aus nicht entschieden werden kann. — Liegt aber Joh. 21 vor, so wird man für das Folgende einen ähnlichen Inhalt wie dort annehmen dürfen, vielleicht unter Zurückstellung des „Jüngers, den der Herr lieb hatte“, und mit Steigerung der Rolle des Petrus. Der Rückblick auf dessen Verleugnung mag mit dieser selbst gefehlt haben (?), aber seine Einsetzung ins Hirtenamt wird die Spitze des Ganzen gewesen sein. Aber das sind freilich nicht zu beweisende Vermutungen.

VI.

Gnostische und verwandte Evangelien.

(E. Hennecke.)

Lit.: Harnack, *LU VII 2*, S. 60 f. 86. E. Schmidt, *LU VIII 1 f.*, S. 434—469. Dieckenhau, *Die Offenb. im Gnosticismus* (1901) S. 43 ff. 69 ff.; *Die pseudopigraphische Litt. der Gnostiker*, *ZnW III* (1902), S. (222 ff.) 227—237. Brede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (Gött. 1901), S. 242 ff.

(1.) Wie auch in viel späterer katholischer Zeit noch Evangelium und Evangelienapokalypse in Nachfolge der bei den Gnostikern beliebten Schriftenfälschung bei einander lagen, beweist *The Gospel of the Twelve Apostles together with the Apocalypses of each one of them* ed. from the Syriac ms. J. R. Harris, Cambridge 1900.

(3.) Ueber den Schriftengebrauch der Manichäer, der dem gnostischen in vieler Beziehung ähnlich ist, vgl. F. Trechsel, *Ueber den Kanon, die Kritik und Exegese der Manichäer*, Bern 1832; Reßler, *Art. Mani, Manichäer*, *RG XII* (193 ff.) 218 ff.; A. Bruchner, *Faustus von Mileve* Ein Beitrag zur Gesch. des abendländischen Manichäismus, Basel 1901, S. 19 ff. Die bei den Manichäern und Priscillianisten (vgl. über diese Möller-v. Schubert, *Lehrbuch der RG² I* 535 ff.) in Gebrauch befindliche Schrift *Memoria apostolorum* (cf. Drosius *commonitorium de erroribus Priscillianistarum et Origenistarum*, CSEL XVIII 154; Turribius ep. ad Idac. et Cepon. 5) mit Lehrüberlieferungen Jesu ist aller Wahrscheinlichkeit nach manichäische Ursprungs (Lipšius I 74 f. A. 1; von Reßler a. a. O. freilich nicht erwähnt). E. Schmidt, *Die alten Petrusakten* S. 58 A. 1, möchte ihr das Citat bei Augustin (*ApoKr.* S. 86 sub 1) zuweisen. Eine Berufung auf das Gleichnis Mt. 13 s. ff. findet sich auch bei den Naassenern (Hippol. V 8 p. 160). — Die Vermutung bezüglich der Großen und Kleinen Fragen Marias — nicht der Herrnmutter — geht auf Harnack zurück *LU VII 2*, S. 107 ff.; vgl. Zahn, *G.R.* II 764, ist aber von Dieckenhau (*ZnW* 1901, S. 236 ff.) bestritten worden. — Veröffentlichungen der Fragen des Bartholomäus f. Ehrhard S. 166 f.

a. Evangelienbruchstücke ohne Titel.

1. Aus einer marcionitischen (?) Schrift.

Vgl. Harnack I 24 Nr. 17. Zahn, G.R. II 432—436; J. sieht in dem adversarius, den Augustin bekämpft, keinen Manichäer. „Nur einer verwandten Richtung hat er angehört“. Der adv. citirt auch die von Marcion ausgeschiedenen Teile des Evang. und des Paulus und beruft sich daneben auf apokryphe Zeugnisse aus den Andreas- und Johannesakten (Apokr. S. 352. 424 A. 1) sowie auf das vorliegende apokryphe Herrnwort. Von einem römischen Mann, den er auch mit Namen nennt, bekennt er gelernt zu haben. An einen Abendländer ist sicherlich zu denken; ob bereits an einen älteren, etwa an den von Tertullian de praescr. 30 neben Hermogenes genannten Rigibius? E. Schmidts Vermutung von der Zugehörigkeit dieses Herrnwortes zur Memoria apostolorum (s. o.) könnte dadurch gestützt erscheinen, daß auch die Manichäer gegen die alttest. Propheten eine stark abweisende Stellung einnahmen.

2. Koptisches Evangelienfragment (Straßburger Papyrus).

In der Zuweisung der Fragmente an das sogen. Ebionitenevangelium stimmen E. Schmidt GgA 1900 Nr. 6 und Zahn, MZ 1900, S. 361—370 überein, ersterer äußert sich jedoch mit Vorsicht, im Hinblick auf die paulinischen Anklänge im ersten Fragment sowie die christologischen Anschauungen im Verhältnis zu denen der gnostischen Ebioniten (S. 502; vgl. oben Meyer S. 47). Einen Nachtrag zu Schmidts gründlicher Besprechung seines Buches lieferte A. Jacoby, Zum Straßburger Evangelienfragment (Sphinx VI 3, S. 132—142), wo er (S. 142) äußert, die freien Erzählungen, die koptisch erhalten sind (z. B. bei F. Robinson, TS IV 2, das am einfachsten anzuführen war), entstammten wohl einem weiter verbreiteten und gebrauchten apokryphen Evangelium. Das kommt mir sehr fragwürdig vor. — Die folgenden Anmerkungen sind sämtlich der angeführten Abhandlung E. Schmidts entnommen. Zum Gespräch Jesu mit dem Vater vgl. den Naassenerhymnus (Apokr. S. 18*). Wo Jesus in derartiger Literatur etwas Besonderes zu offenbaren hat, geschieht es in der Regel auf dem Berge (Kopt. 6 J. 8).

Kopt. 5 recto J. 1—3. Nach Schmidt S. 487 „wäre das Ganze auf die Jünger Jesu zu beziehen, doch könnte man unter dem ‘er’ auch Jesus selbst verstehen —, natürlich fällt dann die vorgeschlagene Ergänzung ‘Gastfreundschaft’ fort —, der durch seine Jünger und Gläubigen, welche seine Frucht bilden, gepriesen wird. Dieser Gedanke läge am nächsten. Eine befriedigende Erklärung ist leider unmöglich“. — J. 5—7 „der Vater in unserm Fragment fühlt sich ebenso wie der Christus in Joh. 17 als der von seinem Vater Verherrlichte und Verklärte“ (489). — J. 9 „διάδημα oder σκήπτρον, beides paßt gut zu dem Ausdruck βασιλείας, doch kommt diese Verbindung im N. T. nicht vor (vgl. πάβος της βασιλείας Hebr. 1 s. Ps. 45 7), im A. T. διάδημα βασιλείας Jes. 62 s und σκήπτρα βασιλείας Sap. S. 10 14“ (S. 489). — J. 11. „Der Uebergang zum Plural ist auffällig, daher die Beziehung nicht ganz klar“ (490 A. 1). — J. 10—13. „Am liebsten würde man das Ganze auf Christus beziehen in Anlehnung an den johanneischen Gedanken, daß die Welt ihn nicht erkannt habe, aber in gleicher Weise hat die Welt auch die Seinigen nicht erkannt“ (490). Für den ersten Fall vgl. den Jesuspruch Apokr. S. 10 Nr. 14.

verso J. 4—8. „Schon die unvermittelte abrupte Verknüpfung der drei synoptischen Sprüche verrät die Hand eines Kompilators, der nicht Geschichte im Sinne der Evangelisten schreiben will, sondern die Tatsachen als gegeben voraussetzt, daher auch sie nur soweit benutzt, als sie für den allgemeinen Gang der Lebensgeschichte Jesu notwendig sind“ (499). — J. 11—13. E. Schmidt verzichtet hier „auf eine Ergänzung, da der allgemeine Sinn der Frage der Jünger aus der Antwort Jesu hervorgeht“ (492). Spiegelberg-Jacoby haben: <Tadel uns nicht, o Sohn> Gottes. Was <ist denn unser Ende? Jesus aber> antwortete und sprach <zu uns>.

Ropt. 6 recto 3. 2. „Es handelt sich also um die Kraft der Jünger und das Mystrium des Apostolates, mit denen Jesus sie ausrüsten will, nachdem er ihnen vorher seine eigene δόξα sichtbar offenbart hat. Scheinbar hat er die Jünger aufgefordert, mit ihm an einen bestimmten Ort zu gehen, wo er diese Initiation vornehmen will. Diese Züge muten uns ganz gnostisch an“ (495).

verso 3. 1—4. „Damit ist der erste Akt der Verheißung, welche die Offenbarung der Herrlichkeit betraf, in Erfüllung gegangen, Jesus hat die Jünger, deren Augen bis dahin gehalten waren, die wundervolle Herrlichkeit seiner göttlichen Gestalt erschauen lassen. Ob es sich, wie in der Verklärungsscene, um das Schauen Jesu in der μεταμόρφωσις handelt oder um eine magische Versetzung der Jünger in die himmlischen Sphären und das Schauen des Erhöhten, ist nicht ganz klar; auf letzteres deutet der Umstand, daß von 'allen Orten' geredet wird, welche die Augen der Jünger erblickten, anderes spricht wieder für eine einfache Verklärung. In jeder Beziehung aber haben wir apokryphe, an gnostische Züge erinnernde Zutaten vor uns“ (496). — 3. 5 f. „Die ganze Scene ist offensichtlich durch Züge aus der Verklärungsscene bereichert; es scheint in den folgenden Worten beschrieben zu sein, daß die Kleider resp. die Gesichter der Jünger wie das Licht der Sonne leuchteten“ (496).

3. Roptischer Evangelienbericht aus Akhmim.

Harnack, Ein jüngst entdeckter Auferstehungsbericht (Theol. Studien für B. Weiß, Gött. 1897, S. 5), setzt den Bericht frühestens um 150, spätestens um 180 an.

b. Gnostische Evangelien und Evangelienapokalypsen.

1. Thomasevangelium.

Vgl. Zahn I 746 f. II 768—773. Harnack II 593—595. Ehrhard S. 141 f. Zum Spruchitat B. Möller, Gesch. der Kosmologie (1860), S. 206 f.

Zu Anfang des Spruches fühlt man sich an c. 5, 3 der Thomaserzählung erinnert (Worte des Jesuskinds an Joseph, die schwerlich eine gnostische Beziehung verraten). Den Naassenern diente der Spruch zum Beleg für „das Himmelreich im Menschen“ oder „die sowohl verborgene wie offenbare selige Natur des Gewordenen, Werdenen und Zukünftigen“, jenen Dämmerzustand, der der Rückkehr des konträt gewordenen Urmenschen zu sich selber, d. h. in das rein Pneumatische, vorhergeht. Diesem Zustand entsprach die Lebensperiode zwischen dem 7. und 14. Lebensjahre „als die Entwicklungszeit des vernünftigen Bewußtseins“; sie „führt zugleich bis zur beginnenden Pubertät. Man könnte also hier den Gedanken finden, daß die Offenbarung des Urmenschen im weitesten Sinne überall da schon stattfindet, wo im Zusammenhang mit dem Heranreifen in geschlechtlicher Beziehung die geistige Natur des Menschen frei zu werden beginnt, daß also das Auftreten des vernünftigen Menschen an sich schon eine Offenbarung des Urmenschen sei. Indessen ist das erst die nur objektive Offenbarung, die an sich dem Menschen selbst noch nicht als Offenbarung zum Bewußtsein kommt“ (Möller). Im valentinianischen System läßt sich kaum ein bestimmter Aeon bezeichnen, auf welchen als den 14. dieser Gedankengang sich zuspitzte; nach dem Buch vom großen λόγος κατὰ μυστήριον (ed. G. Schmidt II VIII 1 f., S. 221) befindet sich im 14. Aeon der zweite große unsichtbare Gott und der große freundliche (χρηστός) Gott. Den 13. Aeon erwähnt die Pistis-Sophia (Lichtenhan, Die Offb. S. 132). Hippolyt sieht in dem Spruch eine Entlehnung aus Hippokrates: ein siebenjähriger Knabe ist die Hälfte des Waters, wodurch die Naassener, die die uranfängliche Natur aller Dinge in einen uranfänglichen Samen setzten, auf die angegebene Zeitbestimmung gekommen sein sollen.

2. Matthiasevangelium.

Außer Origenes bezeugen, vermutlich in Abhängigkeit von ihm, noch Euseb. h. e. III 25, 6 und das Verzeichnis der 60 kan. Bücher die Existenz eines Matthias-

evangeliums, im Abendlande das Decretum Gelas., woraus Zahn G.R. II 751 A. 1 schließt, daß es auch bei Innocenz v. Rom (S. 245) gemeint sei. Erhalten ist nichts, doch hat Zahn (S. 753 ff.) zu beweisen versucht, daß, was bei Clem. v. Alex. an Matthiasevangelien erhalten ist, auf das Matthiasevangelium zurückzuführen sei (vgl. zu XIX). Zudem bestärkt er aus Clem. Alex. str. IV 6, 35, wo einige Sätze der Zachäusapokryphe Mt. 19. ff. frei wiedergegeben sind und von Zachäus behauptet wird, daß einige an seiner Stelle Matthias nennen, einen apokryphen Parallelbericht zur Mt.-version, der von dieser (und AG 1.23 ff.) abhängig sei (S. 752 f. 758). Zum Beweise muß auch desselben Clemens Schrift quis div. salv. 13 dienen, wo neben Zachäus Matthäus (!) als Reiche und Zöllner und Wirte Jesu genannt werden. Hier und anderswo (Pistis-Sophia über einige Apostel als Verfasser von Evangelien — f. Apokr. S. 35 —; Clem. v. Alex. paed. II 16 Mt. als Vegetarianer; strom. IV 9 — f. Apokr. S. 356 —) sei nämlich statt Matthäus Matthias zu lesen — Matthias wird freilich, wie ich sehe, auch in einem Fragment der späten Apoc. Bartholom. (Tischendorf, Apoc. apocr. XXVI) als vordem reich hingestellt —, während andere Fälle vielmehr zeigen, daß der seltenere Name in den geläufigeren verschrieben worden ist (zwei Beispiele bei Zahn S. 753 A. 1; dazu Akten des Andreas und Matthias vgl. Bonnet Aa II 1, p. XXI gegen Eipsius I 546 A. 1). Mit Bezug auf Clem. Alex. q. div. salv. 13 erscheint es jedoch (bloß mit Rücksicht auf str. IV 6, 35) nicht notwendig, diese Verschreibung anzunehmen, da sich die Stelle ausreichend aus Mt. 9. f. erklärt; eher könnte man meinen, daß an der anderen Stelle ein umgekehrter Irrtum vorgefallen sei. Vgl. auch Harnack II 597 f. Andererseits ließe sich für Zahns Hypothese einer apokryphen Evangelienversion vielleicht noch auf die nicht weit davon (str. IV 6 gg. Ende) gegebenen Parallelbezeugungen zu Mt. 5.10 f. : Mt. 6.22 verweisen, die auf τινες τῶν μετατιθέντων τὰ εὐαγγέλια (Gnostiker?) zurückgehen. — Die Darstellung Hippolyts VII 20 p. 356 (vgl. W. Möller, Gesch. der Kosmologie S. 344 f.) kann nicht, auch wenn das Matthiasevang. gnostischen Inhalt hatte, diesem, sondern muß wegen des rein philosophischen (aristotelischen) Inhalts einer basiliidianischen Schrift (unter dem Titel des Matthias?) entnommen sein (Harnack I 17. 157. Lietzmann, Die Offenbarung S. 107).

3. Philippusevangelium.

Der Zusammenhang bei Clem. Alex. str. III 4, 25 und dem eigentlichen Sinne des erhaltenen Fragments aus dem Ph.-Ev. bestätigt, was auch aus anderen Gründen (cf. Pistis-Sophia) wahrscheinlich ist, daß als dessen Verfasser der Apostel und nicht der Evangelist Ph. galt. Gegen Zahns Versuch, den entgegengesetzten Beweis zu führen und speziell die bei Clem. Alex. a. a. O. vorliegende Version des Herrnwortes Mt. 9.23 f. auf den Evangelisten Ph. und dessen angebliches Evangelium zurückzuführen (G.R. II 761—768; vgl. Forschungen VI 24—27), hat Harnack (I 14 f. II 592 f.; vgl. LU VII 2, S. 106) das gerechtfertigte Bedenken geltend gemacht, daß die Einreihung synoptischen Spruchmaterials in das nach dem Wortlaute des erhaltenen Fragments doch durchaus gnostisch gehaltene Evangelium sehr fraglich ist. Selbst der Umstand, daß in den Philippusakten nicht nur auf die benachbarte Stelle Mt. 9.23 (Aa II 2, p. 66 c. 135), sondern, wie man hinzufügen könnte, c. 127 (p. 56) auf Mt. 9.24 Bezug genommen wird, fällt demgegenüber kaum ins Gewicht. — Ueber die altkirchlichen Traditionen bezüglich der beiden Philippus und ihrer Töchter s. oben S. 12. Das Citat des Epiphanius aus dem Ph.-Ev. wird von Dindorf (Ausg. des Epiph. II 54.1) und Preuschen, Antilegomena S. 13, zu früh geschlossen. Man könnte sogar geneigt sein, das dort unmittelbar Folgende über Elias als dem Ph.-Ev. entstammend anzusehen, wenn es nicht vielmehr einem Apokryphon (Apok.? Himmelfahrt?) des Elias entstammt (Harnack I 167): Als (Elias) aufgenommen wurde, ward er wiederum in die Welt herabgeworfen. Denn es kam ein weiblicher Dämon und hielt ihn an und sprach zu ihm: Wohin gehst du? Denn ich habe Kinder von dir, und du kannst nicht hinaufgehen und deine Kinder so dalassen. Und er spricht: Woher hast du Kinder von mir?

ich lebte ja in Keuschheit. (Der Dämon gibt dann den ekelhaften Ursprung dieser Kinder an.) Ueber magische Wirkung der Paßworte beim Seelenaufstieg vgl. Liechtenhan, Die Offenb. S. 139 f. — Der Archon (Judengott?) begünstigt die Ausbreitung des Menschengeschlechts und der damit gesegneten unvollkommenen Triebe; Wurzeln vgl. Apokr. S. 450¹⁰. 454⁴¹ f. — Epiphanius h. 26, 10 (p. 49 f.) berichtet von denselben Gnostikern: τὴν δὲ ψυχὴν ἐν τῷ ἐξέρχεσθαι ἀνταρῶν διαβαίνειν διὰ τῶν ἀρχόντων τούτων, μὴ δύνασθαι δὲ διαπεράσαι, εἰ μὴ τι ἀν τῆς γνώσεως ταύτης, μᾶλλον δὲ τῆς καταγνώσεως, ἐν πληρώματι γένηται καὶ ἐμφορηθεῖσα διαδράσῃ τῶν ἀρχόντων καὶ τῶν ἐξουσιῶν τὰς χεῖρας. εἶναι δὲ δρακοντοειδῆ τὸν ἀρχοντα τὸν κατέχοντα τὸν κόσμον τοῦτον καὶ καταπίνοντα μὲν τὰς ψυχὰς τὰς μὴ ἐν γνώσει ὑπαρχούσας καὶ διὰ τῆς κέρκου πάλιν ἐπιστρέφοντα εἰς τὸν κόσμον, ἀνταρῶν εἰς χοίρους καὶ εἰς ἄλλα ζῶα, καὶ πάλιν διὰ τῶν αὐτῶν ἀναφερομένας. εἰ δέ τις, φασίν, ἐν τῇ γνώσει γένηται ταύτῃ, καὶ συλλέξῃ ἑαυτὸν ἐκ τοῦ κόσμου διὰ τῶν ἐμνηνίων καὶ διὰ τῆς ῥύσεως τῆς ἐπιθυμίας, μηκέτι ἐνταρῶν κατέχεσθαι αὐτόν, ἀλλὰ ὑπερβαίνειν τοὺς προσιρρημένους ἀρχοντας. Liechtenhan bezieht das Zitat aus dem Ph.-Ev. auf die dieser Beschreibung entsprechende scheußliche Abendmahlsfeier jener Gnostiker (ZwZ 1901, S. 241). — Die Glieder (der Ausdruck nicht bei Joh. 11⁵⁹) sind die in der Welt vereinzelt auftretenden Geistesmenschen (Pneumatiker). Dementsprechend ist auch der Ausdruck von dem Sammeln, d. h. Herausreißen aus der Verbindung mit dem Niederen, echt gnostisch. In dem großen Preisgebete an das erste Mysterium bei G. Schmidt, ZU VIII 1 f., S. 176 ff., welches nach der Zahl der Aeonen in Absätze eingeteilt ist, wiederholt sich am Schluß derselben immer der Satz: „Kette alle meine Glieder, welche seit der Erschaffung der Welt in allen Archonten usw. zerstreut sind, und sammle sie alle ein und nimm sie in das Licht auf“. — Von den Kindern wird der gleiche Prozeß (durch Vermittlung der Seele) vorausgesetzt; ihre niederen Wesensbestandteile gilt es durch völlige Umkehrung zu vernichten (ἀνατρέφαι — so der von Dindorf I p. VII ff. gerühmte cod. V; andere Lesart ἀνακρύσαι, das Liefte aber auf Identität mit dem vorhergehenden ἀναλαβεῖν — klassisch bei Xenophon von Schiffen im Kriegszustande gebraucht — hinaus; auch ein etwa zu konjicirendes ἀναστρέφαι würde zu matt sein. — Eine Zweiteilung der Seele in eine höhere und niedere findet sich in einem von Harnack übersehten altchristlichen Fragment aus den Oxyrh. Papyri (SBM 1898, S. 516): . . . , so wäre der Tod nichts anderes für Gott als Strafe, was unmöglich ist. Diese (Lehren) werden bei der niederen Seele leeres Geschwätz genannt. Die höhere Seele aber erkennt das ihr Eigene: der Ungerechte und der nicht Ungerechte sind in dem Gewahrsam (der Unterwelt) gleich und dem Gerichten) . . .

4. Basilidesevangelium.

Nach Harnack I 161. II 536 f. war das Evangelium „wahrscheinlich von B. selbst redigiert“. Liechtenhan, Die Offenb. S. 19: „es scheint einfach eine Zusammenstellung von Herrnsprüchen, die größtenteils mit unseren Evangelien übereinstimmt. Daß er es selbst nach seinem Namen genannt habe, ist unwahrscheinlich; das haben entweder seine Schüler oder seine Gegner getan“. Hilgenfeld, Ketzergesch. des Urchrist. S. 201 erklärte das Evang. für dem Rf. verwandt. Krüger S. 44 hielt es für möglich, daß die Nachricht des Origenes überhaupt unrichtig sei. Am eingehendsten ist Zahn: Basilides und die kirchliche Bibel (G. R. I 763—774); seiner Zuweisung der Perikope Joh. 9¹⁻³ an das Evangelium (auf Grund der Basilidesfragmente bei Clem. Alex. str. IV 12, 81—83), der Krüger MC II 432 beitrifft, muß man jedoch mit dem Bedenken begegnen, daß es fraglich ist, ob B. bei diesen Ausführungen überhaupt einen vorhandenen „ev. Text“ (S. 767) benutzte. Auch die Beweisführung S. 768 f. bezüglich der Stelle Mt. 19¹¹ f. erscheint mir nicht absolut untrüglich; denn 1) ist es keineswegs ausgeschlossen, daß der bezügliche Passus (wie das Folgende) auf Iffidors Ethika zurückgeht (φασι!), und 2) ist die antiasketische Umdeutung, die die basilidianische Schrift den dreifach gegliederten Worten Jesu gab, ebensowohl auf Grund des kanonischen Textes bei Mt. verständ-

lich wie des unkanonisch lautenden der betr. Schrift selber, bei der man also die Freiheit abkürzender Wiedergabe immerhin in Rechnung ziehen muß. Ihr Verfasser wollte die Gheistigkeit bekämpfen, indem er im Anschluß an alle drei Glieder des Textes die Minderwertigkeit ihrer Motive aufdeckte; es liegt also kein Anlaß vor, aus dem bloßen Umstande, daß das dritte nicht schon vorher citirt wird, zu vermuten, daß der Verf. „geradezu gegen diesen Bestandteil des kanonischen Textes polemisiert“. Daß trotzdem eine Entlehnung der ganzen (dreifach gegliederten) Stelle aus dem Basilidevangelium möglich ist, soll darum nicht bestritten werden.

5. Evangelium der Wahrheit.

Lichtenhan, Die Offenb. S. 69 f. sieht darin, nach Maßgabe der Nachricht des Iren. (I 7, 3. III 2, 2), daß die Valentinianer „in der Verkündigung Jesu verschiedenwertige Bestandteile unterschieden, Worte, die vom Soter stammen, solche von der ‘Mutter’ und solche vom Demiurgen“, eine Sammelstätte der (echten) Worte des Soter, während es nach Zahn dem Verfasser nahe lag, „die in verschiedenen Schriften, welche als Ganzes nicht zusagen mochten, zerstreuten apokryphen Ueberlieferungen zu sammeln und wohl auch solche evangelische Stücke, welche der mündlichen Geheimtradition der Schule angehörten, damit zu verbinden und beides in einem besondern Buche zusammenzustellen“ (G.R. I 750, in dem instruktiven Abschnitt über den Schriftgebrauch in der Schule Valentins S. 718 ff.). J. Kreyenbühl, Das Evangelium der Wahrheit Neue Lösung der johanneischen Frage (Berlin 1900), findet durch diesen von Irenäus bezeugten apokryphen Evangeliumtitel sogar das johanneische Evangelium als gnostisches Apokryphon des Menander von Antiochia bezeichnet (vgl. die Besprechung von Holzmänn, ThLZ 1902 Nr. 1)!

6. Judasevangelium.

Das Syntagma Hippolyti, in welchem sich auch ein Bericht über die Kainiten fand (Harnack, Zu VII 2, S. 105), ist verloren. Epiphanius u. a. (vgl. Krüger, RE IX 701 f.) haben sich seiner bedient und Angaben über Irenäus hinaus sowie zum Teil dessen ursprünglichen Wortlaut erhalten. Hiernach sei Kain ἐκ τῆς λογιστικής συνάμεως gewesen καὶ τῆς ἀνωθεν ἀδελφείας (Iren.: a superiore principatate), Abel ἐκ τῆς ἀδελφείας συνάμεως, und deren Bruderkrieg ein Abbild dessen, was durch Christi Kreuzigung vollendet wurde und in dem libertinistischen Verhalten dieser Gnostiker zum Austrag kommt. Judas hatte von allen Aposteln allein diese Erkenntnis und konnte also die himmlischen Mysterien offenbaren; darum steht er ihnen bewundernswert und groß da, und es sei ihm Dank zu sagen. Die Kräfte am Himmel suchten nämlich das Leiden zu verhindern, weil sonst die Menschen das Leben empfangen würden; nach andern wird Christus selbst als böse bezeichnet, der die Wahrheit hätte verkehren wollen: „deshalb — so lautet ihre Aussage — hat er ihn verraten, sintemal er das schon Gelehrte auflösen wollte“. Außer dem hier behandelten συνταγματίον (Irenäus: confictionem) haben sie noch andere conscriptiones (Iren.), nach Epiphanius nämlich ein Buchlein (βιβλίον) vorgebracht, worin der Engel, der Moses mit Blindheit geschlagen, und die Engel, die Kora und seinen Anhang verborgen und (in die obere Welt) versetzt haben sollen, erwähnt waren, sowie ein Ἀναβαστικὸν Παύλου (aus Anlaß von 2 Kor. 12; vgl. die jüngere, katholische Apok. des Paulus Apokr. S. 356, dazu Harnack I 788. Ehrhard S. 149 f.). M. Nicolas, Études sur les évangiles apocr., p. 176 f. vermutete, daß das Jud.-Evang. „hauptsächlich einen Bericht vom Leiden und den Umständen, welche diesem vorhergegangen waren, enthielt“. — Es scheint mir manches dafür zu sprechen, in den Gegnern des Judasbriefes statt der Karpokratianer (Holzmänn; vgl. schon Clem. Alex. Strom. III 2: ἐπὶ τούτων . . καὶ τῶν ὁμοίων αἰρέσεων κτλ., citirt als prophetische Aussage Jud. 8—16) oder der Gnostikergruppe der neueren koptisch-gnostischen Quellen (Harnack II 466) die Kainiten oder Vorläufer von ihnen bekämpft zu sehen (vgl. bes. 11; Leugnung Christi 4 cf. 8 κυρίως τῆς δὲ ἀδελφείας, — ὁρίζας δὲ βλασφημοῦσιν cf. Iren. adv. h. I 31, 2). Als posteriore

Schrift gibt sich, wie 2. Petr., auch der Judasbrief (vgl. 17; Jülicher, Einl. S. 181). Man halte daneben, daß unter Domitian bereits erwachsene Enkel des Herrnbruders Judas, angeblichen Verfassers dieses Briefes, auftreten (Hegeßipp bei Euseb. h. e. III 20)! J. Spittas Einwurf, daß in dem Briefe nicht theoretische, sondern praktische Libertiner auftreten sollen (Der zweite Brief des Pt. und der Brief des Judas Eine gesch. Untersuchung, Halle 1885, S. 505; vgl. auch Kühl in Meyers Kommentar XII, 6. Aufl., 1897, S. 293), verfängt gegenüber diesen Darlegungen nichts.

7. Evangelium der Eva.

Die Mitteilung des Epiphanius (haer. 26, 2) über das Evang. der Vollendung ist aus Hippolyts Syntagma genommen (Harnack I 24), aber Philaster, der auf diese Vermutung führt, erwähnt das evangelium consummationis ohne weitere Angabe und schließt die „törichten Visionen“ ohne Nennung des Evaevangeliums unmittelbar an (de haer. 33). Daraus könnte man schließen entweder, daß er die dazwischenstehenden Mitteilungen über das Evang. der Eva in seiner Vorlage zwar gleichfalls las, sie aber, weil er beide Evangelien für identisch hielt und um abzufürzen, fortließ, oder daß er sie nicht las, und erst Epiphanius, der dann auch das Citat liefert, beides mit seinen Mitteln ergänzte, indem er das Urteil über die törichten Visionen nun auf das Evangelium der Eva bezog. Dabei bleibt immer noch zu beachten, daß der Wortlaut des Epiph. beim Uebergang vom einen zum andern Evangelium ἄλλοι δὲ οὐκ ἀλοχύνονται λέγοντες: εὐαγγέλιον Εὕας nicht dazu zwingt, zwei verschiedene Evangelien anzunehmen, wenn auch die Charakterisirung (s. Apokr. S. 42) solches naheliegend erscheinen läßt. Doch ist dieselbe, zumal im ersteren Falle, zu undeutlich und allgemein gehalten, als daß man für oder wider die eine oder andere Möglichkeit Gewisses behaupten könnte. Eipsius (Zur Quellenkritik des Epiph. S. 107) hielt dafür, daß auch das Citat aus der gemeinsamen Quelle entlehnt sei. Auf den Grundgedanken der naassenischen Spekulation (Hippol. V 6, p. 132): „Den Anfang der Vollendung bildet die Erkenntnis des Menschen, die Erkenntnis Gottes aber (ist) abgeschlossene Vollendung“ hat Harnack verwiesen (I 167 f. vgl. II 539) und es für möglich gehalten, daß dem Evangelium der Eva, dessen Benutzung in der Pistis-Sophia er übrigens annimmt (vgl. II 539), das Fragment Apokr. S. 42 A. 1 noch anzuschließen sei, „da das Fragment im Tone zum vorigen sich fügt“ (166); daß ist möglich, aber nicht auszumachen, denn das mit den Worten Διὸ καὶ ἐν ἀποκρήφοις ἀναγινώσκοντες εἶναι eingeleitete Citat folgt erst nach längerer Zwischenausführung und erinnert auffallend an Offb. Joh. 22 v. 6), woher es freilich Epiphanius um jenes Ausdrucks willen nicht entlehnt haben kann. (Holz des Lebens cf. d. Ophiten Orig. gg. Gels. VI 27.) Da es sachlich zugleich auf 1 Mos. 2 v. 3 paßt, könnte es in der Tat einem Evang. der Eva angehört haben. Uebrigens erscheint Eva in einer koptischen Moses-Adam-Apokalypse (SBM 1891, S. 1045) „(selbst) geschmückt mit dem Schmucke des Geistes“. — Wer der Sprechende ist, ist in beiden Fällen unklar (Zahn G.R. II 762 A. 3 hält Eva dafür); die Annahme, daß in Nr. 1 die Person ein und dieselbe und nur nach Art leucianischer Schilderung (Johannesakten) in verschiedener Größe dargestellt sei, ist aber wohl ausgeschlossen. Der Offenbarungsempfänger ist der Geistesmensch, für den es darauf ankommt, den besten Teil des Urmenschen zu seiner eigenen Mehrung zu sammeln (stoischer Pantheismus).

8. Sammelwerk.

In der 'Sophia Jesu Christi' vermutet Harnack zu Schmidts Veröffentlichung SBM 1896, S. 846 f. ein Werk Valentins.

VII. Kindheitsevangelien.

Zur Einleitung.

(E. Hennecke.)

Lit.: vgl. Apokr. S. 23*—25* und oben S. 8 f.

(2.) Die Lutherstellen finden sich in der Volksausgabe in acht Bänden (Bd. V) (Berlin 1898) S. 194. 177 f.; hier spricht sich Luther auch gegen den Abdruck solcher Schriften und noch kräftiger gegen ihren Verfasser aus. Die Stelle aus den Tischreden s. bei Fabricius III 418. Nachweise über den Gebrauch und die Uebersetzungen der Kindheitsevangelien während des Mittelalters bei Reinsch (oben S. 9). — Als Beispiel einer ägyptischen Lokalsage mag die *Äl. XIII 1b*, S. 29 von Josef in aus dem 5. Jahrhundert mitgeteilte dienen: „Schon düßt in der Wüste auf einen Leichnam, der auferweckt wird und sich als gewesenen Glasarbeiter bekennet, der zur Zeit des Erlösers gelebt habe. Denn es sei zu ihnen (in die Landschaft Aethim) „ein Bericht gelangt von den Vorübergehenden, daß ein Weib nach Aschmunein hereingekommen ist, an ihrem Busen ein kleines Kind, und so oft jenes Kind zu jemand sprach, ging es in Erfüllung und erwies sich als richtig, und man hat uns berichtet, daß es die Toten auferweckte, die Gelähmten aufstehen machte, die Ohren der Tauben öffnete, den Stummen reden ließ und die Augen der Blinden öffnete.“ — Bearbeitungen von Szenen des Protevangeliums wie der Thomaserzählung finden sich in den *Quaestiones Bartholomaei* (*Anecdota Graeco-Byzantina* I p. 13. 12 cf. X) und anderswo (ebenenda p. 59. 68 cf. XXVI); zu c. 2 der Thomaserz. s. u. die Auswahl aus dem Koran. — Im 16. und 17. Jahrh. wurde die Frage nach der Lücke in den ersten 30 Jahren des Lebens Jesu eifrig diskutiert (vergl. Fabricius III 408 ff.). — Sehr treffende Bemerkungen zum Unterschied der Wunderberichte der kanonischen Evangelien von denen der apokryphen Evangelien sind aus einer Straßburger Diss. von Hippol. Campron (1855) abgedruckt bei Migne, *Dict. des Apocr.* II p. 233 ff.

(3.) Zur Frage nach Sinn und Zusammensetzung der kanonischen Kindheitsgeschichten vergl. die verschiedenen neuest. Kommentare; eine Uebersicht der neueren Ansichten bei A. Hilgenfeld, *Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu* *Äl.* 1^s—2^{ss} (*ZwZ* 1901, S. 177—235). Den judenchristlichen Charakter des lukanischen Berichts hat H. Usener, *Geburt und Kindheit Christi* *ZnW* IV S. 1—21, erwiesen. Eine besondere Diskussion hat sich über die Frage der Zuweisung des *Magnificat* *Äl.* 1^{ss}—^{ss} auf eine Anregung Harnacks hin erhoben (H. A. Köstlin *ZnW* III 1902, S. 142—145). — A. Reisch, *Das Kindheitsevangelium nach Lukas und Matthäus unter Herbeiziehung der außerkanonischen Paralleltexte* *Äl.* X 5, 1897. L. Conrady, *Die Quelle der kanonischen Kindheitsgeschichten*, Göt. 1900.

Ueber die Verwerfung der Geburtsgeschichte durch Faustus vgl. Bruckner, *Faustus* von Mileve, Basel 1901, S. 58 f.

(4.) Näheres über das System des Gnostikers Justin s. bei Krüger *RG* IX 640 f. — Die Psalmstelle 85¹¹ war schon bei der vorhergehenden Fragestellung erwähnt. Harnack *Äl.* VII 2, 1891, S. 20 sieht in der Legende einen Beleg der Herm. sim. V vorliegenden adoptianischen Christologie. „Die Vorstellung, daß Christus und der h. Geist Brüder seien, kommt auch noch in späterer Zeit vor, doch . . . nur als Vorwurf, den grübelnde Dogmatiker wider ihre Gegner erhoben haben. Daß unserm Verfasser die Legende in einer Evangelienchrift (Kindheitsgeschichte) überliefert war, ergibt sich auch aus dem Folgenden, wo lediglich Stellen aus dem Evangelium angeführt werden, nachdem die Legende selbst eine ganz unpassende gnostische Auslegung erfahren hat“; vergl. S. 29 f. Zahn, *Ö.R.* II 764 f. *Äl.* 3, ist geneigt,

die Legende ebenso wie die „phantastische Ausdeutung von Lf. 1¹⁷ in erzählender Form p. 12 f.“ als Bestandteil der *Γέννησις Μαριάμ* anzusehen.

Einleitung zu den Kindheits-evangelien.

(H. Meyer.)

Warum man zunächst keine Kindheitsgeschichten schrieb. Die Geburt und die Kindheit Jesu waren nicht das erste, womit sich die mündlichen und schriftliche Berichte über den Messias Jesus beschäftigten. Die Worte des Herrn, nach denen man zu leben hatte, nach denen man einst gerichtet werden sollte, dann der Beweis, daß Jesus wirklich der Messias und Heiland war, trotz und gerade wegen des Todes, also der Bericht von seinem Auferstehen, der Weise seines Sterbens, seinen Zeichen und Wundern während seiner Wirksamkeit bildeten zunächst den Inhalt evangelischer Verkündigung und schriftstellerischer Aufzeichnung. Den Anfang bezeichnete die Predigt des Täufers, die auf den kommenden Messias hinwies, und die Taufe Jesu, bei der er mit dem Geiste gesalbt und damit zum Messiasante, zum Sohne Gottes erwählt und berufen wurde. Der noch nicht mit solchem Geiste gesalbte Jesus von Nazareth hatte für diesen ältesten Standpunkt noch keine Bedeutung. Er war geboren vom Weibe wie jeder andere Mensch und wie jeder Jude unter das Gesetz getan, wie Paulus auf Grund der damaligen Auslegung von Jes. 9¹ ausführte (Gal. 4⁴).

Aber jene Denkweise, die bei der Urgemeinde auf das öffentliche Auftreten, bei Paulus fast nur auf Tod und Auferstehung Jesu ihre Aufmerksamkeit richtete, enthielt doch Gesichtspunkte, von denen aus man mehr und mehr auch die Geburt und Herkunft Jesu ins Auge fassen mußte. Wenn Jesus durch den 'Geist' zum Messias berufen und durch die Auferstehung auch eingesetzt war, so mußte er nach dem 'Fleisch', seiner irdischen Abstammung nach, Davids Sohn sein (Röm. 1³) und er mußte aus Bethlehem stammen (Joh. 7⁴²); beides wurde von den Juden bestritten (Joh. 7⁴¹), beides war also vor Freund und Feind zu erweisen.

Geschlechtsregister. Das erste war das wichtigere. Zunächst suchte man nach Geschlechtsregistern Jesu. Derartige Genealogien waren ja von jeher im Judentum zum Beweis echter Abstammung sehr beliebt gewesen und mehrfach auch in die heilige Geschichte aufgenommen; sie wurden noch damals von vornehmen und priesterlichen Geschlechtern geführt. Gewiß war man bei ihrer Durchführung, oder wenn eine Neubeschaffung nötig wurde, vielfach auf Vermutung angewiesen. Daß auch bei den Geschlechtsregistern Jesu (Mt. 1 Lf. 3), der aus einer wenig hervorragenden Handwerkerfamilie stammte, dergleichen vorgekommen sein wird, folgt schon daraus, daß man schließlich zwei Stammbäume beibrachte und daß der Stammbaum bei Mt. gewaltsam in eine schematische Gliederung von 3 mal 14 Namen gebracht ist. Die Stammbäume gehen beide auf Joseph, setzen also voraus, daß Joseph der Vater Jesu sei; sie sind erst später durch leichte Aenderung mit der wunderbaren Geburt in Einklang gesetzt (Mt. 1¹⁶ Lf. 3²³).

Prophe-tische Zeugen. Aber man tat sich doch nicht damit genug, daß man äußerlich die Abstammung Jesu aus dem Samen Davids nachwies. Wie einst die Propheten auf den kommenden Messias hingewiesen, lange vor seiner Geburt, so galt es zu zeigen, wie auch bei seiner Geburt Engel vom Himmel und Propheten voll heiligen Geistes seine zukünftige Bedeutung geweissagt und die Erfüllung aller Weissagung über den Davidssohn in ihm vorausgesagt hatten: daß er den Thron seines Vaters David einnehmen, ein Horn des Heils zur Rettung Israels von seinen Feinden sein werde, dessen Gottesdienst und freie Religionsübung hinfort nicht mehr gestört werde, daß Gott seine Ehre und allen Frommen Friede auf Erden werden solle — das Thema von Jes. 9 in seiner vollen Entfaltung (Lf. 1^{32f.} 68—70 2¹⁴, 29—32).

Bethlehem. Und wie aus Davids Stamm, so mußte er in Davids Stadt geboren werden. Die Ueberlieferung: Jesus von Nazareth weist freilich auf das Städtchen Galiläas als seine Heimat, und die Gegner benutzten das (Joh. 1 46; 7 41. 52); dem gegenüber zeigte man entweder, bei welcher Gelegenheit seine Eltern von Nazareth vorübergehend nach Bethlehem gekommen waren, oder was sie umgekehrt von Bethlehem nach Nazareth geführt hatte (Lk. 2 4. Mt. 2 23).

Herkunft Jesu aus der frommen Gemeinde der Armen. Eins der beliebtesten Argumente gegen das Messiasium Jesu war die Behauptung, daß Jesus ein Mischummad, ein Abtrünniger vom Gesetz und der Religion Israels sei, daß er den Tempel Gottes zerbrechen und einen neuen Kult an Stelle des jüdischen Tempelgottesdienstes habe setzen wollen. So galt es nun zeigen, daß Jesus aus den Kreisen der Gerechten und Frommen, der Stillen im Lande, die auf den Trost Israels warteten, hervorgegangen sei, daß im Tempel sein Vorläufer angekündigt, er selbst von der intimsten Tempelgemeinde in ihren ältesten Vertretern freudig begrüßt und als der Prüffstein des wahren Israels anerkannt sei, ja daß es ihn schon als Knaben zum Tempel und seinem Lehrhaus gezogen und er dort seines Vaters Wohnstätte gefunden habe (Lk. 1 2 22—53). Ähnliche Motive hatten schon ähnliche Züge in die Geburtsgeschichte Buddhas eingefügt; vielleicht hat man hier und dort an schon vorhandene uralte Erzählungen angeknüpft.

Es blieb freilich dabei, daß das Christentum allermeist bei den Armen und Geringen Eingang fand, daß Jesus der Heiland einer von Tyrannen und Reichen gebrückten Bevölkerung wurde. Auch diese Bestimmung fand man schon bei seiner Geburt angedeutet. Er sollte die Tyrannen vom Stuhl stürzen, die Reichen leer ausgehen lassen, die Hungerigen mit Gütern füllen; war er doch selbst, Christus der Herr, in einem Stall oder in einer Höhle geboren und in eine Krippe gelegt worden. Alle diese Motive haben in der judenchristlichen Quelle des Lk. Aufnahme gefunden (1 46—55 2 7. 11f.). Auch hier werden wir unwillkürlich an die ländliche Umgebung des unter Hirten erzogenen Krischna erinnert.

Heidenchristliches Aegypten. Je reicher und gehobener die Christusvorstellung ward, um so mehr hob sich auch die Bedeutung des Christuskinde, namentlich seitdem es hinausgetragen wurde in die weite Welt. In Aegypten legte man Wert darauf, daß der Sohn Gottes schon als Kind in Aegypten gewesen sei, was man aus dem A. T. zu erweisen verstand (Mt. 2 15). Dort erzählte man auch, wie das Kind Gottes auf Erden, alsbald nach seiner Geburt, von dem feindlichen Tyrannen verfolgt wurde, wie er um seinetwillen alle kleinen Kinder in der Umgebung tötete, wie das Kind in der Fremde gerettet wurde (2 16). Da fand man uralte Weissagung erfüllt von dem Drachen, der dem neugeborenen Himmelskind nach dem Leben steht, so daß es geflüchtet werden muß (Offb. Joh. 12). So hatte man vor Jahrhunderten im fernen Osten erzählt von dem Tyrannen Ramza, der nur auf des Krischna-Kindes Geburt wartet, um es umzubringen, und der getäuscht alle Knaben von ungewöhnlicher Größe töten läßt.

Magier. Eine Erzählung mußte jüdischen und heidnischen Christen gleich wert sein: daß Magier aus dem Morgenland dem neugeborenen König der Juden Verehrung und Geschenke dargebracht hatten. Dessen hatten sich ja schon Psalmsänger und Propheten gefreut, daß die Könige von Meroe und Saba Israel Geschenke bringen würden: nun war es an Jesus in Erfüllung gegangen; daß durften sich die Judenchristen sowohl als Anhänger Jesu wie des Judentums freuen. Aber auch die Heiden konnten stolz darauf sein, daß heidnische Fremdlinge Jesum zuerst aus weiter Ferne erkannt und aufgesucht hatten, während der jüdische König ihm nach dem Leben stand und jüdische Schriftgelehrte ihn trotz der Schriften nicht suchten noch fanden. In dem Zug der Magier gewann man ein Gegenstück gegen den pomphaften Zug, den der Perserkönig Tiribates damals unternahm, um Nero seine Verehrung zu bezeugen, begleitet von Magiern, von denen der Kaiser die Magie zu erlernen hoffte (A. Dietrich, *ZnW* III 1902, S. 1—14). So hat man die Magier, die zu Christus kamen, früh als Perser, als Schüler Zarathustras gefaßt: ihre orien-

talische Herkunft deuteten die Künstler durch die phrygische Mütze an; zu Königen sind sie erst später unter den Einfluß jener Psalmstelle geworden.

Wunderbare Geburt. Auf heidnischem Boden ist jedenfalls der Glaube an das größte der Kindheitswunder, an die jungfräuliche Geburt aufgetommen. Denn das Judentum hat die Jesajasstelle (7¹⁴), die nach dem Grundtext von einer 'jungen Frau' redet, niemals auf jungfräuliche Geburt bezogen; wohl aber konnten Heidenchristen die Uebersetzung der LXX so verstehen. Ihnen kam dabei, nach ihrem eigenen Geständnis, der Glaube des Heidentums an irdische Göttersöhne zur Hilfe; auch entsprach der Gedanke von jeher heidnischem Empfinden: nicht allein im fernen Indien, wo der Buddha unter dem Jubel der Himmlischen von der jungfräulichen Maja Dewi ohne irdischen Vater geboren sein sollte — wenigstens ist die ursprüngliche Legende bald so verstanden worden —, sondern auch in Aegypten, da wo er uns zuerst als christlicher begegnet; noch heute meldet uns z. B. ein Denkstein zu Theben, wie Tehuti, der Götterbote zur noch jungfräulichen Königin Maatmes gesandt wurde, um ihr anzuzeigen, daß sie von Ra Amun einen Sohn gebären werde, Amenophis, den Sohn Gottes (Furrer, Vorträge über das Leben Jesu Christi S. 37). Indem aber das Christentum die Empfängnis durch den heiligen Geist bewirkt sah, war der Vorgang doch wieder über alle heidnische Analogie erhoben. Es war aber dieser Glaube an die Geburt durch den Geist die heidenchristliche Umbildung der jüdisch-christlichen Anschauungsweise, wonach Jesus ein Geistgeborener und der hl. Geist seine Mutter war: nach jüdischer Erwartung und judenchristlichem Glauben wird der Davidssohn durch die Salbung mit dem Geist zum Christus erhoben, zum Gottessohn gezeugt; die Heidenchristen faßten diesen Vorgang konkreter: durch die Geistes-Geburt ist Jesus Christus schon ins Leben getreten.

Zum erstenmal begegnet uns diese Vorstellung in der Vorgeschichte des Mt., dessen Geschlechtsregister ursprünglich, wie die syrische Handschrift vom Sinai noch bezeugt, eine Zeugung Jesu durch Joseph voraussetzt; die Vorgeschichte kann also auch nicht von Anfang an bei Mt. gestanden haben. Heidenchristliche Hände haben den Gedanken dann auch in die Vorgeschichte des Lk. eingetragen.

Jüdische und heidnische Verdächtigungen. Dies Geheimnis, das so sehr heidenchristlichem Denken entgegentam, bot nun freilich auch heidnischem Spott und mehr noch jüdischem Eifer bequemen Anlaß zu übler Nachrede. Das Johannesevangelium hat es noch mit Juden zu tun, die sich daran stoßen, daß der Messias wohlbekannte ganz gewöhnliche Eltern gehabt (6⁴¹) und nicht aus Bethlehern und aus Davids Samen stamme (7⁴²). Als das Christentum hierauf mit der Verkündigung von der wunderbaren Geburt zu Bethlehem zu antworten pflegte (Ignatius, Justinus) und die Christen, wie Justin gegenüber Tryphon, auf die heidnischen Götterfabeln von der Vermischung von Göttern mit Menschentöchtern hinwiesen, war gerade diese Parallele für die Juden ein Anlaß, das eine mit dem andern abzuweisen und zu verspotten. Noch später benutzten die Juden gerade die Behauptung, daß Maria ohne Mitwirkung Josephs empfangen habe, zu der Schmähung, Jesus sei allerdings außerehlich, aber von einem Menschen erzeugt worden. Auf solche Deutung der wunderbaren Geburt muß schon Mt. 1¹⁰ eingehen; der Verdacht Josephs ist eben der Verdacht auch wohlgesinnter Juden. Später nannte man auch den Namen und Stand des Verführers, den Soldaten Panthera (Panther). Entnommen ist der Name wohl aus der ägyptischen Volksfage: pa-neter-a heißt 'der Große Gott' und 'Sohn des Panthera', wie Jesus von den Juden nunmehr beständig genannt wird (neben Ben Staba), wird wohl ursprünglich einen ägyptischen Göttersohn, etwa einen Si-Osiris bezeichnen. Aber für das Judentum enthielt der Name Panthera zugleich auch eine böshafte Umdeutung des griechischen Wortes für Jungfrau (parthenos). Maria, erzählten sie, sei wegen ihrer Untreue von ihrem rechtmäßigen Gatten, dem Zimmermann, vor die Tür gesetzt worden. Die Heiden ließen sich solche Dinge von den Juden gerne berichten und spotteten wie über ihre eigenen Göttersagen, so noch mehr über das niedrige und ärmliche Weib, das sich Gott zum Umgang ausgesucht (so Gelsus bei Origenes; vgl. oben S. 49—51. 54).

Gnostische Kindheits Erzählungen. Dazu kam noch eine weit gefährlichere Bewegung im Christentum selbst. Es handelt sich um jene Neigung, die göttliche Würde, die übermenschliche und wunderbare Art Christi auf das lebhafteste zu betonen und die wirkliche Menschheit Jesu mehr und mehr in den Hintergrund treten zu lassen. Das konnte dahin führen, daß der Erlöser, der Gottheit und Menschheit verbinden sollte, ganz von der Menschheit losgerissen, daß er als reines Himmelswesen unter den Menschen betrachtet wurde und ein Mensch nur zu sein schien. Diese Konsequenz haben die Gnostiker vollzogen; mit diesen hatte die Kirche um die echte Menschheit Jesu zu kämpfen. Dieser Kampf mußte u. a. ein Kampf um die irdische Mutter Christi sein, da der Vater um der wunderbaren Geburt willen ausgeschieden war. Die Gnostiker konnten, wenn auch nicht den Menschen Jesus, so doch den himmlischen Christus ganz der irdischen Geburt und damit seiner Mutter entziehen. Das war im Grunde keine Neuerung, sondern eine Weiterbildung der ältesten Auffassung, wonach der Geist bei der Taufe Jesum erst zum Christus gemacht hatte. Für diesen Standpunkt hatte die Geburt und Kindheit Jesu kaum Interesse. Deshalb haben später gnostische Evangelien wie das nach den 12 Aposteln ebensowenig eine Kindheitsgeschichte wie Marcus. Aber die Gnostiker konnten in späterer Zeit, gerade unter Benützung der wunderbaren Geburt, den Eingang Christi in die Welt nur als einen Durchgang durch Maria ansehen, so daß er von ihrer menschlichen Art nichts annahm. Dabei brauchte Maria selbst keine Einbuße zu leiden, vielmehr konnte man aus ihr ein rechtes Wunderbild machen, wie es eben für jenen wunderbaren Durchgang nötig war. Man konnte auch die Kindheit Jesu etwa in Anknüpfung an die Geschichte vom 12jährigen Jesus so wunderbar gestalten, daß sie gerade für seine übermenschliche Art Zeugnis ablegte. Beides drängte ganz von selbst zur Schaffung neuer Evangelien. Wie Maria zu ihrem wunderbaren Wesen kam, das wird in dem gnostischen Buch *Genna Marias* (Geburt der Maria) gestanden haben, das aus der Mitte des 2. Jahrhunderts stammt. Auch sonst haben die Gnostiker phantasievolle, kindliche und auch kindische Volkserzählungen benützt, um daran ihre Spekulationen anzuknüpfen, so z. B. in ihrem Thomasevangelium, das die Kindheitszeit Jesu von Jahr zu Jahr erzählt. Doch haben sie auch die Vorgeschichte des H. hierzu herangezogen, wie man an dem Hauptwerk der Valentinianer, der *Pistis-Sophia* sieht. Dort berichtet Christus, er habe in dem Leib des Johannes, da er im Schoße seiner Mutter Elisabeth ward, eine Kraft, die er vom guten Mitteltgott Iao bekommen, und die Seele des Elias zusammengebunden und ihn so zu seinem Vorläufer bereitet. Auch soll Christus selbst jener Engel Gabriel gewesen sein, der Maria begrüßte: damals ging er in sie ein und begann in ihr aufzusprossen. Die Begegnung der Maria mit Elisabeth wird ebenso ausgenutzt, wie die Jesu und Johannes bei der Taufe. Ueberhaupt hat sich der Gnosticismus der Gestalt der Maria mit höchstem Eifer bemächtigt und ihr eine Vorgeschichte und Bedeutung gegeben, die die Kirche zur Nachahmung geradezu zwang.

Kirchliche Antwort. Es war naturgemäß, daß man in kirchlichen Kreisen sich ebenfalls mit der Geburt Jesu, mit der Gestalt der Maria und der Kindheit Jesu beschäftigte und das Mittel volkstümlicher Erzählung nun gleichfalls benutzte, um korrekte Anschauungen zu verbreiten. Der Neigung, die Gottheit Christi mehr und mehr zu betonen, der Verherrlichung der Maria und der Freude am Wunderbaren wollte man nicht wehren; wohl aber galt es, die Berunglimpfungen, die Juden und Heiden über die jungfräuliche Mutter ergehen ließen, zurückzuweisen und zum anderen ihre menschliche Gestalt so rein und geistig zu zeichnen, daß niemand daran Anstoß nehmen konnte, wenn dieser Mutterchoß und diese Brüste den wunderbaren Körper Jesu genährt und ihm Fleisch und Blut gegeben haben sollten. In diesem Geiste ist die *Geschichte des Jakobus*, das sog. 'Protevangelium' geschrieben. Wie sie ihre Aufgabe angefaßt hat und ihr gerecht geworden ist, muß hier im Zusammenhang nochmals gewürdigt werden; es gilt zu zeigen, wie diese Schrift nicht durch den horror vacui und die Lust am Fabuliren, sondern durch eine

Art bitterer Notwendigkeit hervorgerufen wurde. Zunächst forderten die jüdischen und heidnischen Verläumdungen gebieterisch Antwort. Dann erheischten zwei ganz entgegengesetzte Strömungen in der Christenheit Abwehr und Entscheidung. Es gab noch Judenthristen genug, die Joseph für den Vater Jesu und solche ehliche Geburt für würdiger hielten, als daß Maria 'von dem lebendigen Gott sollte empfangen haben'. Umgekehrt leugneten übergeistige Erkenntnisfreunde, daß Christus irgend etwas von der Maria angenommen habe: er sei wohl in ihr, aber nicht aus ihr entstanden oder er sei wie Wasser durch einen Kanal durch sie hindurch gegangen (Valentinianer). Marcion strich in seinem *Ev.* das Wort Mutter oder freute sich daran, daß Jesus seine Mutter verleugne.

Hier galt es die richtige Mitte einzuhalten, um der höheren Herkunft Christi sowohl wie seiner echten Menschheit gerecht zu werden. Aber dieser Ausgleich war auch in der Kirche nicht gleich gefunden. Die Keuschheit und jungfräuliche Art der Maria mußte unbedingt festgehalten werden, damit sie das reine Gefäß der überweltlichen Gottheit sein konnte. Die Konsequenz schien nun zu fordern, daß dies reine Gefäß auch rein blieb, damit die Reinheit als wesentlich und nicht als zufällig erschien. Aber dem standen zwei Ueberlieferungen entgegen, die vorderhand noch in Geltung waren. Erstlich wies man in Jerusalem mit Stolz auf den Herrnbruder Jakobus hin, das erste Haupt der ersten Gemeinde: folglich hatte Maria nachher eheliche Söhne empfangen und geboren. Dies zu leugnen, ging gegen alle Tradition; Jakobus hätte schon selbst kommen müssen und dagegen Zeugnis ablegen. Noch selbstverständlicher erschien es, daß Maria mit der Geburt Jesu ihre Jungfrauschaft verloren, daß sie nunmehr „Kindbetterin“ geworden: 'Selig sind die Brüste, die du gesogen', so rief auch die Kirche. Die Sache hatte auch theologische Bedeutung: denn damit war ja die wirklich menschliche Geburt festgestellt, der himmlische Gast hatte irdisches Fleisch von der menschlichen Mutter angenommen: das Gegenteil behauptete ja eben der Gnosticismus. In diesem Sinn hat am Anfang des folgenden Jahrhunderts Tertullian die Gegner bekämpft; so dachten die meisten um jene Zeit auch nach dem Zeugnis des weitgereisten Clemens von Alexandrien. Hier hätte man Hebammen zur Stelle haben müssen, die die Maria alsbald nach der Geburt untersucht hätten. So schwer es schien, die 'Reinheit' der Maria nach vornhin auszudehnen, so war es fast zu leicht, es nach rückwärts zu tun, man mußte so gut wie nichts über die Herkunft und das Vorleben der Maria und hatte es doch um so notwendiger zu wissen, da Juden und Heiden über die 'gewiß unschöne' Bäuerin spotteten, die um Lohn spinnen mußte. Hier war eine dankbare Aufgabe für die fromme Phantasie, oder wie man damals die Sache auffaßte, für rückwärts gewandte Prophetie.

Davidsohn. Noch eine untergeordnete Schwierigkeit war durch die Lehre von der jungfräulichen Geburt geschaffen. Man hatte von jeher die Davidsohnschaft Jesu, die zu seinem Messiasstum gehörte, durch den Stammbaum Josephs erwiesen, der in zweifacher Form vorlag, was freilich einschließt, daß Joseph Jesu Vater war, wie auch bei Mt. und Lk. ursprünglich zu lesen war. Nunmehr schwebte diese Beziehung in der Luft. Hier hat man schon früh (so Justin) den Ausweg ergriffen, Maria zur Davidstochter zu machen. Aber auch dafür fehlte es an einem anschaulichen Bericht, den es erst zu schaffen galt.

Ausführung. Allen diesen Schwierigkeiten und Aufgaben ist der Verf. des *Prot. Jacobi* kühnlich entgegengetreten im Vertrauen auf die Gabe und Weisheit Gottes, so gut wie die Evangelisten vor ihm, manche Klippe hat er, vielleicht unbewußt, aber mit um so sichererem Takt vermieden, und er hat die Feder niedergelegt mit dem Bewußtsein, daß er seinen Zweck bestens erreicht habe. Wir müssen ihm darin Recht geben, und jedenfalls hat ihm die Geschichte der Kirche Recht gegeben, denn wenn sie ihn auch nicht zu den kanonischen Schriftstellern zählte — an diese Ehre hat er so wenig wie irgend einer der Evangelisten vor ihm gedacht —, so ist sie ihm doch vielfach gefolgt, und seine Anschauungen haben sich, oft erst nach langer Frist, siegreich Bahn gebrochen (vgl. *Apokr. S.* 49 f.).

Kindheitsgeschichte des Thomas. Erst sehr viel später hat man sich auch darauf eingelassen, die Wunder des Knaben Jesu in kirchlichen Kreisen zu verbreiten, indem man das gnostische Thomasevangelium auszog und überarbeitete. Die Ueberzeugung, daß Jesus seine göttliche Natur erst nach der Taufe in Wundern und Zeichen offenbart habe — eine Nachwirkung der ältesten Auffassung, wonach Jesus erst bei der Taufe zum Christus gesalbt ist —, stand doch zu fest, so daß jene Geschichten für kirchliche Ohren lange etwas fremdartiges behalten mußten. Man hatte sich sogar daran gewöhnt, den Mangel von Wundern in jener Zeit des Lebens Jesu für die kirchliche Lehre auszunutzen: wie die Wunder der Lehrzeit für die Gottheit, so zeugte die stille Zeit in Nazareth für seine wahre Menschheit; auch durfte der Teufel nicht zu früh merken, daß sein Gegner schon geboren und wo er zu finden war. Die Abneigung gegen ein Thomasevangelium wurde aber hauptsächlich dadurch noch erhalten, daß man seit Kyriillus von Jerusalem darin ein Nachwerk der verhassten Manichäer, besonders des manichäischen Apostels Thomas sah.

Schließlich siegte dann doch auch hier die Wundersucht. Zwar ist der Thomasgeschichte bei den Griechen nie die Ehre widerfahren, die man der Geschichte des Jakobus angetan hat: man hat ihr vielmehr die Würde eines Evangeliums und einer Apostelschrift, auf die es von Haus aus Anspruch machte, genommen; aber Epiphanius freute sich doch daran, daß Christus schon vor der Taufe Wunder getan habe, den Regern zum Troß; und Georgios Synkellos macht es nicht viel aus, auch die Kindheitswunder anzunehmen, da Christus doch so viele Wunder getan, daß man sie nicht alle aufschreiben könne. So hat die Thomaschrift dennoch ihren Weg gemacht und hat sich in Gemeinschaft mit der Jakobusgeschichte den Orient, wo man die ursprüngliche Verwandtschaft spürte, sowohl wie das Abendland, wo man ihnen den Eingang wehren wollte, in weitem Umfang erobert.

Ägyptische Legende. Auf der Reise gesellte sich noch ein dritter Gast hinzu, den wir heute nicht mehr in seiner ursprünglichen Gestalt und Sonderregistenz vor uns haben, der aber deutlich seine ägyptische Herkunft verrät. Gemeint ist die Quelle, der das sog. arabische Kindheitsvangelium die Wunder des Jesuskindeß in Ägypten entnommen hat. Auch Pseudo-Matthäus hat vielleicht Reste davon bewahrt; arabische Handschriften enthalten eine besondere Geschichte der Flucht der Gottesmutter und St. Josephs nach Ägypten, die man dem Theophilus von Alexandria zuschrieb. Es war offenbar eine Zusammenstellung dortiger Lokalsagen, von denen eine sich z. B. an einem Maulbeerfeigenbaum zu Matarije, bei dem Jesus eine Quelle geschaffen und der nach späterer Erzählung sich geöffnet und die Madonna mit dem Kinde vor Räubern verborgen haben soll, anschloß; eine andere knüpfte sich an einen Garten voll Balsamstäuden, von denen die älteste durch Jesus Schweiß, die spätere in Kraft jener Quelle entstanden sein sollen. Ferner die Legende von dem Umsturz der Götterbilder hat gleichfalls eine Sonderregistenz geführt, sie begegnet uns weiterhin nicht nur bei Pseudo-Matthäus noch, sondern auch bei Kirchenvätern wie Eusebius, Athanasius und Sozomenus, die den Vorgang nach Hermopolis verlegen; sie ist auch in einem eigenen Büchlein koptischer Sprache ausführlich behandelt. Maria und Joseph sind hier offenbar an Stelle ägyptischer Naturgottheiten wie etwa Isis und Horus getreten, die irgendwie andere Götter gestürzt haben. Auch das von Lufian und Apuleius verwendete Märchen von dem in einen Esel verwandelten Menschen, das vielleicht in den ägyptischen tierköpfigen Menschengestalten seinen Ursprung hatte, hat hier eine Stelle gefunden. Weitere Angaben über dies nicht mehr vorhandene Evangelium zu machen, ist bedenklich; doch dürfte die Vorliebe für die Windeln und das Waschwasser Jesu, sowie die genaue Kunde über allerhand Spuckgestalten des Volksglaubens, über den Dämon in Gestalt eines tollen Hundes oder eines Jünglings, über die Gefährlichkeit der Kreuzwege, der Gräber und des nächtlichen Ausgehens, über den incubus, der das Weib beim Baden überfällt, schon in der Quelle vorhanden gewesen sein, die damit als Erzeugnis derben ägyptischen Volksglaubens sich erwiefe.

Syrien. Die syrische Kirche hat früh eine wortgetreue Uebersetzung der Geschichte des Jakobus bekommen, die uns in doppelter Gestalt vorliegt: die eine davon, die stark verkürzt ist, liegt uns z. B. in einer Handschrift des 5/6. Jahrhunderts vor. Später hat man die Erzählung von der Geburt der Maria zugleich mit der von ihrem Tode und ihre Himmelfahrt abgeschrieben, wie wir an zwei andern neuerdings bekannten Handschriften sehn. Im siebenten Jahrhundert benutzte der syrische Bischof Jakob von Edessa eine Schrift 'Geburt der Maria', die wohl mit der Jakobusschrift identisch ist: denn von Bischof Jakob hat wieder zu Beginn des 13. Jahrhunderts Salomon von Bassora in seinem Sammelwerk 'die Biene' eine Reihe von Geschichten entlehnt, die dem Protevangelium angehören.

Auch eine Form des kirchlich gemodelten Thomasevangeliums ist ins Syrische übertragen worden; sie ist nah verwandt mit der, die uns zuerst bei den Lateinern begegnet.

Das (sog. arabische) Kindheits-evangelium. Endlich ist der gesamte Stoff von Marien-, Geburts- und Kindheitsgeschichten, mit Einschluß der ägyptischen sowie der biblischen, wahrscheinlich von einem Syrer, in ein Evangelium der Kindheit zusammengetragen worden. So weit wir die Arbeitsweise des Verf. verfolgen können, ist er nirgends selbständig; er erwähnt selbst zwei seiner Vorlagen: 'das Evangelium der Kindheit' und das 'vollkommene Evangelium', Titel, die wir nicht mit Sicherheit unterbringen können. Er hat seine Quellen teils ausgezogen und ist dabei etwas flüchtig verfahren, anderes hat er ausschmückend und übertreibend hinzugefügt; vielleicht stammen die beständigen Hinweise und Beziehungen auf die spätere Lebensgeschichte Jesu von ihm. Was er hinter der ägyptischen Episode von Wundern in Bethlehem erzählt, sieht aus wie eine Nachbildung oder Nebenform der vorhergehenden Erzählungen. Syrische Christen haben diese Schrift mitgenommen bis nach Indien, und es ist wahrscheinlich dies Evangelium, das 1599 zu Goa verdammt wurde. Auch in der „Biene“ scheint es benutzt zu sein.

Arabisches Sprachgebiet. Aus dem Syrischen ist die Schrift ins Arabische übertragen, so daß sie nicht nur arabisch redenden, namentlich ägyptischen Christen, sondern auch den Muhammedanern bekannt werden konnte.

Muhammedaner. Jedenfalls hat Muhammed, sei es aus solchen Schriften, sei es aus dem Volksmund oder von christlichen Lehrern eine ganze Reihe dieser Kindheits- und Mariengeschichten kennen gelernt; er hat sie gläubig angenommen und in seinen Koran aufgenommen. Die muhammedanischen Ausleger des Korans wie Galäl-ad-din waren daher ebenfalls angewiesen, sich um diesen Stoff zu kümmern. Abu Mohammed Abd-Allah, genannt Rissai, hat in seiner Biographie der Patriarchen und Propheten den gesamten Stoff in reichlicher Ausschmückung den Muslim zur Erbauung vorgelegt. Es konnte nicht fehlen, daß bald von Muhammed selbst ähnliche, noch abenteuerlichere Geschichten erzählt wurden.

Auf ägyptischem Boden wucherten die geschilderten Ortsagen auf dem Schlamm uralten Aberglaubens kräftig weiter. Erbauungsschriften wie die uns bekannten oder ihnen ähnliche, uns unbekannte sorgten für ihre Verbreitung, Erhaltung und Vermehrung; wundergläubige Bischöfe und traumselige Mönche pflegten sie und mußten Belege örtlicher Beziehungen und neue Mirakel herbeizuschaffen; kirchliche Festtage feierten die einzelnen Vorlommnisse vom Einzug Marias bis zur Beilebung der Späßen aus Lehm.

Solche Festtage erzeugten wiederum die Nachfrage nach alten und neuen Legenden, die zur Feier des Tages vorgelesen werden konnten. Ein Beispiel hierfür bietet die uns erhaltene 'Geschichte Josephs des Zimmermanns', die zur Vorlesung am 20. Juli, dem Todestag Josephs, bestimmt war. Der arabische Text dieser Schrift stammt aus Ägypten, sie liegt uns aber auch in der ägyptischen Landessprache, in Dialekten des Koptischen vor. Von Ägypten ist das Buch mit samt den Festen zu den Glaubensgenossen der Ägypter — den syrischen Monophysiten, die wie sie nur eine, die göttliche Natur in Christo anerkannten — herübergewandert. Das Alter der Handschrift führt in das späte Mittelalter vom 11. bis

16., ja bis ins 17. Jahrhundert; der Festgebrauch wird uns noch für das Jahr 1522 bezeugt.

Die Schrift ist nach ihrem Inhalt und ihrer Anschauungsweise viel älter. Sie erzählt auf Grund älterer Schriften von der Art des Protevangeliums, auch der Thomaslegende, das Leben Josephs. Joseph ist Priester, war schon einmal verheiratet; Maria wird ihm als zweite Gattin bestimmt. Jesus wird in der Höhle geboren, reist an der Brust der Mutter nach Aegypten, Salome geht als Magd mit. Da das Weben am Vorhang fehlt, so hat vielleicht der Verf. nicht das Protevangelium, sondern eine Quelle desselben benutzt (s. Einl. Apokr. S. 51). Im übrigen ist der Verf. bemüht, Widersprüche auszugleichen und Aufklärungen zu geben; dabei ist es nicht ohne starke Geschichtsfehler abgegangen. Viel wichtiger als das Leben Josephs ist ihm aber dessen Tod; ausführlich geht er auf die Schrecken des Sterbens, der Todesfurcht und des Todes selbst ein: der Tod selbst und furchtbare Todesdämonen treten auf und werden von Christus zurückgewiesen. Christus erzählt selbst diesen ganzen Verlauf des Sterbens, und so ist der deutliche Zweck der Schrift, Christum als Retter auch in Todesnot und überhaupt die rechte christliche Sterbestimmung anzupfehlen. Das bezeugt auch die zweite Einleitung, die von der Seligkeit und vom jüngsten Gericht redet. Wir haben hier also eine Parallele zu jener Verbindung von Geburts- und Todesgeschichte, die wir in der syrischen Behandlung des Marienlebens festgestellt haben, nur daß hier ein praktischer Zweck der beherrschende geworden ist und von einer Verherrlichung Josephs nichts zu spüren ist. Ihm gehts „wie allen Menschen“, und sein Hauptverdienst ist, daß er „keine fremde Mühe umsonst nahm.“

Im *Abendland* strebt gleichfalls die Entwicklung von der Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu hinweg; hier ist aber das volle Marienleben das Ziel, und der Zweck die Verherrlichung der jungfräulichen Gottesmutter und zugleich die Empfehlung des jungfräulichen Lebens überhaupt. So ist es gekommen, daß *Jakobus*, der zunächst ausgewiesene, auch hier einen weitreichenden, bis heute fortwirkenden Einfluß ausgeübt hat. So benutzte *Zeno von Verona* († 380) seine Schrift, um Maria als Vorbild der Jungfräulichkeit anzupreisen; *Prudentius* († 413) verwendete sie poetisch; außerdem wird sie von einem arianisch gesinnten, vielleicht gotischen Erklärer des Mt. als eine nicht unglaubwürdige und nicht unvernünftige angeführt. Eine lateinische Uebersetzung ist uns freilich weder für damals noch überhaupt bezeugt; wohl aber war zu Rom um das Jahr 400 noch eine ähnliche Schrift: 'von der Geburt des Heilandes und der Maria oder von der Hebamme' bekannt. Um dieselbe Zeit kannte man daselbst auch *Thomas-evangelien*; eine später überschriebene Handschrift aus dem 5/6. Jahrhundert enthält schon eine lateinische Wiedergabe eines solchen; ein um jene Zeit erwähntes 'Buch von der Kindheit des Heilandes' wird damit verwandt sein.

Aber unter dem Einfluß des Hieronymus, der namentlich auch gegen die Hebammenzene der Jakobusgeschichte sowie gegen die ganze derartige Literatur einen berechtigten Abscheu hegte, wurden alle derartigen Schriften von den römischen Bischöfen *Damasus*, *Innocenz* und *Gelasius* zurückgewiesen und verdammt, das sogenannte Dekret des *Gelasius* zählt sie unter den verbotenen auf.

Waren nun auch die genannten Bücher außer Kurs gesetzt, so doch nicht ihr Inhalt und das kirchliche Interesse an der Jungfrauschaft und Herrlichkeit der Maria. Man sah bald ein, daß man der verpönten Literatur, die von den Ketzern eifrig verbreitet wurde, nur begegnen konnte, wenn man ähnliches an seine Stelle setzte. Man behandelte also den Stoff, wie man ihn u. a. in Schriften der Manichäer unter dem Namen des *Leucius* oder *Seleucus* bearbeitet fand, mehr im katholischen Sinne und benutzte gerade die Autorität des Hieronymus dazu, um die neugeschaffenen Darstellungen in Empfehlung zu bringen. Hieronymus hatte mehrfach von einem hebräischen *Ur-Matthäus* gesprochen, den er auch übersetzt habe (s. *Apokr.* S. 12), man mußte ferner, daß er auf Witten der Bischöfe *Chromatius* von *Aquileja* und *Heliodorus* von *Altinum* und trotz seiner Bedenken u. a. den

Tobias „ein in chaldäischer Sprache geschriebenes Buch“ ins Lateinische übersezt habe. So ließ man nun diese Bischöfe den Kirchenvater auch um Uebersetzung des hebräischen Matthäus angehn, der nun die Kindheitsgeschichte geschrieben haben sollte; Hieronymus sei darauf eingegangen, „um den Trug der Kezerei aufzudecken“.

Der so eingeführte Mt. (P^s.-Matthäus) verarbeitete den gesamten überlieferten Stoff von der Geburt der Maria bis zum 12jährigen Jesus, auch die Reise nach Aegypten, doch nicht die in Aegypten selbst geschehenen Wunder; die Wirksamkeit des Wassertauers und der Bindeln und der ganze Dämonenspud ist hier verschwunden, dafür treten hier zum erstenmal nach Jes. 1 s Ochse und Esel bei der Krippe ein, wie sie die christliche Kunst seit dem vierten Jahrhundert darzustellen gemohnt war. Geblieben ist noch die erste Ehe des Joseph, der doch Hieronymus längst den Voraus gemacht hatte, indem er statt der Brüder Jesu Vettern einführte. Deutlich tritt die Absicht hervor, Maria als 'Königin der Jungfrauen' zu verherrlichen, ihre Gespielinnen werden zu Zeugen ihrer Reinheit, Maria selbst macht sich als Kind schon eine klösterliche Lebensregel und gibt eine Theorie und biblische Begründung der Keuschheit, nachdem sie einen Eheantrag zurückgewiesen hat.

Die frühere Ehe Josephs und die Benutzung des Thomasevangeliums machten doch auch diese katholische Arbeit wieder verdächtig: man versuchte sie durch eine kürzere Geschichte von der Geburt der Maria zu ersetzen, in der nun auch die hl. Anna wegen ihrer anfänglichen Kinderlosigkeit eine biblische Rechtfertigung erhielt und die Braut Maria des größeren Anstands wegen aus dem Hause Josephs zu ihren Eltern nach Nazareth verwiesen wurde. Weggelassen wurde alles das, als „zu weitläufig und für einige auch langweilig“, was ohnehin in den kanonischen Evangelien stand. Ursprünglich wollte diese Geschichte nämlich durchaus nicht irgendwie mit den biblischen Evangelien in eine Linie treten und vermied jeden Versuch, sich etwa als der Ur-Matthäus einzuschmuggeln. Trotzdem hat man dann später diese viel korrektere Darstellung wiederum mit jenem Briefwechsel der Bischöfe und des Hieronymus geschmückt; es ergab sich dabei aber der Mißstand, daß der Kirchenvater in seiner vorgeblichen Antwort von der Kindheit des Erlösers sprach, während hier nur von der Geburt der Maria die Rede war. So schrieb man eine zweite Antwort des Hieronymus, die nur von der Geburt der Maria sprach, zur ersten hinzu. Zugleich salbte der zweite Fälscher sein Gewissen, indem er die Behauptung, daß der Inhalt von Matthäus stamme, dem Verfasser der Vorrede, also der ersten, anheimstellte und, wie er erkläre, daß das Nachfolgende zweifelhaft sei, so wolle er auch nicht behaupten, es sei offenbar falsch.

Mit solchen Künsten mußte man zu Zeiten diesen verdächtigen Stoff, den man doch nicht lassen konnte, zu retten versuchen. Im 9. Jahrh. hielt aber Bischof Fulbert von Chartres den Briefwechsel für echt, und die Herausgeber nahmen ihn später mit samt der Geschichte von der Geburt der Maria in des Hieronymus Werke auf. Da man die 'Geburt der Maria' für Matthäus in Anspruch nahm, so wurde nun die ältere Schrift namenlos; sie wurde nun in richtiger Erinnerung an die älteste Schrift dieser Art wiederum dem Jakobus zugebacht; die zweite Hälfte schrieb man auch wohl unter dem Namen des Thomas ab. So waren denn wieder alle die verpönten Schriften und Namen in den Händen kirchlicher Leser. Eine Zeit lang bewahren die Prediger, wie Alcuin zu Karls des Großen Zeit, noch eine vorsichtige Zurückhaltung und warnen vor leichtgläubigem Gebrauch dieser Schriften. Das hinderte aber nicht, daß ihr Inhalt immer wieder gelesen, abgeschrieben und vorgetragen wurde, so daß er mehr und mehr Allgemeingut des Volkes ward, namentlich seitdem ihn Jakobus de Voragine (1298) in seine 'goldene Legende' aufgenommen hatte, die zu allen Völkern und Zungen verbreitet wurde und viel mehr als die Bibel die Phantasie der Christenheit beherrschte. —

Zu Beginn der Reformation war die hl. Anna eine der beliebtesten Heiligen, und mit dem Rufe: Hilf liebe S. Anna, ich will ein Mönch werden, weihte sich Luther dem Kloster. Das Officium zu Ehren des hl. Joachim wurde freilich durch

Pius V. aus dem römischen Brevier entfernt, aber Gregor XV. schuf ihm ein neues (1622). Ebenso hat Pius V. das Fest der Darstellung Mariä im Tempel abgeschafft; aber Sixtus V. hat ihm wieder zu Ehren verholfen (Mariä Opferung 21. Nov.).

In seinen Tischreden hat sich Luther später sehr kräftig wider die Kindheitsfabeln vernehmen lassen; in der Folge sind die Protestanten in der Schätzung und Sammlung der wiederauftauchenden altchristlichen Kindheitschriften eifriger gewesen als die Katholiken.

Die kirchliche Kunst. Für die Beliebtheit des Stoffes legt namentlich die Kunst bereites Zeugnis ab. Die Dichtkunst hat den Gegenstand früh und gern ergriffen. Aus dem Altertum ist Prudentius schon erwähnt; im frühen Mittelalter besingt die Nonne Roswitha die Geburt und den löblichen Wandel der Maria auf die Autorität des Jakobus hin: in deutscher Zunge haben Bernher von Tegernsee und Bruder Philipp das Leben der hl. Jungfrau Maria und Christi erzählt; auch vollständige Dichter haben die Kindheit und das Leben des Heilandes in schlichter und treuherziger Weise behandelt. Dasselbe Thema behandelt auch die bildende Kunst und zwar sowohl die altchristliche — hier ist die Darstellung der Magierscene die älteste (vgl. de Waal in Röm. Quartalschr. I 173 ff., Pennecke, Altchristl. Malerei, S. 64 ff., 135 f., 228 ff.) — wie die der Renaissance. Auf einer Elfenbeinbüchse, die sich früher in Werden befand, wird Maria von einem Engel die Stufe des Tempels heraufgeführt, während daneben ein Priester mit einem Buche steht; auf einer Marmorplatte in der Provence erscheint die betende Maria mit der Unterschrift im barbarischen Latein: Maria virgo minester de templo Gerosale: Maria als Dienerin des Tempels zu Jerusalem. Die Verkündigungsscene wird in den beiden Formen dargestellt, die Jakobus bietet: einigemal kniet Maria mit dem Krug am Quell oder läßt den Krug am Seil in einen Brunnen, in der Regel aber hält sie einen Streifen Purpurvolle oder den Spinnrocken in der Hand, so schon in den Mosaiken, die unter Sixtus III. (um 495) in S. Maria Maggiore in Rom ausgeführt wurden. Das Gottesurteil durch das Prüfungswasser erprobt Maria nach einer Darstellung auf einem bischöflichen Stuhle zu Ravenna (6. Jahrh.) in Gegenwart Josephs, indem sie zugleich den jungfräulichen Schleier festhält. Ebenda sehen wir Maria auf einem Esel, der von einem Engel (?) am Zaume gehalten wird; sie hat den rechten Arm um Josephs Nacken gelegt, der nebenher schreitet. Wie sie absteigt und Joseph ihr den Fuß mit der rechten Hand stützt, schildert eine Elfenbeinarbeit in Minden. Die Geburt Jesu in der Höhle wird auch da, wo Maria die Magier im Stalle empfängt, dadurch angedeutet, daß sie auf einem Felsstück sitzt. Obwohl es dem Sinne der Kirche wenig entsprach, daß Maria auch nur nach der Geburt Hebammen gebraucht hätte, und namentlich auch jedes Wasser für unnötig erklärt wird, so sehen wir doch auf den Bildwerken die Hebamme bei solchem Dienst. In den Katakomben des h. Valentin (7. Jahrh.) liest man dabei auch den Namen Salome. Die Heilung der verbrannten Hand ist u. a. auf dem Bischofsstuhl zu Ravenna dargestellt.

Die ganze Geschichte von Joachim und Anna ließ Leo III. († 816) in der Basilica von S. Paul malen, und seitdem bilden ihre Schicksale wie das Leben der hl. Jungfrau ein ständiges Thema der heiligen Malerei. Den ganzen Erzählungskreis haben u. a. der ältere Florentiner Taddeo Gaddi in S. Croce in Florenz und der Kölner Meister des Marienlebens gemalt, am sinnigsten hat ihn Albrecht Dürer in seinen Holzschnitten wiedergegeben. Noch Sandro Botticelli weiß den Stall an eine Felsenhöhle anzulehnen. Die Vermählung der Maria, Raphaels Jugendwerk, ihr Tempelgang, Liziäns strahlendes Meisterwerk, und die Wochenstube der hl. Anna, die Andrea del Sarto in der Annunziata in Florenz schildert, sind weltbekannt.

VII a.

Protevangelium des Jakobus.

(M. Meyer.)

Ausgaben und Uebersetzungen. Schon seit dem 16. Jahrhundert sehr häufig abgedruckt:

a) griechischer Text in den Werken (f. o.) von M. Reander (p. 340—392 f., griech. und lat.), J. J. Grynæus, J. M. Fabricius (I p. 66—125), J. Jones (II), A. Birch (p. 197—242), J. C. Thilo (p. 163—272); Carl Ab. Sudow, *Protevangelium Jacobi ex manuscr. Venetiano*, Vratisl. 1841; Tischenb. (p. 1—50), Bern. P. Grenfell *An Alexandrian erotic fragment and other Greek papyri*, Oxford 1896, p. 13—17.

b) syrischer Text: W. Wright, *Contributions to the apocryphal literature of the New Test.*: London 1865 S. 3—7 des syr. Textes und *Journal of Sac. Lit.* 1865 Jan. Apr. Sachau, *Verzeichnis der syrischen Handschriften in Berlin* 2. Band S. 676 (ein Auszug). A. Smith Lewis, *Studia Sinaitica* Nr. XI *Apo crypha Syriaca. The Protevangelium Jacobi and Transitus Mariae etc.* London und Cambridge S. 1—22 des syrischen Textes 1902. Endlich ein später syrischer Text (13. Jahrh.) bei Budge.

c) Armenische Bearbeitung (vgl. Better, *Lit. Rundschau* 1901 S. 258 f.) Fred. C. Conybeare, *Protevangelium Jacobi. From an Armenian Manuscript in the Library of the Mechitarists in Venice.* *American Journal of Theol.* I 424—442.

d) Uebersetzungen. Lateinisch: Guil. Postellus, hrsgg. von Theodor Bibliander, *Protevangelion sive de natalibus Jesu Christi.* Basileae 1552. Argentorati 1570. 24—50 und Joa. Heroldus, *Orthodoxographia* 1555 fol. wiederholt neben dem griechischen Text von Grynæus, Fabricius, Thilo und als Variante benutzt von Birch, Tischenb. — Slavisch c. 17—25. A. Pypin (*G. Ruskolow-Beschorodko, Denkmäler der alten russischen Literatur*. 3. Biefig.) Petersburg 1862 S. 76—80 (cod. 435. Mus. Rumjanzow saec. XV fol. 190—199). vgl. ferner Harnack I 909 f. — Deutsch in den Werken (f. o. S. 9) von Bartholmæ (S. 9—23), R. J. Vorberg (S. 19—56), G. J. Lühelberger, R. Clemens (II S. 5—88) (R. Hofmann); J. M. v. Lehner, *Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten*, Stuttgart 1881 (2. Aufl. 1886), S. 223—236. Englisch: Außer Wright (f. o., S. 1—5) und Lewis (f. o., S. 1—12): Cowper p. 1—26. Französisch: G. Brunet.

Mittelungen und Abhandlungen. Bibliander p. 13—23 *Censura et judicium de Protevangelio divi Jacobi*; J. H. Kleufer, *Ueber die Apokr. des N. T.* (Hambg. 1798), S. 192—204; Thilo p. XLV—LXXIII; sowie in den Werken (f. o. S. 9) J. Pons (1850); R. Hofmann (1851); A. Hilgenfeld, *Krit. Untersuchungen* (1850), S. 154; ZwTh 1865, S. 339 f., 1867, S. 87; Hiftor. krit. Einl. in das N. T. 152; Tischenb., *Ev. apocr.* p. XII—XXII; De evung. apocr. origine et usu (Hagae Com. 1851); Wann wurden unsere Evangelien verfaßt? (Lpz. 1880) S. 77—83; M. Nicolas (1866) p. 197 ff.; Bost (1894) p. 28—48; E. C. Richardson, *Bibliographical Synopsis* (1887) p. 96 f.; Zahn, *W.R.* I 914 f. II 774—780. Harnack I 19—21 II 598—603. G. Krüger § 16,6 S. 36; Nachtr. S. 13; Ehrhard S. 142—144. Bardenhewer I 408—407. V. Conrad, *Das Protev. Jak. in neuer Beleuchtung*, ThStR LXII (1889), 728—784; *Die Quelle der kanonischen Kindheitsgeschichten*, Göttingen 1900. A. Wernerts, *Studien über Zacharias-Apokryphen und Zacharias-Legenden*. Leipzig 1895, dazu G. Weyman, *Hift. Jahrb.* 17, (1896) 170 f. — *Anal. Bolland.* 16 (1897) 92 f. J. V. Jagic, *Kritische Bemerkungen z. slav. Uebersetzung zweier apokryphen Erzählungen* 1898 (russisch) vgl. *Wjz. Zeitschrift* 8 (1899) S. 568 f..

Text. Handschriften: 35 griechische. [Fa Reander Grynæus] 12 Paris.: 897, 979, 987, 1173, 1173 A. 1174 (Ti: M, s. XII), 1176 (Ti: N, s. XIII) 1190 (Ti: L, ao.

1567), 1215 (Ti: D, ao. 1068), 1454 (Ti: C, s. X), 1468 (Ti: E, s. XI), 1586. 2 Par. Coisl. 121, 152 (Ti: K, s. IX c. 6, 8—12, 2). 6 Vatic. 455 (Ti: F, s. XI; es fehlt c. 12—19), 654 (Ti: G, s. XII), 859, 1572, 1631, 2048. 4 Venet. Marc. II 42 (Ti: A, s. X), 363 (Ti: B jünger als A) XI, 200 (Ti: H, s. XV), VII, 40 (Ti: Q, s. XVI c. 17—24, 3). 2 Mediolan. Ambros. A 63 (Ti: O, s. XI) C 92 (Ti: P jünger als O) Taurin. 78 B I 21. 3 Vindob. theol. 123 (Ti: J, s. XIV.) hist. 61, 126. Dresden: A 187 (Ti: R). Lesb. 18. Bodl MPG Th. g., I s. V/VI (c. 7, 2—10, 1); Land. 68. Syr. Br. Mus. Add., 14, 484 fol. 10 sq. (c. 17, 1 fin sq.) s. V—VI. Syr. Lewis. Palimpsest s. V—VI. Syr. Harris geschr. 1857. Syr. Budge moderne Kopie eines Ms. s. XIII. Sachau II 676. (Armen. Venet. Mechitarist.) Arab. Ea' 181—209; ar. Thilo. [Cat.: Pseudo-Mt. Ea' 51—112. De Nat. Mariae Ea' 113—121].

Der (griechische) Text ist in zahlreichen Handschriften überliefert. Tischendorf hat ihrer 17 benützt, außerdem den von Meander mitgeteilten (F^a) und die Uebersetzung Postels. Allerdings bieten einige von ihnen nicht den ganzen Text, von den übrigen lagen Tischendorf nur 7 in vollständiger Kollation vor. Die Verschiedenheit der Lesarten ist recht groß. Einen sichern Stammbaum der Handschriften kann man zur Zeit kaum aufstellen. Doch heben sich zwei Gruppen etwas deutlicher hervor AHE: BILR. So muß man meist nach innern Gründen entscheiden: am ehesten lassen sich viele erleichternde Zusätze und Angleichungen an den Wortlaut von Mc., Mk., Joh. ausschneiden. Ehrhard zählt noch 16 bisher unbenutzte Handschriften auf. Die von Tischendorf benutzten sind alle nicht älter als das 10. Jahrhundert; nur ein Fragment (K) soll aus dem 9. stammen. Man konnte also zweifeln, ob wir wirklich den alten Text noch haben. Neuerdings ist nun durch Grenfell ein Fragment auf 8 Blättern Pergament vom kleinsten Format aufgefunden, das man dem 5. bis 6. Jahrh. zuschreibt. Der hier gebotene, nachlässig niedergeschriebene Text, der übrigens nicht besser ist als der spätere, zeigt nun, daß man um 600 nicht viel anderes laß, als die Byzantiner vom 10.—16. Jahrhundert.

Daselbe bezeugen auch die syrischen Uebersetzungen. Bis vor kurzem war nur ein Fragment (von 17, 1 am Ende bis Schluß) gleichfalls aus dem 5. bis 6. Jahrh. bekannt. Dies zeigte zwar meist auch den Text der Griechen. An einigen Stellen aber ist hier der Bericht viel knapper, so bei den Lichterscheinungen in der Höhle und bei dem Stillstand in der Natur: der Lobpreis der Salome fehlt ganz. Da nichts Notwendiges fehlt, so könnte man fragen, ob nicht dieser knappere Text der ursprünglichere wäre, den die späteren Griechen breit ausgeführt hätten, namentlich mit bezug auf die beiden Lichterscheinungen. Aber jene Naturschilderung ist so charakteristisch, daß man sie ungern missen möchte.

Neuerdings können wir hierüber aber sicherer urteilen, da uns ein viel vollständigeres Material vorliegt. Mrs. Lewis veröffentlicht in den *Studia Sinaitica* Bd. XI einen vollständigen syrischen Text eines Marienlebens, der mit dem Protevangelium beginnt und dann mit dem sog. Transitus Mariae fortfährt. Die Ueberschrift lautet demnach: Buch der Geschichte der Mutter Gottes Maria vom Tage ihrer Geburt bis zum Tage ihres Hingangs von der Welt. Das Protevangelium wird eingeführt mit dem Untertitel: 1. Buch von ihren Eltern und von der Ankündigung durch den Engel. Die wertvollste Unterlage ihrer Ausgabe bildet die untere Schrift eines Palimpsests, das sie 1895 in Suez erwarb. Die jüngere Schrift (arabisch) stammt aus dem 9.—10. Jahrh., die ältere schreibt Mrs. Lewis, soweit sie das Protev. betrifft, dem 5.—6. Jahrh. zu.

Indes beginnt ihr Text erst mit Protev. c. 9 Ende: der Herr wird dich bewahren. Zur Ergänzung konnte sie jedoch eine Handschrift benutzen, die J. R. Harris aus Mesopotamien mitgebracht hatte. Wenn sie auch erst 1857 angefertigt war, so beruht sie doch auf bester Ueberlieferung, da der Text fast wörtlich mit dem Lewis'schen übereinstimmt; beide Texte decken sich im wesentlichen auch mit dem von Wright gebotenen, der sich nunmehr als Auszug darstellt.

Eine weitere Bestätigung für die Einheitlichkeit des syrischen Textes bietet ein Auszug, den Sachau im Verzeichnis der Berliner syr. Handschriften mitteilt.

Einen weiteren Beweis für die Güte der Lewis-Harris'schen Texte bringt die genauere Erforschung anderer alter Handschriften des Transitus Mariae (Sin. Palimps. Nr. 80 Syr. Arab. Palimps. Nr. 588 und 514), wodurch indirekt auch ihre Ueberlieferung des Protev. empfohlen wird.

Zu gleicher Zeit veröffentlicht Budge 'eine Reihe syrischer Texte' desselben Inhalts, moderne Kopien von Handschriften des 13. Jahrh. (Lewis, St. sin. XI p. X) Diese waren mir nicht zugänglich. Fest steht ohnehin:

1) Die syrische Ueberlieferung hat mit großer Einheitlichkeit eine einheitliche Textform bewahrt.

2) Diese ist Uebersetzung aus dem griechischen (so ist z. B. 1, 4 ἔδωκεν αὐτόν wörtlich wiedergegeben; 2, 4 ist δαπνίδιον übernommen.

3) Die syr. Textform stimmt mit keiner griech. Handschrift völlig überein; am meisten noch mit F*.

4) Sie zeigt manche Eigentümlichkeit. Einige davon beruhen auf Schreib- und Uebersetzungsfehlern. So sagen die Syrer Jonachir statt Joachim, ebenso wie Salomon von Bassora, im syrischen eine leicht verständliche Verschreibung wie Dina statt Anna bei Salomon. Das bemerkenswerte „Sieb“ der Elisabeth 12, 2 (Lewis, Harris, Sachau) beruht auf einer Verschreibung im griechischen, und zwar ist κόκκινον (BDF^h JKR, ἐριον G om. AH Post. F*) wohl das ursprüngliche, κόσκινον die Verschreibung gegen Mrs. Lewis p. XIII; ? Nestle JnB 1902 S. 86). Ebenso hat der Syrer oder seine Vorlage 2, 4 Ende τὴν μητέρα Σάρρας in τὴν μητέρα verlesen. Anders steht es mit 14, 2, wo Lew. liest: sie wird dir einen Sohn gebären. Dies ist offenbar Anpassung an die altsyrische Lesung von Mt. 12. Im ganzen bezeugt also die syrische Uebersetzung das relative Alter unseres Textes einschließlich der Zachariasgeschichte.

Die armenische Uebersetzung ist zu sehr Umschreibung, so daß sie nur hier und da für die Textherstellung zu gebrauchen ist.

Viel mehr kommen die griechischen Kirchenväter in Betracht, die wie der sog. Eustathius, Germanus, Georg von Nikomedien, der Mönch Jakobus das Buch ganz oder teilweise ausschreiben.

Um die Herstellung des Textes haben sich Fabricius, Thilo und Tischendorf besonders verdient gemacht; unter den Uebersetzungen seien die von Vorberg und v. Lehner hervorgehoben; erklärende Anmerkungen haben Fabricius, Thilo und Hofmann geliefert; wichtige Abhandlungen über das Protevangelium stammen von Hilgenfeld, Berendts, Conrady.

Für die Komposition ist noch zu beachten Zahn, Retractationes MZ 1908, S. 19—22.

Anmerkungen.

11. In den Geschichten der 12 St. J. Der Eingang hat schon im Altertum Schwierigkeiten gemacht. Eustathius läßt die „Geschichten“ fallen und sagt: in den 12 Stämmen, Georg von Nikomedien erklärt den gegebenen Text durch: in den Geschlechtsregistern, Syr. läßt die Wendung ganz weg und beginnt: Es war ein Mann mit Namen Jonachir, der sehr reich war ἦν ἀνὴρ τις ὁ τὸ ὄνομα Ἰ. δὲ ἦν πλούσιος σφόδρα. Ps.-Mt. beginnt: In jenen Tagen war ein Mann mit Namen J., Conrady verweist auf das hebr. toledoth, das Geschlechter und Geschlechtsregister heißen könne. Fabricius schlug vor statt ἱστορίας: ὁσπαιούς 'in den Ueberbleibseln' zu lesen. Neander weist hin auf das Zwölfstämmeregister 1, 3 und Thilo erklärt, hier seien die Ausfagen: Unter den 12 Stämmen lebte J., wie das Geschlechtsregister sagt, verbunden. Nach dem griechischen Ausdruck soll aber wohl das 'sehr reich' Prädikat sein, und von J. wird geredet, als ob er schon bekannt wäre. Verf. will also den Eindruck erwecken, als schreibe er aus den 'Geschichten der 12 Stämme' ab. Statt zu sagen: In den 'Geschichten' steht geschrieben: J. war sehr reich, drückt er sich kürzer aus und sagt etwa nach unserer Lebensweise: In den 'Geschichten' erscheint J. als sehr reicher Mann. Da übrigens Syr. diese An-

fangsanwendung nicht hat, so besteht die Möglichkeit, daß sie nicht vom Schriftsteller herrührt, sondern eine ursprüngliche Randglosse zwischen zwei Spalten des ersten Blattes ist, die zu 1,3 gehörte, wo jemand zu der Bemerkung: 'er forschte nach' die Erklärung hinzuschrieb: in den Geschichten der 12 Stämme Israel. [Joachim] die griechische Form Joakim lat. Joachim (Judith 4^a u. d. in der griech. Bibel) entspricht den beiden verschiedenen hebräischen Namen Jojakim und Jojachin. Eine Neigung, hebräische Namen auf im endigen zu lassen nach Analogie der Pluralendung und so den Namen einen echten hebräischen Anstrich zu geben, läßt sich bei unserm Verf. auch sonst feststellen; denn er sagt Rubim 1,2. Andererseits sagt er wie die LXX Abiron nach Analogie von Aaron. [In einem sahidischen Fragment bei F. Robinson, TSt IV 2 p. 5 B. 17 ist der frühere Name des Vaters Kleopas; vgl. in einem andern Fragment ebendort p. 188 und die Bemerkung von R. p. 188 zur ersten Stelle.] — Daß nichts von J. oder Annas davidischer Herkunft gesagt ist, wurde in der Einleitung gewürdigt. Ps.-Mt.: aus dem Stamme Juda 1,1; beide aus Davids Haus 1,2. — Was ich zu viel gebe] Handschr. Eust. Geo. erklären παρουστα durch παρουστα. Die Vorstellung ist nicht, daß J. für das Volk Opfer bringt oder die Opfer des Volks aus seinen Mitteln bestreitet, sondern es handelt sich um ein einfaches Geschenk an das Volk, gerade wie es sich 4,1 um Geschenke an die Priester und das Volk und außerdem um eine Opfergabe an Gott handelt; das Opfer des Volkes wäre ja auch Gott geweiht. Das zweite Glied (Syr.: und das Geld (moneta), welches ich schuldig bin vom Gesetze her) bezieht sich auf das Sündopfer J.'s. J. ist gerecht gegen Gott, die Kirche und sein Volk. So hat auch Ps.-Mt. die Sache aufgefaßt. Er gab den Religiösen zwei Teile und den (feinen, ihren?) Dienern einen Teil. Und weiter: er machte drei Teile, einen für die Armen, einen für die Diener Gottes, einen für sich und sein Haus vgl. de nat. M. 1,2. — 2. der große Tag des Herrn] Welcher Tag gemeint ist, weiß der Verf. wohl selber nicht, so wenig wie 2,2. An den ersten oder letzten Tag einer Festwoche jom rabba Joh. 7^{er} denkt er nicht, da er sonst das betreffende Fest angeben würde. Man kann freilich, wenn man will, das Erlebnis des Joachim auf den ersten, den Trauertag der Anna auf den letzten Tag eines Festes legen. Der große Versöhnungstag, der größte Tag (Philo II 296), ist wenigstens 2,2 ausdrücklich ausgeschlossen. Außerdem gibt es im Judentum nicht einen bestimmten Tag, wo man seine Opfer und Geschenke darbringt. Der Ausdruck wird aus LXX Jes. 1^{is} stammen. — t r a t e n t g e g e n] ὁρῶ in dieser Bedeutung wie 11,2 Joh. 20^{is} 26. — Ru b i m] cf. 6,3; Eust. Ποσειν, Fb = LXX Ποσειν. Da η damals schon wie i gesprochen wurde, so war der Uebergang von Ruben in Rubin von selbst gegeben; der Uebergang zu Rubim (testam. XII Patr. Ποσειν) ist oben zu Joachim 1,2 besprochen. Syr.: Rubel in Anlehnung an die — el-Namen. — Dieser Rubim könnte ein Priester sein, da er hier Anordnungen zu treffen hat und J. sich gleich fügt; Ps.-Mt.: Tempelschreiber. Nach Nat. M. ist es der Hohepriester Jsfaschar. Von 'einem aus dem Stamme Ruben' steht nichts da. Allerdings frohlockt später Anna gerade gegenüber den 'Söhnen Rubens'. Aber daß dieser Ruben Söhne haben soll, folgt wohl aus seinen Worten: man nimmt daher wohl besser an, daß er einer der Opfernden ist, der gerade, weil er viele Söhne hat, den Kinderlosen zurückdrängt. Daß Ruben der älteste unter den 12 Söhnen Jakobs ist, mag wohl die Wahl des Namens herbeigeführt haben. Uebrigens handelt es sich hier nicht darum, daß J. nicht opfern solle, wie Ps.-Mt. und Nat. M. die Sache darstellen und auch einige Handschriften lesen, sondern um den Vortritt, auf den er sonst durch Alter, Reichtum und Frömmigkeit Anspruch gehabt hätte. Geringschätzung wegen Kinderlosigkeit entspricht allerdings jüdischer Anschauung. Erst die philosophirende Anschauung der Weisheit Salomons eifert dagegen. Die späte Geburt eines Kindes deutet vielfach im A. und N. L., im ägyptischen sowohl wie im deutschen Märchen auf ein Wunderkind hin. 'Sie hätten so gerne ein Kind gehabt und bekamen immer keins' sagt das deutsche Märchen; Setme Kamuas und Me-wesekt haben kein Kind, und ihre Herzen waren darob bekümmert, heißt es im Märchen von des Si-Osiris Geburt (Griffith S. 42);

im N. L. heißt es so vor der Geburt Isaaks, Simsons und Samuels; im N. L. bei Johannes d. L. Die altchristliche Theorie hierüber spricht Joh. 1¹¹ aus: Die Kinder der Gnade sollen nicht durch menschlichen Willen oder aus Fleischeslust, sondern aus Gott geboren sein. Ebenso sagt Nat. M. 3, 1 der Engel: Wenn Gott einer Frau den Mutterleib verschließt, so tut er es, um ihn um so wunderbarer wieder zu öffnen, und damit erkannt werde, daß das Kind, welches dann geboren wird, nicht der Lust, sondern göttlichem Geschenk zu verdanken sei. Es ist dies das- selbe Prinzip, das in seiner Steigerung die jungfräuliche Geburt forderte. Darum faßt Nat. M. 3, 3 die späte Geburt der Maria als Vorbild der jungfräulichen Geburt Christi auf. Der Ausdruck ist derselbe wie 1. Mos. 15, LXX. — *3 g i n g h i n w e g*] CO Syr. Armen. in sein Haus. Aber es wird ja gerade gesagt, daß er sich schämte, zu seinem Weibe zu gehn. — *3 w ö l f t ä m m e r e g i s t e r*] Syr. überlegt: er sprach zu den 12 Stämmen Israels; ebenso erklärt Fabricius. Dagegen wendet Thilo mit Recht ein, daß J., der nicht einmal zu seinem Weibe zu gehn magt, nicht unter die „zwölf Stämme“ gehn werde. Vielmehr haben wir mit Postel an ein öffentliches Geschlechtsregister zu denken, das wohl das nämliche wie die 'Geschichten der 12 Stämme' ist; es muß darin, wie in der Chronik der Könige gestanden haben, wer 'gerecht' war und wer gottlos. Das Resultat seiner Forschung ist demgemäß, daß er nicht gerecht ist. — *N a c h k o m m e n s c h a f t e r m e c t e n*] wörtlich Samen aufrichten wie 1. Mos. 38, LXX. Vgl. 1. Mos. 4²². — *A b r a h a m* ist ihm ohne Register gegenwärtig. Der Gedanke an ihn erweckt in ihm nicht die Hoffnung auf eine günstige Wendung; er wird erst recht traurig. Er magt sich nicht mit dem gerechten Patriarchen gleichzustellen. Eustath. und der Armenier lassen freilich hernach J. im Gebet gerade auf Abraham verweisen, nach Analogie von 2, 4. — *4 E r z e i g t e s i c h s e i n e m W e i b e n i c h t*] ist sehr zart: um sich nicht zu schämen und sie nicht zu beschämen; auch dachte er nicht an eigenmächtige Versuche. — *g i n g i n d i e W ü s t e*] Die Wüste ist auch hier wie in der Bibel oft die grasbestandene Trift, wo die Schafe weiden. Armen. und die späteren Nachahmungen lassen J. dort bei der Herde und ihren Hirten seine Visionen erleben; so hat auch Dürer die Scene gezeichnet. Hier geht er von den Hirten weg, noch weiter hinauf ins Gebirge (vgl. 4, 1), wie sich das gehört. Der Gang in die Wüste und vierzig- tägiges Fasten sind ständige Züge in der hl. Geschichte, so bei Moses, Elias, Christus; von Daniel erzählen es die Kirchenväter. — *h e r a b s t e i g e n z u S p e i s e u n d T r a n k*] d. h. dorthin, wo es zu essen gibt, z. B. bei seinen Hirten. Syr.: nicht will ich essen oder trinken. — *d e r H e r r m e i n G o t t*] Nach dem Hebräischen sollte 'Gott' zu 'Herr' nur zugesetzt sein, wenn ein Suffix oder Genetiv folgt, da Jahve nicht mit einem Suffix oder Genetiv (außer etwa Jahve Zebaoth) verbunden wird. So zumeist auch hier. Doch finden sich Ausnahmen, wofür die ausnahmsweise in 1. Mos. 2 vorkommende Verbindung das Vorbild gegeben haben mag. Uebrigens gehen die Handschriften hierin sehr auseinander. — *d a s G e b e t S p e i s e u n d T r a n k*] Dieser schöne Gedanke erinnert an Jer. 15¹⁶: Dein Wort ist meine Speise, Genoch 41, 7: Ihr Preisen ist ihnen (den Gestirnen) Ruhe, und namentlich an Joh. 4²²: Meine Speise ist die, daß ich tue den Willen meines Vaters. Ps. 42¹: Meine Tränen sind meine Speise, hat eine andre Bedeutung.

21. Der Name der *A n n a* ist von ihrem alttestamentlichen Vorbild in 1. Sam. 1 hergenommen. Wie diese ist sie auch eine religiöse Dichterin. — *e i n K l a g e l i e d f l a g e n*, ein Trauerlied trauern] ist gut griechisch (ὑμναῖον ἀοιδῶν) vgl. Elias 24, 722 und in der LXX 2. Sam. 1¹⁷; vgl. LXX 1 Mos. 50¹⁰ Sach. 12¹⁰. Das Folgende ist eine Andeutung für Form und Inhalt des nicht ganz mitgeteilten Gedichts. — *W i t w e n s c h a f t*] Darnach scheint sie nicht zu wissen, wo ihr Mann hingegangen und was aus ihm geworden ist. — *2 D i e M a g d J u d i t h*] (Vers. hat vielleicht Juthin geschrieben, die Handschriften haben Juth, Juthi, Juthin, Juthine Syr.: Junathim) erinnert von ferne an die Magd der Judith, wie Anna an ihre trauernde Herrin, die nach der Trauer einen Kopfschmuck anlegt. — *d i e S e e l e b e u g e n*] aus der LXX z. B. 3 Mos. 16³¹; 23^{27. 32} soviel wie kasteien

und namentlich fasten, eig. die Lebensregung niederhalten, hebr. *inns neseš*, ähnlich im Syr. u. Neuhebr. — nicht erlaubt zu trauern] Nach Ps. 118 24 soll man am Tag des Herrn fröhlich sein, dies als Gebot gefaßt ergab das jüdische Verbot des Fastens an Festtagen vgl. Judith 8 a. Die 'Fastenrolle', eine aramäische Schrift aus Christi Zeit, zählt alle Festtage auf, an denen man nicht fasten darf. Derselbe Gebrauch auch bei den Christen; vgl. Tertull. de cor. mil. 3. — Dienstherrin] Die Magd diente also früher irgendwo um Lohn und bekam als Zugabe ein Kopfband. Sie macht sich aufdringlich mit Zurechtweisung, Anbieten von Geschenken, Unterwürfigkeit und Schmeichelei. — hat ein königliches Gepräge] so auch Syr., CJRPost. beziehen das auf Anna: du hast . . . — 3 das tue ich nie] Im griech. der sog. gnomische Morist, der in der Form der Vergangenheit die allgemeine Regel ausspricht; in später Gracität selten. Syr.: Eine solche Sünde habe ich nicht gethan, siehe, der Herr . . . — ein Schelm] A Syr.: wurde es dir arglistiger Weise gegeben. Anna meint, es habe jemand die Magd durch ein geschenktes Band verführen wollen. — da du nicht auf meine Stimme hören willst] bieten die meisten Handschriften; es fehlt bei AD Syr. und könnte eine naheliegende Ergänzung sein, daher von Ti ausgelassen. Eine spätere Ergänzung ist jedenfalls: was soll ich dir noch größeres anwünschen. Die Magd wird jetzt frech; sie gleicht jetzt dem andern Weib Ekanas 1. Sam. 1 a. — 4 A hat geglaubt, das Herabsteigen in den Garten begründen zu sollen und teilt daher die Gedanken und den Plan der Anna mit. Anna muß ihrer Magd seufzend Recht geben: so kommt der Gegensatz zu stande, daß die Trauernde Festkleider anlegen muß. Die Worte ähnlich wie 1. Sam. 1 a. und Judith 10 a. — in den Garten] wie Susanna (Suf. u. Dan. 7). Wie J. an Abraham, so denkt Anna an Sarah, aber sie mit unmittelbarer Beziehung. — 31 Das Erblicken des Sperlingsnestes ist vortrefflich erklärt durch das Aufschauen der Betenden zum Himmel. Die Sperlinge sind natürlich wegen ihrer großen Fruchtbarkeit gewählt, zugleich aber auch wegen ihrer Minderwertigkeit, die auch Jesus hervorhebt. — Lorbeerbaum] *δαφνῶδα-η(ι)δέα* ist eine sonst unbekannte Nebenform von *δαφνῆς*, *δάφνη*, das einige Handschriften einsetzen.

Das Klage lied hat in seiner Eintönigkeit und mit seiner bescheidenen Kunst etwas rührendes. Es besteht aus einer vierzeiligen Eingangstrophe und 4 gleichgebauten dreizeiligen Strophen mit einem gleichlautenden Refrain: vor Dir Herr! oder am Schluß 'und lobet Dich, Herr'. Aber auch die Eingangstrophe schließt mit 'Herr'. Der Rückgang bis auf den Tag der Geburt und der Erzeugung oder auf die Art der Erzeuger kommt in der orientalischen Klage öfters vor, vgl. Hiob 3 1–12. — ein Fluch] für 'etwas Verfluchtes' wie 5. Mos. 21 23 (Gal. 3 12) — vom Tempel des Herrn] Die prägnante Ausdrucksweise: weghöhen aus dem Tempel — dieser Sinn ist als der inhaltreichere und anschaulichere dem auch möglichen: 'verhöhnt von dem Tempel des Herrn aus' vorzuziehen — hat einige Handschr. zu Erleichterungen veranlaßt: 'herausgeworfen aus dem Tempel' oder 'verhöhnt in dem Tempel'. — Von einer Verhöhnung der anwesenden Gattin war nicht die Rede; sie war aber in der Zurückweisung des Gatten mitenthaltend. — Der Parallelismus ist sorgfältig durchgeführt: Vögel des Himmels: Tiere der Erde; Wasser: Land: 'mich geschmäht' im Eingang: 'loben dich' am Schluß. Die unvernünftigen Tiere, die manche Handschriften noch hinzufügen, sind überflüssig und stören den Parallelismus. — 3 Daß die Wasser fruchtbar sind, haben verschiedene Hdschr. erklären zu müssen geglaubt. Sie haben daher die Wogen, die in ihrer Ruhe und ihrem Schäumen Gott preisen, oder die Fische angebracht oder beides kombiniert. Daraus ist dann bei den Herausgebern, nicht in den Handschriften, ein neuer Vers geworden: Beh mir, wem bin gleich geworden? nicht den Wogen des Meeres; denn die sich glättenden und aufschäumenden Wogen und die Fische darin preisen dich. Nach der Vorstellung unseres Dichters aber sind Erde und Wasser selbst zeugungskräftig wie 1. Mos. 1 12. 20.

41. Engel des Herrn] so ständig im Protev. Die Verbindung bezeichnet

ursprünglich die sichtbare Erscheinung Gottes selbst oder soll sie vielmehr ersehen. Uebernommen ist sie von Lf., dem auch das Verbum ἐκέρχῃ 'trat hin' eigentümlich ist. Auch die Griechen verwenden dies Zeitwort bei Götterererscheinungen. Daß Jaf. hier Lf. folgt, zeigt das Folgende, vgl. Lf. 1¹² 21. Doch wirken auch die alttestamentlichen Erzählungen von der Verheißung Simsons und Samuels Ri 13; 1. Sam. 1 mit. — Dein Same] hier vom Weibe wie 1. Mos. 3¹⁵; 4²⁵. L scheint aber doch daran Anstoß genommen zu haben und setzt: Das aus dir Geborene. — in der ganzen Welt] in Erinnerung an den Segen über Abrahams Samen, der sich in Maria zu erfüllen beginnt. — So wahr der Herr lebt] vgl. Ri. 8¹⁹; Ruth 3¹³ LXX u. ö.; während in der hier verwendeten Samuel-Geschichte Hanna sagt: so wahr deine Seele (Elis, des Hohenpriesters) lebt. Die biblische Hanna gelobt auch das Kind erst, nachdem es geboren ist, da sie keine so sichere Verheißung hat. Noch gewaltsamer wird hier der männliche 'Titurg' in einen weiblichen überseht. Das Gelübde der Anna wird auch im Koran erwähnt Sure 3: Gedenke des Gebets der Frau Anrams (so heißt dort Joachim); o Herr ich gelobe dir die Frucht meines Leibes; sie sei dir geweiht; nimm sie von mir an, du allsehender und allwissender. — Boten] nicht Engel, wie Conrady mit Recht betont; denn 1) sagt Jaf. sonst immer 'Engel des Herrn', 2) tritt immer nur ein Engel auf, 3) ist das Kommen des Mannes ein irdischer Vorgang, den kein Engel zu melden braucht, 4) ist es natürlich, daß J. jetzt endlich etwas von sich hören läßt, zumal er nicht weiß, daß Anna auch schon eine Erscheinung gehabt hat, 5) reden diese 'Engel' selbst von einem 'Engel des Herrn'. — Anzuerkennen ist, daß unser Verf. uns die Vision des Joachim nicht zweimal erzählt, sondern sich mit dem Bericht der Boten begnügt; oder setzt J. 37 die Erzählung wieder ein? — mit seinen Herden] Vielleicht nur mit den versprochenen Opfertieren und Geschenken, so Armen. — wird empfangen] B und Epiph. haer. 79, 5 Syr.? (nicht Armen.) haben das Perfekt. Hiermit soll aber nach Epiphanius, wie dieser ausdrücklich hervorhebt, nicht gesagt sein, daß Anna jungfräulich empfangen habe; es werde nur durch die Verheißung das Zukünftige schon als sicher vorweggenommen. Später taucht die Behauptung auf, daß Maria 'frei von aller Schuld' erzeugt sei. Mit dieser 'unbefleckten Empfängnis' der Maria wird aber nicht die wunderbare Geburt behauptet, die von der Kirche immer energisch zurückgewiesen worden ist. Die Worte im Perfekt hörte auch der Ägypter Setme-Kamuas im Traum; aber da hat in der Tat Konzeption schon stattgefunden (Griffith S. 43). Manoah will dem Engel selbst opfern, was dieser abweist; ähnliches erzählt Ps.-Mt. 3, 2. Hier wandelt sich die Opferfreudigkeit in die schon bekannte Bereitwilligkeit J.'s, Gott und den Menschen Gaben zu spenden. — 2 Anna an der Tür] wartend und dann am Gasse des Mannes jubelnd ist eine der schönsten Gestalten der apokryphischen Literatur. Ps.-Mt. macht aus der Tür des Hauses die 'goldene Pforte' Jerusalems (vgl. Tappenhorn, Außerbiblische Nachrichten S. 22 A. 1), wo Anna wohnend gedacht wird; nat. M. läßt beide Gatten auf des Engels Geheiß sich in Jerusalem treffen; Ps.-Mt. malt überdies das Warten der Anna weiter aus. Eustath. ist peinlich genug, zuerst die Opfer im Tempel besorgen zu lassen, wogegen 5, 1. — die Witwe ist nicht mehr Witwe] Der Ton ist derselbe wie Jos. 1¹⁰, 2¹, 2²⁵, die Worte klingen an Jes. 54: 1. Auch das Nun weiß ich hat alttestamentlichen Klang s. Jos. 22³¹; 1. Kön. 17²⁴; vor allem Ri. 17¹³: Nun weiß ich, daß der Herr mir wohl tun. — Die Ruhe jener Nacht enthält wohl eine überaus zarte Andeutung für die Zeit der Empfängnis. Dieses Haus wurde in Epphoris gezeigt. — 5 1. Wenn Gott mir gnädig ist] Wie das Folgende zeigt, führt Joachim und der Verf. die Kinderlosigkeit in der Tat auf Verschuldung zurück; daher heißt es nachher, daß Gott alle seine Sünden weggenommen hat. J. muß also ein Zeichen haben, daß sein Fasten ihm Sündenvergebung verschafft. Dies erhält er durch das Stirnband des Priesters] Meander dachte fälschlich an die Lozkeine Urin und Zummim. Es handelt sich aber um das goldene Stirnblatt des Hohenpriesters, auf dem die Worte eingegraben waren: Heilig dem Herrn

2. Mos. 28^{ss} f. heißt es davon: daß Aaron trage die Verfehlung am Heiligen, daß die Kinder Israels heiligen in allen Gaben ihrer Heiligung, und es soll allwege an seiner Stirn sein, daß es sie wohlgefällig vor dem Herrn mache. Es soll also das Stirnband die Defekte der Opfergaben ausgleichen und das Volk immerdar trotz solcher Mängel vor Gott angenehm machen. Aus dem vieldeutigen Wortlaut des Textes hatte man sich die Vorstellung gebildet, daß man an dem Stirnband, daß die Sünden trägt, die noch ungeführte Sünde erkennen könne; jedenfalls denkt unser Verf. so. Er macht übrigens keinen sichern Unterschied zwischen dem Hohenpriester und dem Priester und setzt meist einfach Priester, wie hier (die Handschriften gehen auch hier sehr auseinander). Die späteren Christen scheinen anzunehmen, daß das Goldblech Abzeichen jedes Priesters war; sie schreiben es auch dem priesterlichen Jakobus (Epiphanius) und Johannes (Polykrates v. Ephesus bei Eusebius) zu. — Der Armenier berichtet von einer Engelsbotschaft an den Hohenpriester, die ihn bestimmen soll, J.S. Opfer nunmehr anzunehmen. Als das Opfer im 6. Monat dargebracht wird, erweisen sich die Tiere als tadellos, das letzte Lamm aber vergießt Milch statt Blut, wie nach der Legende der enthauptete Paulus.

5 2 im neunten Monate] so auch Ps.-Mt. 4. Etliche Abschreiber fanden die natürliche Zeit nicht erwähnenswert und schrieben lieber im achten, im siebenten Monat; so auch Armen. — Die Freude an der Geburt eines Mädchens entspricht nicht der allgemeinen Auffassung; deshalb läßt Syr., ebenso Ps.-Mt., Nat. M. die Frage und die Freude der Anna fort. Aber die Griechen bezeugen beides einstimmig, der Koran läßt Anna allerdings die Minderwertigkeit eines Mädchens feststellen: Als sie niedergekommen war, sprach sie: O mein Herr, siehe, ein Mädchen habe ich geboren. Gott wußte freilich [ohne dies], was sie geboren hatte [und hatte seine Absicht dabei]; aber ein Mädchen ist nicht gleich wie ein Knabe. Ich habe sie Maria genannt und gebe sie und ihre Nachkommen in deinen Schutz gegen den leidigen Satan. Armen. läßt die Amme die tröstenden Worte sprechen: Es ist ein Mädchen, aber lieblich und sauber anzusehen. Ist demnach diese Unterhaltung als ursprünglich zu betrachten, so ist sie auch wohl begründet. Oben 4, 1 war noch in Zweifel gelassen, ob das Kind der Verheißung männlich oder weiblich sein werde. Die Entscheidung muß doch ausdrücklich gebracht werden. Die Freude der Maria ist ein Zeichen ihres hoffnungsvollen Vertrauens an die Verheißung. Darum freut sie sich über das, was andere mißstimmen würde, abgesehen davon, daß sie überhaupt froh ist, 'Samen' zu haben. Ihr Lobpreis erinnert an das Magnificat Lk. 1^{ss}. — [legte es nieder] BDE meinen: sich selbst; vgl. aber 6, 8. — wusch sich Anna] als die 14 Tage der Reinigung um waren (bei einem Knaben 7 Tage, vgl. Lk. 2^{ss}). Die Abschreiber geben peinlich genau an, was abzuwaschen war. Armen. bezieht das Abwaschen aufs Kind. — Maria] Die Abschreiber möchten gerne eine Begründung für diesen Namen haben; er soll darauf hindeuten, daß sie nicht verwerfen (μπαλνω) wird.

6 1. Das Folgende, die Frühreise im Gehen und die Jungfrauen, verwenden die Nachahmer erst bei der Tempelszene. Anna wollte das Kind nur stehen lassen, das Gehen ist wider ihren Plan, denn der erste Gang soll zum Tempel sein. Ein anderes Kind würde nach der Methode der Anna freilich das Laufen wieder verlernen. — [sieben Schritte] Armen.: Das Kind ging 3 Schritte voran und dann zur Mutter zurück. Die sieben Schritte des frühreisenden Kindes sind übrigens ein altes Motiv: Als bald nach der Geburt tat der Bodhisatta sieben Schritte nach Norden (Hardy, Buddha, Leipzig 1908, S. 111). Von Si-Stris heißt es nur: als das Kind im ersten Jahr war, hätte man gemeint, es wäre im zweiten und u. s. f. (Griffith S. 44). — [einen heiligen Raum] ein 'Heiligtum im Schlafgemach'; 6, 3 'Heiligtum des Schlafg.'; ebendort 'Schlafgemach des Heiligt.' wird von Armen. umschrieben: die Hebamme ließ das Kind waschen und brachte es in die obere Kammer mit Ehren. Die klösterliche Absperrung beginnt also schon nach einem halben Jahr; keine (levitisch) unreine Speise soll durch das Kind 'hindurchgehen'; Dabei ist der jüdische auch von Mc. bezeugte und erklärte (7^a) Ausdruck 'gemein'

angewendet und der jüdische Ton auch äußerlich in dem 'alles nicht' statt nichts festgehalten. Auch die aufwartenden Jungfrauen müssen unbefleckt sein. Alles das, um vor Juden die Herkunft Christi als eine vollständig 'reine' hinzustellen. — [sorgten für Zerstreuung] Das διαπλάνων ist durch BCF^aF^b JRPost, auch A (ἀπλάνων) wohlbezeugt. D 'sie dienten ihm' διηκόνουν, und E 'sie hoben es in die Höhe' ἀνυψώσαν versuchen nur eine Erklärung. Postellus übersetzt wörtlich seducebant 'sie führten es weg' oder 'verführten es'. Fabr. schlägt vor διαπλυνον sie wuschen es. Contray bringt hier eine ganz brauchbare Lösung durchs Hebräische: Der Uebersetzer las wa-ttissihā 'sie betörten es' statt wa-ttissāhā 'sie trugen es' (S. 239). Indessen bedarf es dessen nicht; wir haben hier offenbar eine spätgriechische Bedeutungs wandlung von διαπλάνω und πλανάω vor uns, die aus dem 'verführen, ablenken, zerstreuen' ein: 'unterhalten' gemacht hat vgl. lat. devertere und divertere, franz. divertir, das urspr. die Bedeutung 'wegführen' hatte. Den Beweis bringt 7, 2 cod. L: Die sackeltragende Jungfrau sollen sein πρὸς πλάνην zu seiner Zerstreuung und Ablenkung, damit es nicht zurückblickt, und Syr. zu unserer Stelle: sie erheiterten es'. — 2 Das Geburtstagsfest, das die Juden nicht feierten, ist an Stelle des Entwöhnungsfestes getreten, das z. B. Abraham 1. Mos. 21^a begeht. Hier wird nun gerade betont, daß Anna ihm nachher noch die Brust gab (vielleicht zum letzten Mal) und daß sie sich dessen in ihrem Liede besonders rühmt. Damit wäre dann die benutzte Quelle mißverstanden, da eine Bezeichnung auf die Muttermilch deutlich vorhanden ist. Aber 'das Fest' hat noch eine andere Quelle. Auch Si-Osiris, den gleichfalls seine Mutter nährt, wird auf eine ἑορτή vor Pharao gebracht, damit er vor allen Ehre einlegen solle (Griffith S. 44). Zum Feste werden alle kirchlichen Honoratioren geladen, die die Handschriften verschieden aufzählen, z. T. durch neutestam. Aufzählungen beeinflusst. Syr., der vergessen hat zu sagen: J. brachte das Kind den Priestern, fährt nach dem Segen der Priester (einen gepriesenen Namen bei allen Geschlechtern und Völkern) fort: und als sie es darbrachten den Oberpriestern; diese Lesart ist entstanden aus dem Plural 'sie brachten', der auf J. und A. ging; so Cod. A zu J. 28. — [Gott der Höhen] Die 'Höhen' sind wohl die Himmelsmächte in der Höhe Röm. 8^{so} und also für die Heerscharen = Zebaoth eingesetzt, was auch Ps.-Mt. 5 bietet. — dem äußersten Segen] Der Zusatz ist nicht, wie meist geschieht (Post. Vorberg): 'der kein Ende hat' sondern 'der keine Nachfolge (διαδοχήν) hat' zu übersetzen; Apokr. S. 56 sehe die Verszahl 5 Zeilen höher!

Das Lied der Anna, wie das der Sarah 1. Mos. 21^a f., das hier anklingt und das der Hanna, dem es der Situation nach, aber nicht dem Wortlaut nach entspricht. — Das Lied der Anna ist eben genau für diese Situation geschaffen, das der Hanna anderswoher eingefügt. — Ähnlich wiederum die Worte der Elisabeth, wo Wortlaut und Sachlage vorbildlich waren, und wie das Magnificat der Maria oder der Elisabeth, mit dem es sich im Eingang berührt. — heimgeführt] vgl. Lk. 1^{so} dort ohne Objekt und Lk. 1^{so} dreingesehen 1^{so} dreingeschaut. — Frucht der Gerechtigkeit] Tischendorf liest mit EFaKL und Jacobus monachus 'seiner Gerechtigkeit', ein Ausdruck der sich biblisch nicht belegen läßt. Sinegen haben Syr. ABCDF^b JR Post 'der Gerechtigkeit', das Jes. 32¹⁷; Am. 6¹³ (Spr. 11^{so} der Gerechten) Jak. 3¹⁸ vorkommt und hier soviel wie 'gerechtes Gewächs' sagen will. Ein solcher Lobpreis der Maria entspricht am besten der Absicht des Buchs. Von dieser Frucht handelte auch einfaltig vielgestaltig.] μονοβόστος einheitlich in ihrer Art und doch πολυπλάσιος vielgestaltig in ihren Erscheinungsformen ist diese gerechte Frucht, nämlich durch und durch voll Gerechtigkeit, die sich in vielen Tugenden offenbart. Wo es will diese Wendung als unverständlich übergehen, so wohl auch C Syr. Die Lesart πολυπλάσιος 'vielfach reich' ergibt nicht den schönen Gegensatz. — Den Söhnen Rubens] f. 1, 1. — diene] zu Tische wie Mc. 1¹³.

7 1. Es wird jetzt das Gespräch der beiden Ehegatten Elana und Hanna 1 Sam. 1^{21—23} verwertet. — zu uns sende] der knappe Ausdruck wird von den Handschriften mehrfach umgangen und in '(von uns) abstehe' oder '(sein Angesicht) ab-

wende' verwandelt. Das jedenfalls im Text festzuhaltenbe 'fende' kann man ergänzen durch 'seinen Jorn' Jes. 10. vgl. Judith 9. (Fabr.). Einfacher aber ist es, das Verb ohne Ergänzung zu lassen im Sinne von: Das Kind holen lassen envoyer chercher; dann ist die Gabe keine freiwillige und darum keine willkommene mehr. Die Uebersetzung will das ἀποδοῖν wiedergeben, hier wie 8, 1 (11, 2), wo es sich um sein Nachtgebot handelt; daher in der Uebersetzung 'der Allmächtige'. — 2 Die Geschichte Josephs' nennt gleichfalls das dritte Jahr. Die späteren Marienlegenden legen das 3. Jahr mit der Entwöhnung zusammen: das eine nehmen sie aus Prot., das andere aus 1 Sam 1. f. Der Syrer Salomon von Bassora nennt Entwöhnung und zweites Jahr. Armen. überspringt das Gespräch und läßt 3. nach drei Jahren sagen: Jetzt ist die Zeit erfüllt. Beide haben vorher das Geburtstagsfest durch eine Darbringung im Tempel, wie sie L. von Christus erzählt, ersetzt. — Die Fackeln der Jungfrauen haben, wie L richtig erklärt, den Zweck, den Sinn des Kindes von Gedanken an das Elternhaus abzulenken. Der griechische Ausdruck für 'je eine Fackel' ἀνὰ λαμπάδα ist eine eigentümlich spätgriechische Verbindung, die hier noch 8, 3 (Ti) ἀνὰ λάβδον vgl. Mt. 20, ἀνὰ δηνάριον je einen Groschen vorkommt. Den Uebergang dazu bildet die häufigere Verbindung von ἀνὰ mit einem Zahlwort ἀνὰ δύο zu zweien. — Erhoben hat] die sichere Verheißung durch Hinweis auf Gottes Ratsschluß ausgedrückt. — Durch dich] gibt die griechische Verbindung ἐνὶ σοὶ nur unvollkommen wieder. Maria wird als die Vorbedingung und Grundlage für die Offenbarung des Erlösers hingestellt. Erlösung] λύτρον eig. Lösegeld; doch wird wie beim Ab. diese besondere Bedeutung im späteren Griechisch nicht immer festgehalten. — 3. dritte Stufe des Altars. Nach ursprünglicher Bestimmung sollte der Brandopfer-Altar überhaupt keine Stufen haben. Doch ist diese Bestimmung später veraltet. Der von Hesekiel entworfene Altar hatte einen dreifachen Untersatz; der oberste sollte als Umgang dienen Hes. 43. 12—17. Auch im späteren Tempel stieg der Altar in Terrassen von je 10 Ellen bis zu 80 Ellen Höhe auf; man gelangte mittelft eines schrägen Ausganges nach oben. Fünfzehn Stufen nicht des Altars, sondern solche die zum Altar führen, zunächst zum östlichen Vorhof der Israeliten, finden sich bei Josephus bell. jud. 5. 1. und im Talmud für den Tempel des Herodes, der hier freilich nicht in Betracht käme. Von 15 Stufen reden auch die späteren Legenden. In Nat. Mar. werden diese 15 Stufen mit den 15 Stufenpsalmen (Ps. 120—134) in Verbindung gebracht. Darauf weist noch der Kirchenname 'Maria ad gradus'. Die Späteren, denen Tizian folgt, lassen Maria diese hohen Stufen schnell hinauf steigen, eine Steigerung der 7 Schritte im Protev. Dies selbst weiß an unserer Stelle nur davon, daß der Priester sie auf den dritten Absatz, also wohl auf den obersten setzte, was freilich im Judentum eine Unmöglichkeit wäre. Hiermit ist wohl die Tradition verwandt, wonach die Juden dem Priester Zacharias getötet haben, weil er Maria später an den Ort der Jungfrauen stellte. — Der Tempelgang der Maria ist durch das Protevangelium in der griechischen Kirche ein sehr beliebter Gegenstand geworden und hat früh auch zu einem Fest des Tempelganges geführt. Das Unmögliche der Sache kam nicht zum Bewußtsein, zumal Epiphanius ancorat. 60 versicherte, Erstgeborene pflege man dem Tempel zu weihen und bis zum reifen Alter dort zu erziehen, was von Samuel und Maria aus erschlossen sein wird. Zur Verteidigung führt man das weibliche Nasiräat, die Weihung auch der weiblichen Erstgeburt 2 Mos. 13, und die an der Stifftshütte dienenden Weiber 2 Mos. 38, sowie 2 Raff. 3. 10, endlich Hanna am Tempel Lk. 2. 27 an. Vgl. die Katholiken Sepp-Haneberg und Pelzer, die noch Jephtha und die ('namensverwandte') Jphigene heranziehen. — Längen zu Gottes Ehre war auch in Israel Sitte Ps. 149, auch bei Jungfrauen Ri. 21. 21 Ps. 68. 10. Es wird hier gebraucht, um die Anmut der Maria anschaulich zu machen. Darum auch nicht: Gott goß Gnade, sondern: Anmut über sie aus. — das ganze Haus Israel gewann sie lieb] wie David 1 Sam. 18. 16. 28. Aber auch Samuel war angenehm vor Gott und Menschen 1 Sam. 2. 26 vgl. Lk. 2. 53, wo auch Eltern und ihr Kind auftreten. Nur geht das Jesuskind mit den Eltern, die über-

geistige Maria trennt sich von ihnen, ohne sich nach ihnen umzusehen. Jesu Eltern suchen ihn mit Schmerzen, wenn er im Tempel ist, ihre Eltern freuen sich, daß sie gerne von ihnen geht. Armen. fühlt das Mißverhältnis und läßt Maria Heimweh nach ihren Eltern empfinden. — 8 1. Gott der Allmächtige] Ti hat τὸν θεοτόκην δαδὸν das nur durch F·K gestützt ist, als den eigenartigsten Ausdruck unter vielem Dargebotenen festgehalten. — zu ihnen] Ti ließt 'rückwärts' wofür ABC; alle andern, auch Syr. und Grenfell's Fragment (Gr) bieten 'zu ihnen', was auch vielsagender ist. — wie eine pickende Taube], wie eine Taube, die sich nährt. Der Ausdruck hat noch nicht seine Würdigung gefunden. Der Zusatz νουμένη 'weisend' sagt deutlich, daß die Nahrungsaufnahme den Vergleichungspunkt bildet, d. h. sie nahm so wenig Nahrung zu sich, wie ein Vögelchen, und das Wenige brachte ein Engel. Engelbrot Ps. 78²⁵, Engelspeise Weisß 16¹⁰ beidemale das Manna. Koran Sure 3,37: So oft Zacharias zu ihr auf die Kammer kam, fand er Speise bei ihr. Er fragte sie: Maria woher hast Du das? Sie antwortete: Von Gott; denn Gott speist, wen er will und rechnet es nicht vor. Weiter wird erzählt, daß die Engel das Los darüber warfen, wer von ihnen die Sorge für Maria übernehmen sollte. — 2. zwölf Jahre] dafür F^o 14 Jahre, so auch Ps.-Mt und Nat. M. dagegen hist. Jos. 12 Jahre beibehält. Es wirken hier die körperlichen Verhältnisse in den verschiedenen Landschaften mit, die Abendländer bevorzugten die höhere Zahl. Statt der Verunreinigung durch die Menstruation erwähnt Nat. M. das Gebot der Priester an die Jungfrauen, zu heiraten, was Maria zu tun sich weigert wegen ihres Gelübdes. Armen., der das 15. Jahr ansetzt, fragt mit Recht, warum denn Maria nicht zu ihren Eltern gehe, und läßt sie daher gestorben sein. Als Grund ihrer Verweisung aus dem Tempel deutet er an, Maria sei allmählich mannbar geworden. — Hohenpriester] Hier, wo der Gegensatz zu den Priestern zum Ausdruck kommt, ist Hohenpriester geschützt durch ADELJR Post. Gr. Einige Handschriften und Gr. in der Anrede setzen hier schon Zacharias ein. Armen. erzählt die Einsetzung des Zacharias und sein Verstummen (wie bei Lk.). — Du stehst] στῆθι stelle dich F·JLR ist Erleichterung, würde aber das nachfolgende στελθε schon vormegnehmen. στῆθις 'du stehst' auch Gr.: es bezeichnet die Amtstellung des Hohenpriesters; so von den Leviten 2 Chron. 30¹⁶, von den Tempelfängern 1. Chron. 6¹⁷ f.; 2. Chron. 29¹¹ hier auch 'vor Ihm', wie K Gr. an unserer Stelle schreiben. — in das Heiligtum] läßt Ti fort mit BC Gr.; dafür auch Syr. es könnte in der Lat. Ausfüllung sein. — dir] lassen AEJR fort; aber auch Gr. Syr. zeugen dafür. — zwölf Schellen] die sonst unbekannte Zusammensetzung δωδεκακόδωρα soll das Oberkleid des Hohenpriesters (L. ἱεροπεπασίς ἱματίον das zum heiligen Gebrauch bestimmte Gewand) bezeichnen, mit dem er einmal im Jahre ins Allerheiligste gehen durfte. Es war am untern Saume mit goldenen Schellen (κόδωνες) besetzt. Nach der Zachariasage in der Γέννα Μαρία (f. Apokr. S. 46) entdeckte Z., als er ohne dies Kleid und seinen Schellenklang ins Heiligtum eintrat, die wahre Natur des jüdischen Gottes. Die Zahl der Schellen ist im A. L. nicht angegeben; nach den Rabbinen waren es 72, nach Clem. Alex. Strom. V, 241 Syllb. waren es 360. Die Zahl 12, die auch Justin angibt (dial. 42), ist wahrscheinlich herbeigeführt durch den Gedanken an das Brustschild des Hohenpriesters mit seinen 12 Steinen. Justin deutet sie auf die 12 Apostel. — Zacharias] Durch diese Namensnennung verbindet sich die Zacharias- mit der Marienlegende, sei es, daß die beiläufige Erwähnung hier die spätere Einfügung der 'Johannesgruppe' veranlaßt hat, sei es daß der Name erst von dem Redaktor eingefügt wurde. Aber die christliche Legende, die keine historische Kunde, sondern nur eine Tradition hatte, wie die im Anfang des L.-Ev. niedergelegte, mußte sich sowieso an den Namen des dort genannten Priesters Zacharias halten, der ihr bald zu dem 'Priester' wurde, wie denn auch Γέννα Μαρία, Origenes, Augustin, Ambrosius unabhängig vom Protev. den Vater des Täufers für den Hohenpriester der Zeit hielten. Daher ist anzunehmen, daß auch im ursprünglichen Jakobusbuch Zacharias schon als Hoherpriester gilt und der Name hier ursprünglich ist. Armen. nennt seinen Vorgänger

Eleasar und weiß von dessen Tod und der Wahl des Zacharias zu berichten. Für 'alle bei Witw er' treten außer Ef^a die 3 ältesten Zeugen Eust. Eyr. Gr. ein; trotzdem scheint 'alle' eine naheliegende Ergänzung zu sein. Die drei anderen Lebenden lassen die Bedingung der Witwenschaft fallen, obwohl zwei von ihnen an der früheren Ehe Josephs festhalten; nur Nat. M. hat sie ganz gestrichen, weil sie nicht mehr kirchlich in Geltung stand. Hist. Jos. 4: zwölf Greise, Ps.-Mt. 8: alle Heiratsfähigen von Juda; Nat. M. 7: alle Heiratsfähigen vom Hause Davids. — Die *Stabprobe* ist eine Umwandlung des Gottesurteils, das zu Gunsten Aarons erging 4. Mos. 17; die Frage nach dem Ursprung dieses und anderer Arten des Stabaratels (vgl. Hes. 21¹⁰ Hos. 4¹³) geht uns daher hier nichts an; neu ist die Erscheinung der Taube (f. u.). Erst Nat. M. findet eine Beziehung auf Jes. 11¹ heraus. — *Weib* J Post. setzen vorsichtigerweise hinzu: zur Bewahrung; D noch genauer: zur Bewahrung der Jungfrau. — Bei der Frage, in welcher Eigenschaft Joseph die Maria heimführen sollte, muß man nicht so sehr nach einem klaren Rechtsverhältnis suchen; denn wir bewegen uns hier ja nicht auf einem sichern Rechtsboden, da ein christliches Recht erst im Entstehen war und im übrigen für die Beurteilung des Verhältnisses jüdisches, griechisches und römisches Rechtsbewußtsein zur Anwendung kommen konnte und, so sehr man sich bemühte, sich in alttestamentliches jüdisches Rechtsbewußtsein hineinzudenken, doch dazu die nötigen Kenntnisse und die Gewöhnung fehlte; vor allem aber verlangte dies eigentümliche Verhältnis ganz offenbar eine ganz neue eigene Beurteilung. Zu Augustins Zeiten hatte man freilich eine sichere Formel gefunden, so sicher, daß man nun die Ehe zwischen Joseph und Maria als vorbildlich für andere Ehen empfehlen konnte: Augustin de consensu evang. l. 2. c. 1.: durch das Beispiel der Jungfrau und Josephs wird gläubigen Ehegatten ans Herz gelegt, daß die Ehe bestehe und auch so genannt werden könne, wenn auch nach gemeinsamem Beschluß Enthaltensamkeit geübt werde. Ein ganz sicherer Gesichtspunkt war für die ganze Darstellung der Absichten und der Haltung von Seiten der Priester und Josephs da gegeben, wo wie bei Augustin, Ps.-Mt. 8, 1 und Nat. M. 7, 2 Maria von vorneherein erklärt hatte, sie wolle von einem Manne nichts wissen. Da war von vorneherein an eine solche enthaltensame Ehe gedacht. Es handelt sich da nur noch um die Frage, ob Maria gleich vom Zempel weg als Josephs Frau mitging, oder ob sie nun erst verlobt waren. Diese Frage war aber dadurch entschieden, daß es Mt. 1¹⁰ hieß: Fürchte dich nicht, Maria, dein Gemahl, oder: als dein Gemahl zu dir zu nehmen, was jedenfalls so verstanden wurde, daß die Heimführung in die Ehe noch bevorstand (so in der Vulgata Mt. 1¹⁸: nachdem seine Mutter Maria Joseph verlobt worden war; Ps.-Mt. 11 und noch deutlicher Nat. M. 10, 2). So berichtet denn Nat. M. 8 vom Verlobungsfest und von Zurichtungen zur Ehe. In diese Verlobungszeit konnte man dann auch die Arbeit des Spinnens passend verlegen. — Ebenso klar war das Verhältnis für den Standpunkt des kanonischen Mt. und Lk., insofern dort Joseph und Maria mehrere Kinder haben, und Jesus der erstgeborene Sohn vor andern Söhnen der Maria war Mt. 1¹⁸, Lk. 2¹. Auch hier bleibt nur die Frage übrig, ob Joseph zur Zeit der Empfängnis und wiederum zur Zeit der Geburt Jesu und bei der Jungfräulichkeit der Maria sich als Ehemann wußte. Es besteht hier bekanntlich Streit über die Auslegung der obigen Stelle, insbesondere der Worte *μνηστεύσθαι* hier und bei Lk. Da nun aber Mt. 1¹⁸ Joseph ihr Mann, B. 10, 14 Maria sein Weib genannt wird, ebenso Lk. 2⁵ das Wort von der Ehefrau gebraucht wird, die Joseph so aufschreiben lassen will, so ist an ein rechtliches = eheliches Verhältnis zu denken, bei dem nur noch nicht 'zusammengekommen' war, obwohl man zusammenkommen wollte, Mt. 1¹⁸, so daß Maria noch Jungfrau ist Lk. 1²⁸ und daher B. 14 sagen kann: ich 'weiß' von keinem Manne, vgl. Conrady S. 9. 41. Die Frage B. 14, der diese Behauptung zu Grunde liegt, ist natürlich in der Meinung gestellt (die sich auch als richtig erweist), die Empfängnis solle alsbald, unmittelbar nach der Verheißung stattfinden. Diese Auffassung fand also die 'Jakobsgeschichte' vor; ihr erwuchs nun die Aufgabe, die

dauernde Jungfräulichkeit der Maria in dies Verhältnis einzuführen. Der Verf. brauchte dabei nur den von Mt. 11. angegebenen Zustand vor dem 'Zusammenkommen' dauernd festzuhalten. Er läßt also den Ausdruck 'Weib' zunächst bestehen: als Weib hat er sie sich erlost 19, 1, als sein Weib sollen die Priester sie ihm übergeben 8, 2 J. 38. So meinten es nicht nur Joseph und die Priester, sondern auch der Engel Gottes. Das muß auch so bleiben, denn Jesus soll unter dem Schutze einer geordneten Ehe geboren werden. Dabei wird von Jak. kein Unterschied von Verlöbniß und Ehe gemacht. Andererseits wird nun aber der Ausdruck der Diskussion unterworfen: was hier Joseph sich und was die Hebamme fragt, ist die Diskussion der damaligen Kirche mit sich selbst. Wir sehen hier unmittelbar in die Gedankenarbeit der Kirche, in ihr Ringen um Klarheit über dies Problem hinein. Eigentlich meinte Joseph, kann ich doch nicht sagen, sie sei mein Weib, denn dazu gehört, wie er deutlich genug hinzufügt, eheliche Gemeinschaft γάμος 15, 2. 4 oder wenigstens die Möglichkeit und der Wille dazu 19, 1; wenn sie mein Weib wäre, müßte sie von mir und nicht vom heiligen Geiste empfangen haben. Er schämt sich also, sie vor der Behörde sein Weib zu nennen; sie ist eher ein Mittel Ding zwischen Weib und Tochter; denn nach Gottes Wille, den die Priester, er und Maria verstanden und anerkannt haben, soll er sie als Jungfrau bewahren; darum wird ja auch ein Witwer erwählt. Wie eigentümlich dieses Verhältnis ist, fühlt der Verf. wohl; er fürchtet, daß es zum Spott für die Kinder Israel sein wird; aber man muß eben hier Gottes Ratsschluß anerkennen. — Der Unterschied von einem späteren Standpunkt ist der, daß Jak. noch bei dem Gedanken an eine Ehe, die die eheliche Gemeinschaft von vorneherein ausschließt, selbst bei Maria stutzig wird und noch damit zu ringen hat, daß man noch überlegt, ob man Maria nicht lieber in ein töchterliches Verhältnis zu Joseph stellen soll, und daß die dauernde Jungfräulichkeit der Maria nicht von vorneherein feststeht, von ihr selbst schon beschlossen ist, sondern daß sie erst ad hoc durch ein göttliches Orakel angeordnet wird. Der Gedanke ist noch nicht so selbstverständlich, sondern steht in seiner ganzen Frische wie ein göttliches Geheimnis da. Eine andere Lösung der Sache schlägt Tertullian vor, der Weib im Sinne des Geschlechts faßt de virg. velandis 6. — Euseb. nimmt keinen Anstand, an u. St. zur Heirat πρὸς γάμον hinzuzufügen, während Gregor von Nazianz Maria ein der Heirat unkundiges Weib nennt. — die Posaune des Herrn] Es ist die Posaune, mit der z. B. das große Halljahr eingeblasen wurde 3. Mos. 25 a. a[s h a] b] von Ti mit BCR Post. ausgelassen; dagegen AD EF^{KL} Syr. Gr. Apoc. 3, 29 ist Ti's Verszahl ausgefallen; daher im Handb. 8, 2 statt 8, 3 citirt wird. 9 1. Joseph wird unvermittelt eingeführt, was vielleicht aus der allgemeinen Bekanntschaft durch die Evangelien, auch bei den Gegnern zu erklären ist. Geschickt wird sein Eifer in der Erfüllung seiner religiösen Pflichten veranschaulicht: er läuft mitten aus seiner Arbeit fort. — Daß Joseph Witwer war, ist die herrschende Anschauung bis auf Hieronymus gewesen. Sie taucht zuerst im Petr.-Ev. auf, s. Apoc. S. 28, dann in unserem Buch; dorthin kennt sie Origenes, der ihr zustimmen geneigt ist. Epiphanius vertritt sie zwei Jahrhunderte später in selbständiger Weise, indem er sich auf die Tradition der Juden beruft (haer. 78, 7 f.), Gregor von Nyssa in der angeführten Weihnachtsrede, Chrysostomus und im Abendland Hilarius um 350. Als aber Helvidius um 380 wie vor ihm die sog. Antidikomarianiten (Widerfacher der Maria), namentlich wegen der Brüder Jesu behauptete, Maria habe später mit Joseph ehelich gelebt, brachte Hieronymus die Ansicht auf, die Brüder Jesu seien seine Vettern, Söhne der anderen Maria, der Schwester der Jungfrau, gewesen. Diese Lösung ist von da ab die herrschende geblieben und erfreut sich trotz gründlicher Widerlegung durch Zahn (Forschungen VI 2) bei Katholiken und manchen Protestanten (z. B. Endemann NZ 1900 S. 838—865) großer Beliebtheit. — g i n g i n d e n T e m p e l] wie Moses mit den Stäben der Stammeshäupter. Er läßt sie die Nacht dort. Da aber der Stab 3.8 nicht zu ergrünen braucht und die dramatische Spannung Einheit der Zeit verlangt, so ist hier nur Zeit für ein Gebet gelassen. Ps.-Mt. hat freilich die

Nacht wieder eingeschoben und Nat. Mar. den Stab erblühen lassen. Nach Ps.-Mt. will Joseph seinen Stab nicht wiedernehmen, und niemand kümmert sich um den Greis; nach Nat. M. hat er seinen Stab gar nicht abgegeben. Erst ein neues Orakel bringt darüber Aufklärung. — erschien an ihnen] Ti: war. Aber es handelt sich nicht darum, daß an ihnen schon ein Zeichen entstanden sein sollte, wie beim Stabe Aarons, es soll erst erscheinen, wenn er die Stäbe zurückgibt. 'erschien' ist geschützt durch Gr. Syr. die Gruppe BJR, AD. — eine Laube] erscheint wie bei Christus, wie dort fliegt sie aufs Haupt des Erwählten. Hier kommt sie aus dem Stabe, da anders das Staborakel keinen Sinn hätte, während die Laube Christi vom Himmel kommt (ebenso nat. M.). Die Unnatur stammt aus der Vermischung zweier Wunder, von denen jedes sachentsprechend erzählt war. Auch hat die Laube ihre Bedeutung gewechselt: bei Christus ist sie der heilige Geist, hier bedeutet sie die Maria vgl. 8, 1. — 2 ein alter Mann] Je älter Joseph ist, desto besser paßt er für seinen Zweck. Epiphanius weiß näheres darüber. Nach haer. 51, 10 war er etwa 80 Jahr; haer. 78, 10 weiß er genauer, daß Joseph bei der Rückkehr aus Ägypten 84 Jahre alt war und noch 8 Jahre lebte. Hist. Jos. erzählt, daß er mit 90 Jahren Maria übernommen und im ganzen 111 Jahre lebte, womit er wahrscheinlich den alttestamentlichen Joseph, der nach jüdischer Berechnung 110 Jahre alt wurde, überbieten soll. Die Erwähnung der Söhne hat Ps.-Mt. auf den Gedanken gebracht, daß J. einen von ihnen für Maria in Aussicht nehmen konnte, was natürlich vom Hohenpriester vereitelt wird. Statt ver-schlungen haben OL Gr. die merkwürdige Lesart *κατανομιόθεν* 'sie ertranken'. Die Gruppe BIR und DF^a gibt 'und verschlang sie', was aus 4 Mos. 16^{ss} stammt. Die Erwähnung der Kotte Korah ist hier nicht zufällig; denn sie ist auch im N. T. in Verbindung mit dem Stabmunder (kurz vorher) genannt. — 3 Joseph wird von Maria entfernt 1) um den Gedanken an eheliche Verbindung noch ferner zu rücken, 2) damit Raum für die folgende Scene und die Reise zu Elisabeth geschaffen wird, 3) damit bei der Verkündigung Joseph nicht dabei ist, was auch den Kirchenvätern nicht passend erscheint, 4) damit die Scene Mt. 1^{ss}, Protev. 13, 1 möglich wird. Freilich wird dabei der Zweck der Uebergabe an J. 'zur Behütung' ganz vergessen.

10 1 Vorhang. Es gab zwei Pracht-Vorhänge am Tempel, der eine hing vor dem Heiligtum, der andre vor dem Allerheiligsten. Der letztere war von besonderer Bedeutung, da nur der Hohenpriester einmal im Jahr durch ihn ins Allerheiligste eingehen durfte. Nach dem Talmud wurden jährlich zwei angefertigt (der Vorhang war doppelt), und 800 Priester waren erforderlich, ihn untergutauchen (Rieh m., Schw. 2 1648). Daß Jungfrauen daran gearbeitet hätten, schließt unser Verfasser aus 2 Mos. 35^{ss}. 35: Weiber, die geschickt waren, die wirkten mit ihren Händen und brachten ihre Arbeit. Für die spätjüdische Zeit war dies das Vorrecht bestimmter Priesterklassen. Das Vorrecht des Stammes David ist eigne Erfindung. — Die sieben Jungfrauen passen zu den sieben Stoffen. Maria ist also überzählig, umso mehr als sie hernach zwei Stoffe bekommt. Ursprünglich war wohl Maria eine der sieben und bekam nur den Purpur (vgl. 11, 1 am Schluß). Da unser Erzähler Maria unterdeß zum Eheweib des Joseph gemacht hat, verfallen die Boten nicht ohne weiteres darauf, Maria als Jungfrau in Anspruch zu nehmen, und der Priester muß erst an sie denken. — Daß Maria aus dem Stamme Davids war, ist zuvor nicht erwähnt (siehe darüber die Einleitung). Doch war es seit Justin die Meinung der Kirchenväter. Den in der Einleitung angegebenen Grund, damit nun auch Jesus, der doch nicht Josephs Sohn ist, aus Davids Samen sei, gibt Augustin ausdrücklich an contra Faustum XXIII. Sein manichäischer Gegner behauptete, daß Maria aus dem Stamme Levi sei, offenbar mit Rücksicht auf die im Altertum vielbeachtete Stelle El. 1^{ss}, wo die Frau des Priesters Zacharias die Verwandte der Maria heißt. Andere freuten sich darüber, daß Christus aus dem königlichen und dem priesterlichen Hause stamme, wobei man ebenfalls Joseph ausschalten und Maria aus beiden Häusern ableiten konnte. — 2 Einige der angegebenen Stoffe werden auch vom N. T. und von Josephus für

den Vorhang angegeben, nämlich roter und blauer Purpur, Scharlach und Baumwolle, für den inneren Vorhang nennt Josephus auch noch das Gold (vgl. 2. Mos. 26²¹; 36²². 2. Chron. 3¹⁴, Joseph bell. jud. V 5, 4. 5). Hier kommt es darauf an, dem Vorhang alle Pracht der Zeit anzubilden und die Siebenzahl zu erreichen. — **V e r g l a c h** *ἀπλῆτος*: Amiant oder Federalaun ist der weiße, zarte und seidenartig schimmernde Asbest, der mit Flachsfäden zusammen versponnen werden kann, worauf man den Flach verbrennt. — **B a u m w o l l e** *βύσσος*. Byssus ist, wo ein kostbarer Stoff gemeint ist, nicht Leinen, sondern Baumwolle, die damals wie heute in Palästina und namentlich in Ägypten gezogen wurde. — **S e i d e** *σηρικόν* wohl schon Hes. 16¹⁰.¹³, im N. L. Offb. 18¹² erwähnt, kam seit Alexander dem Großen am Mittelmeer in den Handel, blieb aber immer ein Stoff von höchster Kostbarkeit. — **P u r p u r** *βίαυ* *δάκνδος* Hyacinth: mit dem violetten Saft der Purpurschnecke *murex* gefärbte Stoffe wie Baumwolle, Wolle, Leinen; vielfach bei heiligen Gewändern im israelitischen Kultus verwendet aber nicht so kostbar wie der echte Purpur *πορφύρα* von roter Farbe, aus der purpura-Schnecke gewonnen, das Abzeichen königlicher Würde, den deshalb Maria erhält. — **S c h a r l a c h** *κόκκος*, *κόκκινος* Karminsin von arabisch 'kermes' aus den Eiern und Körpern der Kermeschilblaus (unechte Cochenille), im Kultus Sinnbild des Lebens. — Ueber den eingeklammernten Satz, der von Zacharias und Samuel handelt, s. Apokr. S. 48f. — **S a m u e l**: hinter dem vielleicht Simeon (vgl. 24, 4) steht, ist als Hoherpriester ebenso unhistorisch wie Zacharias. Daß hernach nur der Scharlach erwähnt wird; ist ebenfalls in der Einl. erklärt. — 111. Maria, schöpfend am Brunnen, und die spinnende Maria: diese beiden anregenden Motive haben ihre Wirkung auf die künstlerische Phantasie nicht verfehlt, s. die Einleitung zu den Kindheits-Evangelien S. 106. Das erste, von der Bibel durch die Situation außerhalb des Hauses und die 'Stimme' abweichende, ist früher verlassen worden, als das zweite; später ist die lesende und meditierende Maria an Stelle dieser beiden lebensfrischen Bilder getreten. — Beim **W a s s e r t r u g** der Jungfrau Maria braucht man nicht an den der Rebekka 1 Mos. 24¹⁵ zu denken, die zwar auch 'Jungfrau' ist und 'vom Manne nichts weiß', aber ganz anderes erlebt und sich anders benimmt. Diese von N. unabhängig gezeichnete Situation, die aus der Hauptquelle stammt und Maria bei ihrer alltäglichen Arbeit zeichnet, knüpft vielmehr an die Volksvorstellungen an, wonach Mädchen beim Gang zu einer (heiligen) Quelle wunderbare Dinge erleben, auch wohl ihren zukünftigen im Wasser sehen. Vergl. das deutsche und schottische Märchen vom Froschkönig. Der **e n g l i s c h e G r u ß** wird der 'Stimme', nicht dem 'Engel des Herrn' zugeschrieben; doch ist die 'Stimme' für unsern Verf. schon der unsichtbar redende Engel, der erst in der Stille des Hauses sich offenbart. In der Zauberwelt, aus der das Motiv stammt, ist die Stimme wohl die des Geistes, der im Brunnen wohnt. — **G e b e n e d e i t e** **u n t e r** **d e n** **W e i b e r n** ist bei N. nur 1⁴² echt; doch findet es sich schon früh auch in der hier benutzten Stelle 1²², so bei Tert. de virg. vel. 6 und bei Eusebius demonstr. evang. 329 und so häufig bei abendländischen (D A it. vg.) und alexandrinischen (ACPesch) Zeugen. Im Protev., das diese Einfügung zuerst bezeugt, mag es auf schriftstellerischer Absicht (B. 42 ist später nur angedeutet) oder auf einer Verwechslung durchs Gedächtnis beruhen. HK haben auf Grund ihres N. Textes den Zusatz weggelassen. L fügt wie Andreas von Kreta zu N. 1²² noch: und gesegnet ist die Frucht deines Leibes aus 1⁴² hinzu. — Die Verwirrung der Maria erklärt sich hier aus der Stimme des Unsichtbaren. Ihr Umherschauen, woher die Stimme komme, ersetzt N. 1²⁰, wo Maria 'verwirrt' ist und überlegt, von welcher Bedeutung dieser Gruß sei. Nat. M. ist freilich überzeugt, daß Maria schon so an Engelsercheinungen gewöhnt war, daß die Verwirrung nur aus dem Inhalt der Rede stamme. Nach dem Koran Sure 19 legte Maria gerade den Schleier ab; sie berief sich dem schönen Manne gegenüber auf Gott. 2 wird nun die zweite, beruhigende Rede des Engels N. 1²⁰ f. benutzt, um die Rede des erscheinenden Engels im Hause zu gestalten: Du wirst aus seinem Wort empfangen] Das Wort ist hier die schaffende Rede des Gebieters über alles, die aus dem

Nichts ins Dasein ruft und hat mit dem johanneischen 'Wort' nichts zu tun; dies 'Wort' mußte hier (vergl. Demonstr. de Christo et Antichr. 45) als Objekt der Empfängnis dargestellt sein. Auch die spätere Vorstellung, daß Maria durchs Ohr und zwar gerade durch gläubige Aufnahme des Engelsworts empfing (Hofmann 77 ff.) liegt hier erst im Keime vor. — Der Zweifel der Maria ist herausgelesen aus Lk. 1²⁴, woran sich auch ihre Worte anlehnen. Auch Chrysostomus hom. in Matth. IV, Montfaucon Tom. VII, 54 behauptet, es sei ihr 'etwas Menschliches zugestoßen'. Nat. M. 9, 4 versichert allerdings, daß Maria nicht ungläubig, sondern nur wißbegierig frug. An einem Zweifel der Maria hat die Kirche jedoch lange keinen Anstoß genommen. Daher kann ihr auch das heidnische Mißverständnis der wunderbaren Zeugung in den Sinn gelegt werden, wobei doch der Ausdruck: 'von dem lebendigen Gott' den Abscheu der Christen und Juden vor solcher Vorstellung wiedergibt. Die Wendung: 'wie jedes Weib gebiert' deutet zunächst nur an, daß Maria nicht wie jedes Weib infolge geschlechtlicher Vermischung gebiert; aber für den Verf. hängt damit auch eine eigene Geburtsform zusammen; nicht nur die physische Zeugung, sondern auch die natürlichen Vorgänge bei der gewöhnlichen Geburt widersprechen, wie später Zeno von Verona dartut, dem Wesen des Heiligen, das geboren werden soll, aber auch dem Wesen der Heiligen, aus der es geboren wird. Denn die Form der Frage drückt doch schon die Empfindung aus, daß Maria selbst zu 'rein' ist, um derartiges durchzumachen (s. Apokr. S. 49). Deutlicher spricht sich die beginnende Marienverehrung dann in Nat. M. 9 aus: Maria soll nicht fürchten, daß ihre Keuschheit irgendwie verletzt werden solle: sie werde auch bei Geburt und Ernährung des Kindes immer Jungfrau bleiben. — Kraft des Herrn: Sohn des höchsten gedächtnismäßige Vertauschung des Wortlauts bei Lk. 1²⁸ durch Einfluß von Lk. 1³¹; durch enge Anlehnung an ein schon geprägtes Wort wird der Vorwurf der Christenfeinde um so kräftiger zurückgewiesen: wir Christen haben nie anders über die übernatürliche Geburt gelehrt. — Die Späteren z. B. Nat. M. 9, ferner Kirchenväter wie Augustinus und Gregor d. Gr. haben in der Antwort des Engels das Ueberschatten betont: Gott schafft gleichsam einen kühnenden Schatten, der alle Brunst fleischlicher Lust auch bei Maria fern hält. Diese Gezehe mißdeutet die lukanische Redeweise, die in ihrer poetischen Zartheit vielmehr die befruchtende Wirksamkeit des h. Geistes andeuten will, wie Justin apol. I 83 s. s. richtig umschreibt. Auf welcher Seite steht das Protev.? Das Nicht also leugnet, daß Maria von Gott empfangen hat, wie jedes Weib vom Mann empfängt. Folglich findet er im Lk.-Wort behauptet, daß Gott nicht geschlechtlich, sondern 'ὁ νημις', durch sein Wort und seine Allmacht die Befruchtung bewirkt hat. Diese soll natürlich einen physischen Effekt haben; rein geistig ist der Vorgang also nicht; vielleicht hat er um solche Gedanken, die auf einen 'rein geistigen Christus' führen möchten, auszuschließen, den heiligen Geist weggelassen. — daß von dir geboren wird. Das 'von dir' ist bei Lk., der den Embryo meint, nicht ursprünglich, findet sich aber schon bei Justin. Es ist zunächst aus dem Sprachgefühl ergänzt, dann aber aus dogmatischen Gründen betont und verteidigt worden (so im Dialog gegen die Marcioniten und von Ephräm), um die echtmenschliche Herkunft Christi festzuhalten (s. Apokr. S. 49). Ob es hier echt ist, läßt sich nicht sicher entscheiden. Außer der Gruppe BJRPot treten noch EFa dafür ein, ebenso Syr. (nach Pesch.?). die Betonung der 1. Person in der Frage scheint dafür zu sprechen. — Die Verbindung von Mt. 1²¹ mit Lk. 1²¹, das sich hier in Lk. 1²⁸ eindringt, (s. o.) hat auch Justin ap. I 83 vollzogen. Eine solche Verbindung war nahegelegt durch das jedesmalige 'nennen'; Amts- und Personennamen Christi wurden gewiß öfter so zusammengestellt. Eine Bekanntschaft Justins mit Protev., die Zahn hier finden will, ist daraus nicht zu folgern (vergl. Conrady ThStR 77; Har. nach II 602 Anm. 1). Vergl. Koran Sure 8: Die Engel sprachen: O Maria, Gott verkündigt dir das von ihm kommende Wort; sein Name wird sein: Messias Jesus, Sohn Marias. Herrlich wird er sein in dieser und in jener Welt und zu denen gehören, die Gott nahe stehn. — vor ihm] ein bedeutamer Zusatz: Menschen sollen

sie nicht Magd nennen, eher 'Herrin', was sie Nat. M. 9,4 verschämt andeutet: Ich bin nicht wert, Herrin zu heißen, wie man sie also damals schon nannte.

12 1. Das Magnificat verkürzt im Munde des Priesters und in eigentümlicher Umdeutung. Daß der Verf. es als Spruch der Maria, nicht der Elisabeth vorfand, geht wohl aus 12,2 hervor. Er hat es ihr dann abgenommen, um ihre Bescheidenheit zu mehren; andere sollen sie also loben. Um so eher konnte aus: 'meine Seele erhebet den Herrn' das umgekehrte: 'der Herr hat deinen Namen erhoben' werden. Das 'alle Geschlechter' hat der Verf. auf alle Lebensstadien und Altersstufen bezogen, so daß es sich gleich durch den Priester, dann durch Elisabeth, am auffallendsten durch die erste Altersstufe, den Embryo erfüllt; vergl. das 'segnen' bei allen dreien. 2 Die Wendung: voller Freude (wörtl. Freude genommen haben) für die Stimmung der Maria nach der Engelbotschaft gebraucht auch Justin dial. 100. Daraus darf aber so wenig wie aus der zu 11,8 erwähnten Verführung geschlossen werden, Justin habe das Protev. benutzt, denn man sieht deutlich, wie Justin zu seiner Ausdrucksweise gekommen ist: Eva, sagt er, 'vernahm' (oder 'empfang') das Wort von der Schlange her und gebat (aus dieser Empfängnis) Ungehorsam und Lob', Maria aber 'nahm Glaubensgehorsam und Freude (an sich)' .. und durch sie wurde der geboren, .. Hier im Protev. liegt dagegen eine schlichte wohl vollständige Ausdrucksweise vor, die begründen soll, warum Maria sich auf den Weg machte. Daß Maria flopfte, wird angeführt, um den Zeitpunkt zu fixieren, wann das Kind hüpfte. Da schon 'grüßte' es — nicht seinen Herrn, sondern dessen Mutter. — Der Scharlach, den Elisabeth spinnt, ist nicht für den Tempelvorhang bestimmt, da sie weder Davidstochter noch Jungfrau ist. Syr: Sieb; f. o. S. 108. Das Nicht gedenken der Maria ist recht unwahrscheinlich und könnte ein Einschub sein. Daraus könnte auch der Name Gabriel deuten, der vorher nicht erwähnt ist. Aber zu verstehen ist die Angabe doch, die die große Bescheidenheit der Jungfrau ausdrücken soll. Uebrigens stellt sich Maria auch 13,8 merkwürdig unwissend. Daß an wirkliches 'vergessen' zu denken ist, zeigt der Gebrauch des gleichen Ausdrucks 13,2. Das 'alle Geschlechter mich segnen' ist oben erklärt. Daher auch nicht 'der Erde'. Ebenso wie 12,1 die Hinreise der Maria durch ihre Freude begründet wird, so hier ihre Heimkehr durch ihre Furcht. Maria verbirgt sich wie Elisabeth Mt. 12. Das Alter von sechs Jahren für die Zeit der Schwangerschaft liegt allzuweit von den zwölf Jahren ab, die für die Zeit ihrer Entlassung angegeben wird 8,2. Joseph wäre allzulang für einen Hüter weg gewesen. Daher die Handschriften mildern F^a 14. CF^a 15 (F^b zu 8,2: 14) und die Geschichte Josephs ausgleichend eingreift. Vergl. zu dieser Differenz Apokr. S. 51.

13 1. Auf die Freudenscene die peinliche Auseinandersetzung! Verf. folgt nunmehr der Erzählung des Mt. 12 ff. Der sechste Monat ist geeigneter als der dritte (Nat. M. u. Gesch. Jos.) und dehnt die Abwesenheit Josephs nicht so lange aus, wie die 9 Monate des Ps.-Mt. — warf sich zur Erde! Die Gruppe AEH und BDJ setzen in verschiedener Art hinzu 'Sack', was aus 13,2 Anfang genommen ist. — Joseph nimmt das an, was seiner Braut nach jüdischer Verleumdung in der Tat durch Panthera widerfahren sein soll. Solche Verleumdungen will das Protev. wie wohl schon Mt. zurückweisen. Seine Scham ist so groß, daß er sie nicht einmal Gott vorzutragen wagt. — Nach jüdischer Legende, auf die Paulus 2 Kor. 11 anspielt, hat der Teufel Eva geschlechtlich verführt. Hier erfahren wir noch, daß Adam die Eva allein ließ, weil die Stunde des Lobpreises gekommen; daß nur der Mann zur bestimmten Stunde Gott zu loben hat, ist gut jüdisch gedacht. Vgl. auch 1. Tim. 22. — 2. von dem Sack! In der Regel ist der Sack das grobe Tuch, das als Trauergewand um die Leiden geschlungen wird (z. B. 1 Mos. 37 34), natürlich dient er auch als Unterlage für den, der auf der Erde sitzt, wie 2 Sam. 21 10; doch vergl. Jes. 58 5. — Nach dem Selbstgespräch und dem Selbstgericht das Zwiegespräch und das Verhör Marias mit Erinnerungen an 7,2.8. — 3. Daß Maria nicht weiß, 'woher ihr das gekommen ist', ist schier unglaublich. Die Meinung wird aber sein: sie kann keine natürliche Ursache nennen, genauer:

sie hat keinen Mann „erkannt“ vgl. das γινώσκω Mt. 1²⁴. Sehr geschickt ist jedenfalls hier, wie oben 12, 2 und nachher 15, 4. 16, 1, daß der Verf. Maria und Joseph schweigen läßt, um sich nicht das Folgende zu verderben. Der Muhammedaner Kiffai läßt Maria noch geschickter, aber allzugewandt antworten: Gott hat hier etwas Ähnliches getan wie bei der Schöpfung Adams.

14 1. Das Gesetz gebietet nicht direkt, daß der betrogene Ehegatte oder Verlobte die Verführte vor Gericht stelle Mt. 1¹⁹; aber es entspricht dem Geist des Gesetzes 5 Mos. 22¹¹ ff.; freitet hat auch Syr. (gegen die Gruppe BJRPos. und F^a 'schuldig'). — von den Engeln] Dieselbe Möglichkeit erwähnen die Jungfrauen, die bei Maria weilten Ps.-Mt. 10, 1. Dem jüdischen und christlichen Altertum erschien dergleichen durchaus nicht ausgeschlossen, ja eine wirkliche Gefahr für unbewachte Jungfrauen. Die Stelle 1 Mos. 6¹⁻⁴ ließ alte mythologische Vorstellungen an den göttlichen Ursprung der Halben und Königsgeschlechter fortwirken; namentlich das jüdische Buch Genoch trug viel zur Ausgestaltung dieser Vorstellungen bei. Nach einer ebendort mitgeteilten (106 a) Apokalypse vermutete schon Lamech, daß sein Sohn Noach nicht von ihm herstamme. Paulus warnt die korinthischen Frauen, nicht unverhüllt zu beten 1. Kor. 11¹⁰ 'um der Engel willen'. Der Verf. will auch diese Möglichkeit, die wunderbare Geburt Jesu herabzubrüden, abschneiden. Die Späteren wie z. B. Photius können sich nicht mehr denken, daß Joseph im Ernst irgendwie an Mariens Jugend gezweifelt habe. — Die Ausdrücke 'unschuldig Blut überliefern' vergl. Mt. 27⁴, 'Todesgericht' vergl. Mt. 24²⁰ erinnern an das entgegengesetzte Verfahren der Juden Jesus gegenüber. — Die Nacht ist durch den Traum des Mt. nahegelegt, die Gesch. Josephs 6 läßt ihn freilich am hellen Mittag einschlafen.

15 1. Hannas soll vielleicht der spätere Hohepriester sein, vgl. auch Erz. d. Thom. 8, wo der Sohn des H. erwähnt wird. — Die Versammlung soll wohl eine religiöse in der Synagoge sein, wo es fromme Pflicht war zu erscheinen, so daß der Schriftgelehrte Anlaß hat, sich nach Fehlenden zu erkundigen. Das griechische Wort synodos bedeutet freilich nur das Zusammenkommen überhaupt, und ein tägliches Zusammenkommen in der Synagoge ist nicht gewöhnlich; aber es kann ja gerade ein Sabbat oder Festtag gewesen sein: man kann aber auch an das 'Lehrhaus' denken. das Weilager erstohlen] den Ausdruck die 'Hochzeit (sing.) fehlen' braucht der Dichter Theotrit 22, 151 von dem, der den Vater des Mädchens zum Schaden des früheren Verlobten für sich umstimmt. Hier (wo der Plur. gebraucht ist) ist wie in den Zusammensetzungen gamoklopein, gamoklopia (Orac. Sib.) die heimliche unerlaubte Beiwohnung gemeint. Die Voraussetzung, von der auch Hannas ausgeht, ist zunächst, daß Joseph die Maria als Jungfrau bewahren sollte, vgl. hernach: 'gib die Jungfrau zurück' und die Ausführungen zu 8, 2. Allerdings schwebt die Möglichkeit vor, daß er sie öffentlich als sein Eheweib nehmen und sich den Segen Gottes dazu anwünschen lassen kann, allerdings nur in den Augen derjenigen, die Gottes Plan über Maria nicht kennen. — 2. vgl. 13, 2, die Lobgesänge mit AEH; CDF^a Syr., wovon jedoch einige den Singular sehen, der wohl durch das nachfolgende vor ihm veranlaßt ist; die Gruppe BJRPost hat dafür 'eine Geheimnisse'. Der Zusatz 'ihre' DF^a Syr.? oder 'vor ihnen' EH ist sprachliche Erleichterung. In der Tat könnten die Lobgesänge der Engel gemeint sein, wahrscheinlicher ist aber, da die Engel nicht genannt sind, die Lobgesänge im Heiligtum, zu denen Maria 'vor Gott' tanzte. — 4. Bei der ersten Aussage des Josef hat uns eine alte christliche Schwurformel aufbewahrt: 'So wahr Gott lebt und sein Christus und der Zeuge seiner Wahrheit'. — hast dein Haupt nicht gebeugt unter die gewaltige Hand] Dabei ist wohl an einen feierlichen Segensspruch gedacht, wie er nach Ruth 4¹¹ f.; Job. 7¹¹ im Judentum üblich war; ein solcher Segen bezog sich naturgemäß vor allem auf die Nachkommenschaft. Für unseren Verf. kommt jedenfalls auch der christliche Brauch in Betracht, monach die Ehe dem Bischof angezeigt (Ignat. ad Polyc. 5, 2), von der Gemeinde gutgeheißen und von ihrer Fürbitte begleitet sein sollte (siehe namentlich

Tertull. ad. ux. II 9, de monog. 11, de pudic. 4), wozu sich bald priesterliche Segnung gesellte. — Die Ausdrucksweise ist der von 1 Petr. 5, sehr ähnlich; beide Schriftsteller könnten aus der liturgischen Sprache geschöpft haben; der Sinn beider Stellen ist so verschieden, daß man an Abhängigkeit nicht zu denken braucht. — Das Schweigen Josephs, das auch Syr. bezeugt, hat BJLRPost auffallend gefunden und daher unterdrückt. Aber eine Verufung auf den Traum würde, wenn sie geglaubt worden wäre, die ganze folgende Probe unmöglich gemacht haben (s. zu 13, 3).

16 1. Der Priester verlangt nicht Herausgabe der Maria, die nach seiner Auffassung ja nicht mehr Jungfrau ist, sondern Wiederherstellung und Wiedererstattung des anvertrauten Gutes, der reinen Jungfrau. Das ist also eine allerdings sehr ernstgemeinte rethorische Forderung, wie das Vare, redde legiones! weshalb auch Joseph nur mit Weinen antworten kann. — Das Gottesurteil des Prüfungswassers (Protev. ὁδὸν ἀλέγματος; die Uebers. der LXX: ὁδὸν ἀλεγμοῦ; Philo de leg. spec. II 310: ποτὸς ἀλέγμου; hebr.: das bittre Fluchwasser) ist 4 Mos. 5¹¹⁻²¹ angeordnet. Das Wasser war heiliges Wasser aus dem Tempel, vermischt mit Erde vom Tempelboden: die von dem Weibe selbst bekräftigten und vom Priester auf ein Blatt geschriebenen Vermünsungen wurden in dies Wasser hinein abgewaschen. Die Voraussetzung ist die, daß diese Vermünsungen, wenn das Weib schuldig ist, von selbst wirken werden und zwar sollen sie Schwinden der (rechten) Hüfte und Anschwellen des Unterleibs bis zum Busen, nach Josephus antiqu. III, 11, Wassersucht hervorbringen, also den Sitz weiblicher Fruchtbarkeit zerstören. Es wird also nicht nur ein Orakel über die Schuld, sondern zugleich auch die Strafe darüber provocirt. — Unser Verf. benutzt diese Ordnung, um die Reinheit Josephs und der Maria auch öffentlich und zwar gerade auch für das Rechtsgefühl der Juden überzeugend nachzuweisen. Er hat als nicht wichtig für seinen Zweck das dafür verordnete Speisopfer weggelassen, andererseits den Gang ins Gebirge hinzugefügt. Das Gebirge ist für ihn die Einsamkeit, wo Gottes Wunder geschehen (s. 1, 4, 4, 1). Die Späteren haben die Einheit des Orts und der Zeit gewahrt und dramatischer gestaltet, indem sie die beiden siebenmal um den Altar gehen ließen. — Die wichtigste Aenderung der alttestamentlichen Bestimmung gegenüber ist die, daß auch der Mann Joseph trinken muß (einige Handschriften lassen sogar Maria ganz aus dem Spiel). Denn obgleich nach dem Talmud (Sota 5 a) auch Männer das Prüfungswasser zu trinken bekamen, so ist doch jedenfalls nach jüdischer Auffassung das Gottesurteil ein Mittel, wodurch der beleidigte Teil die Schuld des Gatten der göttlichen Bestrafung auslieferte: hier erscheint es als ein Inquisitionsmittel der Behörde beiden Ehengatten gegenüber. Das war es freilich, worauf der Verf. hinauswollte. — Subjekt zu 'wird offenbaren' kann das Prüfungswasser sein, nach 16, 3 ist es aber der Herr. BHEL setzen dieses Subjekt auch ein und lassen den Genetiv 'des Herrn' fort; AG dagegen lassen den 'Herrn' ganz verschwinden. Für den Genetiv CF²R Post Syr. — 3. 'richte auch ich euch nicht' klingt an Jesu Wort: verurteile auch ich dich nicht Joh. 8¹¹. Selbst wenn eine Erinnerung an dies Wort vorläge, was nicht notwendig anzunehmen ist, so wäre damit noch nicht Rückgang aufs Joh.-Ev. erwiesen, da bekanntlich die Geschichte von der Ehebrecherin ursprünglich nicht dazu gehörte.

17 1. Die Erwähnung des Königs hat einzelne verleitet, Herodes hinzuzusetzen; ferner ist unter dem Einfluß des N.-Ev. aus 'König' 'Kaiser' geworden. Syr. läßt jeden Namen bei 'König' fort. — Aufgeschrieben sollen nur werden a l l e, die in Bethlehäm Judäa wohnen. Die Meinung ist wohl, daß dabei die Nachkommenschaft Davids festgestellt werden soll, die in Bethlehäm wohnend gedacht wird. Als Davidsproß läme auch Joseph in Betracht vgl. Mt. 24, obwohl dies im Protev. nicht erwähnt ist und obwohl Joseph nicht in Bethlehäm wohnt. Die Erwähnung von Judäa könnte an die Begründung der Reise durch Justin erinnern: Joseph war aus Bethlehäm; denn dem Geschlecht nach war er von dem Stamme Juda, der jenes Land bewohnte. Justin läßt dementsprechend die Schätzung sich auf Judäa erstrecken. Nach den später folgenden Wegangaben könnte Joseph noch im Gau

von Bethlehem wohnen und nur zur Distrikthauptstadt reisen. Die hier herrschende Unklarheit und der Mangel jeder Aufklärung zeigt deutlich, daß Verf. hier vieles als bekannt voraussetzt, daß er die Widersprüche zwischen Mt. und Lf. über den Wohnort nicht auflösen will, daß es ihm vielmehr nur um seinen apologetischen Zweck zu tun ist. — Die Abschreiber haben in verschiedener Weise zu helfen versucht: F^o schreibt wie Justin 'in Judäa', AC wie Lf. 'alle Welt', D in Jerusalem; es kam aber diese Schätzung auch nach Bethlehem in Judäa, C es wurde Joseph gezwungen, aus Nazareth nach Bethlehem zu gehen. Ps.-Mt. gibt genaue Rechnung: Joseph stammt von Bethlehem, und Maria ist Davidstochter. Ueber das Selbstgespräch Josephs siehe zu 8, 2. — Wenn 'der Tag des Herrn' so persönlich handelnd eingeführt wird, daß er 'es machen' kann, so kann er auch wollen, und man wird mit ACF^o Syr. (WrLw) gegen die Gruppe BJLRPost und H (wie der Herr will) lesen: wie er will. — 2. sein Sohn zog] Die bekannte Neigung, unbenannte Personen zu benennen, hat sich auch dieses Sohnes angenommen; F^o Pos. nennen ihn Simon (nach Mt. 13, 18 Mc. 6, 1 wohl als den jüngsten (nach Mc.), was DELR in Samuel verwandeln, wohl um den 'Bettler' Jesu, als der Simon doch später nach Hieronymus galt, vom Stiefbruder Samuel zu unterscheiden. Andere denken zunächst an den Verf. der Schrift selbst und schreiben Jakobus (B: ich, Jakobus) und Simon BJ oder Symeon F^o. Vielleicht haben einige wie Fabricius bei Joseph an Josef den Sohn Josephs gedacht. Verschieden ist auch die Anordnung: Man ließ Samuel-Simon nachfolgen, und vorne einen 'anderen' Sohn ziehen, oder diesen nachfolgen und Joseph ganz verschwinden (so auch Syr.Wr.) wohl deshalb, weil er sich ja nachher nach Maria umdreht und also nicht wohl 'folgen' kann. Syr. Lw. gibt: und es zog sein Sohn, und es ging Josef und seine Söhne. So ist auch ἀκολουθεῖν in unserer Uebers. frei mit 'nebenhergehen' wiedergegeben. — a u f drei Meilen] Wenn nachher 17, 8 die Hälfte des Wegs innerhalb der letzten drei Meilen liegt, so kann die ganze Strecke nicht einmal sechs Meilen gewesen sein; dann wohnte Joseph in der Tat in der Umgegend Bethlehems. Oder es müßte halbwegs von dem Punkte, der drei Meilen von B. liegt, gerechnet sein, was freilich sehr nachlässig ausgedrückt wäre. — Beim Lachen der Maria kann man an Sarah denken, die da lachte, als sie den Erben der Verheißung geboren hatte. — Rebekka 1 Mos. 25, 22 hatte wirklich zwei Kinder und mit ihnen zwei Völker in ihrem Schoße, Maria sieht sie nur sich scheiden durch den, den sie im Schoße trägt. Dasselbe weißagt Symeon Lf. 2, 2 der Maria von dem Jesuskinde, und zwar wird auch an der Lf.-Stelle der Zwiespalt in Maria hineingelegt, freilich ein seelischer Zwiespalt, den sie selbst durchzumachen hat. Bei Jak. trägt Maria den, der die Spaltung bringt, physisch im Mutterleib, fühlt aber doch infolgedessen Schmerz und Lust. So ist er in der Tat ein Schwert, das ihre Gedanken scheidet. Es scheint hier eine der ältesten Ausdeutung und Benutzung der schwierigen Lf.-Stelle vorzuliegen, die die Kirchenväter, sicher richtiger als die Modernen, auf einen Zweifel der Maria bezogen haben, und richtiger auch als das Protev., da sie das Fut. zum Recht kommen lassen. Der Zweck der ganzen Episode ist offenbar, die 'Behen der Maria' als ganz eigenartige, nicht physische, sondern geistige hinzustellen, vgl. Hofmann S. 101 f. und auch so zu zeigen, daß sie 'nicht gebiert, wie jedes Weib gebiert'. Die zwei Völker sind übrigens nicht einfach, wie Ps.-Mt. und neuerdings Harnack II, 699 A. 4 deuten, Juden und Heiden, sondern die Ungläubigen und Gläubigen. Ps.-Mt. legt seine Deutung einem 'schönen Knaben' in den Mund, der dem mangelnden Verständnis Josephs und der Leser zurechtweisend zu Hilfe kommt. 3. halbwegs] f. zu 17, 1 und zu 18, 1. — Zu beachten ist im Griechischen die Form κατὰ γὰρ, die aus einer Vermischung der Aorist- mit der Präsens-Form entstanden ist.

18, 1. Die Geburt in der Höhle] In der Angabe des Geburtsortes ist die Selbständigkeit des Protev. gegenüber Lf. am auffallendsten. Lf. sagt nichts von einer Höhle, und wenn Stall und Krippe auch in einer Höhle möglich ist, so verlegt Jak. die Krippe hernach 22, 2 anderswohin. Ist nun die Höhle auch sonst bezeugt, so zeigt sich die Eigenart unserer Schrift in der Energie, mit welcher die Stätte der

Geburt gar aus Bethlehem heraus verlegt wird, auf den halben Weg, in öde, menschenverlassene Gegend. Der Zweck ist klar: fern von Menschen und ohne menschliche Hilfe soll sich die Geburt vollziehen, und am dunkelsten Ort soll das Licht allein aus göttlicher Macht leuchten. — Die Geburt in der Höhle kennt bereits Justin dial. 78. Er sucht sie einerseits als im N. L. geweissagt darzutun, indem er Jes. 38¹⁰ LXX 'er wird wohnen in hoher Höhle starken Felsens' anzieht, andererseits sucht er diese Kunde mit der Darstellung des St. von einer Geburt in Bethlehem und von der Krippe auszugleichen. So läßt er Christum erst in Bethlehem geboren sein und korrigirt das im Laufe seines Satzes dahin, daß in Bethlehem kein Platz war, weshalb Joseph in einer Höhle nahe beim Dorf einkehrte, so daß Maria dort Christum gebär und in eine Krippe legte. Nach Origenes gg. Celsus I 51 wurde die Höhle in Bethlehem gezeigt, nach Hieronymus (im Briefe an Paulinus 58,3) wurden von Hadrians Zeiten an 180 Jahre lang dort ein heidnischer Kult, die Trauer um den Tod des Adonis, begangen. Zu Constantins Zeit erhob sich dort eine Kirche (Euseb. de vita Const. 3, 41. 43, vgl. demonstr. 7, 2. 15). Noch heute wird die Geburtshöhle auf dem Osthügel Bethlehems gezeigt; neun Stufen führen zu einer Kalksteingrotte hinab, die jetzt zur Kapelle erweitert ist. — Die Geburt in der Höhle ist denn gar in eine Evangelienübersetzung übergegangen; in die armenische, vgl. Preuschen, ZNW III, 359 f. Daß hier 'Haus' mit 'Höhle' wechselt, zeigt, wie geläufig den Armeniern die Höhle als 'Haus' war, vgl. Xenoph. anab. IV 5, 25 und Förster ZNW IV 186 f. — Da Mt. (und nach ihm Justin) in Verbindung mit der Geburtsgeschichte das Grab der Rahel bei Bethlehem erwähnt und die Stelle Jer. 31¹⁰ anzieht, so lag es nahe, die Geburtshöhle, die nach dem Protev. ebenfalls dicht bei Bethlehem liegen soll, und das Grab Rahels in Beziehung zu setzen; so liegt denn nach der 'Geschichte Josephs' c. 7 die Höhle ganz nahe beim Grab der Rahel. — Daß man die Höhle nach Bethlehem selbst verlegte, war durch die kanonischen Evangelien geradezu gefordert; die Höhle draußen ist also älter, darum aber noch nicht historisch, wir kennen ja die Gründe für ihre Einsamkeit. Die Höhle selbst aber kann kaum freie Erfindung sein. Justin verweist darauf, daß der Konkurrent Christi, Mithras, 'aus dem Felsen geboren' sei und daß der Ort, wo die Weihung der neuen Anhänger stattfand, von ihm Höhle genannt werde. dial. 70; 78. Hermes wird von der Maia in einer Höhle des arkadischen Kyllenegebirges geboren. Von wird in einer Höhle von Apollon erzeugt und von der Mutter dort ausgeföhrt. Wichtiger als solche einzelne Analogien ist der Hinweis auf den allgemein verbreiteten Höhlenkult, der ja gerade auch für jene Gegend bezeugt ist. Im einzelnen darf vielleicht darauf hingewiesen werden, daß Mithras der Licht- und Sonnengott ist und das Licht und die lichte Wolke in der Höhle damit in Verbindung gebracht werden können, doch wird man in solchem Zusammentreffen nur eine Richtlinie zu sehen haben, die auf die Herkunft dieser und anderer Züge aus der Kindheitsgeschichte hinweist. Andererseits neigt gerade die Gegend von Bethlehem zur Höhlenbildung; wenn das Elternpaar im Ausspann keinen Platz fand, war Unterkunft in einer Höhle für jene Gegend nichts Seltsames, vgl. Förster a. a. O. — Daß die *ἑβαννέ* hebräisch sein soll, wird zwar durch 19, 1 bestätigt, ist aber an dieser Stelle wohl erst später dorthier eingeschoben. *Eppalav ADEF* R Syr. Lw. gegen BJLPst: CF¹GH Syr. Wr. — Ueber die Vision des Joseph und das 'ich' s. Apokr. S. 51. Syr. Wr. fñgt ab: Ich sah jedes Ding erstarrt, und plötzlich war jedes Ding befreit usw. 'Ich ging nicht umher', das durch ACEN bezeugt ist, fehlt bei den übrigen Zeugen Ti. s. auch bei Syr. Lw. und ist daher zweifelhaft. Das nächstfolgende nach Ti. aus AEJHL und Syr. Lw. ('Luft' hinter 'Himmelsgewölbe'). — das *ἡμῶν* gewölbe, nicht der 'Pol', der sich nicht bewegt: τὸ τοῦ πόλου ἑμπαντος ἡμῶν Alexis bei Athenäus 2 p. 60 A; mit allen Gestirnen Eur. Or. 1685. — Die *ἑβαννέ* 'gingen nicht voran'. Ti. ist nur durch die Gruppe BJLPst geschützt und fehlt auch bei Syr. Lw., ebenso 'mit dem Stabe' (des Hirten). — auf einmal ging alles wieder seinen natürlichen Lauf. So übersetzt schon der Syr. (Lw. und Wr.): plötzlich war jedes Ding

(von seiner Bezauberung) befreit und lief in seiner Ordnung. Die seltene Ausdrucksweise $\delta\upsilon\delta\ \delta\eta\kappa\epsilon\upsilon$ hier vielleicht $\delta\upsilon\delta\ \delta\eta\kappa\epsilon\iota$ AEJ wurde vielfach verkannt, verlesen oder weggelassen. Demgemäß fehlt der Satz bei BF^a; Thilo nahm in den Text $\delta\upsilon\delta\ \delta\eta\kappa\lambda\eta\epsilon\upsilon$ alles stand unter starrem Entsetzen' nach C auf. Post. las das richtige, übersehte aber *sed omnia sub momento ab ipso cursu erant impulsae*. Nach Thilo ist der Sinn der richtigen Lesart: alles sei in jenem Augenblick in seinem Lauf gehindert gewesen. — 19 1. Statt 'sie he' lesen mehrere Handschriften, auch Syr., 'ich sah', das durch das 'ich sah' in 18 erzeugt ist. Dies erste Weib heißt nach Ps.-Mt. Zelomi, Zelemi, Zahel, Zael. — Hier ist hebräische Hebamme allgemein bezeugt und wegen der folgenden Frage notwendig. Der Ruhm der hebräischen Hebamme ist durch 2 Mos. 1 18—21 begründet; daher die altertümliche Bezeichnung. — Die fragende Hebamme ist die Menschheit, die sich belehren lassen will, wie Salome hernach die skeptische. Das 'Komm und siehe' erinnert an Joh. 1 30: 'kommt und sehet' was natürlich keine Abhängigkeit bebingt. — Die Geburt Christi wird beschrieben, wie ein Sonnenaufgang: erst lichte Wolke, dann Lichtglanz, dann die Sonne selbst. — Das überschatten ist hier so wenig zu betonen wie 11, 2. Das zeigt schon die lichte Wolke. Im N. T. erscheint die Herrlichkeit Gottes in einer Wolke 2 Mos. 16 10 u. 8., und 'der Mensch' kommt mit den Wolken des Himmels Dan. 7 13, im N. T. nimmt eine Wolke den verschwindenden Herrn auf Mt. 1 9, der so auch wiederkommen soll. Denselben Ausdruck aber bringt Mt. 17 1, Mc. 9 7, wo wiederum Gott spricht, um sich zu Christus als dem Sohn zu bekennen. Unser Verf. hat nur eine allgemeine Vorstellung von der Bedeutung dieser Wolke: sie kündigt das nahe Heil an. Die Worte der Hebammen, die dies bezeugen, sind eine Nachbildung der Symeonsworte Lk. 2 30. 32; auch Lk. 19 9, wo der Heiland sich selbst einem Sohn Israels ankündigt, klingt an. Die zweite Lichterscheinung haben LR fallen gelassen. Syr. Wr. läßt alles zwischen dem Erscheinen der Lichtwolke und dem Erscheinen des Knaben fort; CF^b den zweiten Ausruf der Hebamme. — Das Licht, das menschliche Augen nicht ertragen, kündigt die Ankunft des Göttlichen auf Erden an; daß er die Brust der Mutter annimmt, bezeugt sofort auch seine echte Menschheit. — Mit Salome könnte die Jüngerin Jesu Mc. 15 40; 16 1 gemeint sein, die nach Mt. 27 56 Mutter der Söhne Zebedäi und also auch die zubringliche Bittstellerin von Mt. 20 30 zu sein scheint. Als neugierige Fragestellerin führt das Aeg.-Ev. (s. Apokr. S. 23) Salome namentlich ein. Jedoch ist die Herkunft dieser Salome kaum zweifelhaft: sie ist eine Umwandlung der Semiele, der Mutter, nach andern der Amme des in der Höhle geborenen Dionysosknaben. Uebrigens ist hier Salome keine Hebamme (vgl.: 'die Hebamme sagte zu Salome'). Vielmehr ist sie Pflegerin der Armen 20, 2, und sie tritt hier auf mit der Absicht, der Wöchnerin Maria beizustehen. Erst Ps.-Mt. macht sie wieder zur Hebamme, was sich behufs sachkundiger Untersuchung empfahl. Der Mitteilung der Hebamme haben AF^bH; BJPost das *semper virgo* zugefügt: 'sie bleibt Jungfrau'. Die skeptische Antwort der Salome und ihre entsprechende Handlungsweise haben einige Handschriften nach den Worten des Thomas Joh. 20 27 gestaltet, GH: wenn ich meine Hand, DF^b meine Finger nicht in sie stecke. Gingen gegen stimmen diese Zeugen außer G mit der Gruppe BJLRPost. und F^a in der Wendung: 'wenn ich ihre Beschaffenheit nicht untersuche' überein. AE Syr. wenn ich nicht sehe (Syr. Lw. mit meinen Augen) C mich nicht überzeuge $\kappa\alpha\tau\alpha\nu\sigma\tau\omega$.

20 1. Das lege dich zurecht ($\sigma\chi\eta\mu\acute{\alpha}\tau\iota\sigma\sigma\upsilon$), das wohl euphemistisch gebraucht ist (vgl. Thilo z. St.), wird von der Gruppe BJLRPost durch 'richte dich auf $\acute{\alpha}\nu\alpha\kappa\lambda\iota\nu\upsilon\sigma\iota$ o. erläßt. Für: kein kleiner Kampf steht dir bevor, vielleicht richtiger: kein kleiner Kampf ist um dich entbrannt $\pi\epsilon\pi\iota\kappa\alpha\tau\alpha\iota$ $\pi\epsilon\pi\iota\sigma\sigma\upsilon$. Dann bezeichnet der Verf. die Streitfrage seiner Zeit und den Anlaß zu seiner Schrift. Um die Person und Art der Maria, besonders um die Art ihres Gebärens ist ein heftiger Kampf entbrannt. Die Lesart 'steht dir bevor' $\acute{\epsilon}\pi\iota\kappa\alpha\tau\alpha\iota$, $\pi\epsilon\pi\iota\kappa\alpha\tau\alpha\iota$ o. wäre dann eine Erleichterung der unsrigen. GH; DF^b; C erzählen den Eingriff

entsprechend ihrer Lebensweise der Ankündigung (DF^b: in ihre Natur φῶς; ähnlich Post.). BJLR; F^a haben ἐρυσσώσατο untersucht die Anzeichen. Syr. (Lw und es ging hinein Salome = GH) und näherte sich und sah, daß sie eine Jungfrau war: Zusatz des Uebersetzers. AE: und S., nunmehr überzeugt, schrieb; Wink an den Leser! 2. S. beruft sich auf den Titel, den auch Jesus dem Zachäus Mt. 19. und der kontrahierten Frau Mt. 13¹⁶ zugute kommen läßt. Ebenso wie Zachäus erwähnt sie ihre Wohltaten gegen die Armen. — gib mich den Armen wieder nach AEH; B. Dieser Text ist vielfach mißverstanden, aus πάντας ἵστωσαν 'Eikern' geworden (bei F^a; LPost; Syr. Lw); andere helfen sich so gut es geht: gib mir meine Hand, meine Gesundheit wieder. 4. Das erste Wunder des Jesuskinde, das wenigstens der Art Jesu nicht widerspricht. Andere, auch der Koran wissen von einer sofort offenbarten Lehrweisheit zu erzählen. — gerechtfertigt wie der Zöllner Mt. 18¹⁴; hier tritt wie beim Gichtbrüchigen der tatsächliche Erweis der Sündenvergebung hinzu. Das Verbot an Salome, nichts zu verkündigen, entspricht den späteren Verböten Jesu in ähnlichen Fällen; aber hier ist es nötig geworden, weil sonst das Forschen in Jerusalem c. 21 unnötig gewesen wäre. Daher der Zusatz bis daß der Knabe nach Jerusalem kommt Ps.-Mt., der diese Vorsicht nicht verstand, findet das Gegenteil natürlicher und läßt Salome das Wunder überall erzählen. Nach Jerusalem soll das Kind ziehen, der Darstellung im Tempel Mt. 2²² wegen, die also als bekannt vorausgesetzt wird. — Zeno von Verona läßt dieses Erlebnis der Hebamme widerfahren (hom. VI). Auch das arabische Kindh.-Ev. hat statt zweier Frauen nur eine, die nicht als Hebamme bezeichnet wird, nur als erfahrene alte Frau. Sie ist schon von Haus aus leidend und zwar nicht nur an der Hand, sondern überhaupt gichtbrüchig. Als Lohn für ihre gute Absicht begehrt sie Heilung, und diese wird ihr durch Anfassen des Kindes. Bei Ps.-Mt. genügt es, wenn Salome die Fäden der Bindeln anfaßt.

21 nach Judäa) will Joseph ziehen, in Ausführung des Plans von 20, 4. Judäa ist also Jerusalem, wo Herodes wohnt 21, 4. Bethlehem aber, obwohl es B. Judäas heißt, soll demnach nicht zu Judäa gehören, also den Namen nur von der Nachbarschaft tragen. Das kann kein Jude geschrieben haben. Die Korrektur 'aus Judäa' (oder von Judäa?) GH oder 'in Judäa' D ist nur Notbehelf. Die Geschichte von den Magiern schließt sich eng an Mt. an, und die Handschriften machen die Ähnlichkeit noch größer. Auch hier sind es weder drei noch Könige. Die Magier läßt F^b nach alter Auslegung aus dem Lande Mithras, aus Persien kommen. Herodes setzt sich sofort auch mit den Magiern in Verbindung. Die Michastelle (die D F^b bringen) selbst fehlt, da Protev. überhaupt nicht citirt. Hingegen möchte Verf. statt der Zeit lieber den wunderbaren Glanz des Sterns durch die Magier beschreiben lassen, der schon dem Ignatius in die Augen stach: „Ein Stern erglänzte am Himmel heller als alle Sterne, und sein Licht war unaussprechlich, und Befremden erregte die neue Erscheinung. Die übrigen Sterne alle mit der Sonne und dem Monde umstanden den Stern im Chore; er aber überstrahlte sie mit seinem Lichte alle“ (Eph. 19, 2). Indem Protev. hier Anschluß an die Angabe des Mt. über Stall und Krippe sucht, bewahrt es doch seine Selbständigkeit ebenso wie seine Geschicklichkeit durch die Begründung des Ortswechsels. Ps.-Mt. weiß nur zu sagen: Am dritten Tag begab sich die heilselige Maria aus der Höhle in einen Stall. Ähnlich Theophyl. zu Mt. 2. Die herrschende spätere Tradition hat dagegen Höhle und Stall kombiniert.

Damit hat der Verf. den Punkt erreicht, wo er seine Vorgeschichte in die der verbreiteten Evangelien ausmünden lassen kann. Was nun folgt von 22 an ist auf jeden Fall ein Anhang über das Schicksal des Täufers und seiner Familie in jener Verfolgung, die wahrscheinlich aus anderer Feder stammt und auch erst später hinzugefügt ist; vgl. Apokr. S. 49. Aufklärend für die Entwicklung der Zachariaslegende hat namentlich die Abhandlung von Berendts (1895) gewirkt.

Der Prophet Sacharja (griech. Zacharias) ist ein Sohn des Berechja: über

sein Ende ist im N. T. nichts überliefert. Nach 2. Chron. 24 20—22 hat König Joas von Judäa den Priester Sacharja, Sohn des Jojada, 'im Hofe am Hause des Herrn' steintoten lassen; im Sterben verkündigte der Gesteinigte die Rache des Herrn. Diese Rache hat sich nach den Rabbinen bei der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar erfüllt: das geronnene Blut auf dem nackten Felsen zuckte und war noch nicht zufrieden, als ihm 80 000 Priester geschlachtet waren (j. Taanith 21 b 22 a). Im N. T. wird Mt. 23 35 den Juden Rache für alles vergossene Blut in Aussicht gestellt 'von Abel bis auf das Blut Zacharias, des Sohnes Baruchas, welchen ihr getötet habt zwischen dem Tempel und Altar'. Es wird hier also eine Verwechslung zwischen den beiden Zacharias vorliegen. Das Hebräer-Evangelium las darum hier: Sohn des Jojada. Die Erwähnung ist vielleicht veranlaßt durch eine jüdische Apokalypse (nach der parallelen Stelle bei Lk. 11 51. 49 war es die 'Weisheit Gottes'). Manche denken an einen Zacharias, den Sohn Baruchas, den die Juden, nach Josephus, kurz vor der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 ungerechter Weise getötet haben. Die Christen haben nun zumeist in dem ermordeten Zacharias den Vater des Täufers gesehen und den Grund, warum er ermordet sei, verschieden bestimmt. Die älteste uns bekannte Auffassung stammt aus den gnostischen Kreisen, von den sog. Sethianern, und ist recht abstrus: Zacharias sei dahinter gekommen, daß die Juden einen Mann in Gestalt eines Fels verehrten; deshalb sei er verstummt; als er später das Erlebte mitgeteilt, habe man ihn getötet; so stand in der 'Genna Marias' in einem Zusammenhang, der dem Inhalt des Protevangeliums verwandt war. Auch die zweite Auffassung, die, welche Origenes vorträgt, steht im Dienste der Mariensage: Zacharias habe die Maria, nachdem sie geboren hatte, an den Platz der Jungfrauen im Tempelraum gestellt. Darum sei er dort erschlagen worden. Die dritte ist die, die wir jetzt im Protevangelium finden: sie war ursprünglich jüdische Sage, der tyrannische Herodes ist dem tyrannischen Joas nachgebildet; aus der jüdischen Sage stammt auch das geronnene Blut. Hier ist also die Beziehung auf die Mariensage erst künstlich hergestellt. Ihre christliche Gestalt hat sie zunächst wahrscheinlich in einer apokryphen Schrift, die von Zacharias handelte, angenommen: hier war das Schicksal des jungen Johannes noch ausführlicher mitgeteilt. In einer Redaktion, die für die Eingliederung in eine Chronik zurecht gemacht ist, hat sie Berendts in slavischen Handschriften wiedergefunden. Auch die im Protevangelium mitgeteilte Form hat ihren Weg in eine Chronik gefunden, die um das Jahr 500 griechisch verfaßt ist und nur noch in barbarischem Latein vorliegt (der sog. Barbarus latinus ed. Mommsen in Mon. Germ. Auct. antiq. t. IX). — 3 Berg Gottes. Dem Berg soll dadurch seine Pflicht nahegelegt werden, den Kindern Gottes willig zu sein. Ähnlich redet Baruch einen Adler an (Apok. Baruch 77 20). Der Berg öffnet sich wie die Geber, die den verfolgten Jesaja aufnahm, und der Feigenbaum, der Maria und das Jesuskind vor den Räubern birgt. So etwas stammt natürlich aus alten Volksmärchen (vgl. L. A d e r m a c h e r, Das Jenseits im Mythos der Hellenen 1903). Zu 'w a r d u r c h s c h e i n e n d' ergänzen viele Abschreiber fälschlich, 'der Berg' als Subjekt (Syr. D: im ? Berg); F'D sehen den Engel als das Leuchtende an, worauf das 'denn' zu führen scheint; dann würde das 'durch' bedeuten: auf ihrem Weg durch den Berg. Aber die nächste Bedeutung bleibt 'hindurchschimmern'; und der Engel war's, der dies ermöglichte. Auch ist ja die Meinung nicht die, daß sie durch den Berg gehen, sondern im Berge bleiben, wie es in der slav. Recension (aus derselben Quelle) heißt: der Engel richtete ihnen einen Zufluchtsort ein V s. Es wird weiter erzählt, wie der Engel Brot und Wasser aus dem Berge hervorkommen ließ. Im 9. Monat wird Johannes entwöhnt und erhält Honig von einem Palmbaum in der Wüste VII; im 13. bekommt Elisabeth den Befehl weiterzuziehen VIII; im 5. Jahre wird Johannes dem Engel Uriel übergeben und mit einem Kleid von Kameelshaaren umgeben, das nicht zerreißt IX 1. a. Auch nach Chrysostomus (hom. 87, 3 in Mt. u. an a. St.) hat er sein ganzes erstes Lebensalter in der Wüste verbracht, nach Augustin mindestens vom 7. Jahre an. Die 6 Jahre vorher brachte er (nach einem koptischen Synaxar) unter der Obhut seiner

Mutter im Gebirge zu, bis zu deren Tode. Gebrenus und Epiphanius Monachus lassen Elisabeth in jener Höhle nach 40 Tagen sterben (vgl. Berendts S. 67 f.). Eine besondere Tradition, die schon dem arianischen Autor des opus imperf. in einem Apokryphon vorlag, hat sich auch um die Taufe des kleinen Johannes gekümmert, s. Berendts S. 68 ff.

23 1. Zacharias ist offenbar nicht nur Priester, sondern Hoherpriester, vgl. 24, 1. 2 wie 8, 2. 2. König werden] Johannes stammte also auch aus Bethlehem und konnte der von den Magiern gesuchte sein. Nach dem russischen Hagiographen Demetrios von Rostow rief Herodes schon bei der Kunde von Johannes' Geburt: Was soll aus dem Kindlein werden? Mt. 1^{ss} (Berendts S. 100 A. 1). 3. Ich bin ein Märtyrer, Zeuge Gottes (μαρτυρῶ θεοῦ) AEH; F^a F^b; LR Barbarus. Daraus wurde bei BJPost. Syr. Zeuge ist Gott. Hierzu zog man das Folgende als Inhaltsatz: daß du (oder er) Blut vergießest (vergießt HL) Syr. Andere schufen frei einen solchen Satz: daß ich nicht weiß, wo er (mein Sohn Post.) ist BJ. — wenn du mein Blut vergießt AER (F^a F^b C). Hieraus machten einige den Inhaltsatz für das Vorhergehende (s. o.), andre den Anfang eines neuen Satzes: und wenn du F^b wenn du auch CD oder: ihr F^a oder selbständig: du (ihr Slav.) vergießt (zwar B Post.) (oder: habe? du zwar Eust.) nun mein Blut J; Barbarus. — Meinen Geist aber (denn meinen Geist AEPost.) (ohne 'aber' CF^aH) nimmt Gott (der Allmächtige θεονότης AEF^b) auf BEJLR; D; Syr. Barbarus (Slav.: der Herr im Himmel) Eust. — an dem Vorraum des Tempels. F^a Post. Slav. ziehen diese Ortsangabe zur folgenden Handlung des Erschlagens; aber in der Rede des Zacharias steigert es den Ausdruck der Entrüstung. — τὰ πρόθυρα ist nach Gellius 16, 5 ein freier Platz vor der Türe des Hauses, durch den man von der Straße ins Gebäude gelangt, also nicht Vortür. Vielmehr hat man damit wohl 2. Chron. 24^{ss} im Hofe am Hause des Herrn wiedergeben wollen. Damit soll dasselbe gesagt sein, wie Mt. 23^{ss} zwischen 'Tempel und Altar'. In den Handschriften wie in der späteren Tradition finden sich vielfache Vermischungen zwischen beiden Ausdrücken, auf die auch die Unklarheit über den Ort und Unbekanntschaft mit den Verhältnissen im jüdischen Tempel und der Gedanke an christliche Kirchen mitgewirkt hat. F^a Bei der Vorhalle des Tempels und des Altars. Syr. Lw. übersetzt richtig 'beim Ausgang der Türen des Tempels, wofür Syr. Wr. ebenso wie Barbarus die Morgenämmerung bringt. Eust. sagt 'zwischen dem Altar', das Menologium des Kaisers Basilios 'inmitten des Altars', Gebrenus 'innen am Altar', wobei der Altar wie eine Wand vorgestellt ist wie in der griechischen Kirche, Berendts S. 85 A. In der russischen Recension Pypins wird 3. erschlagen 'vor den Türen des Altars' (Berendts S. 74 A. 1). Slav. läßt 3., nachdem man 'in der Vorhalle' oder 'vor den Türen des Tempel' auf ihn 'losgeschlagen', nach dem Altar kriechen. In den Biographien der Propheten, die dem Epiphanius fälschlich zugeschrieben werden, heißt es 'dicht am Altar'. — Die christlichen Wallfahrer zur Zeit des Hieronymus sehen die Blutspuren zwischen den Ruinen des Tempels und des Altars oder den Lornwegen, die mit Wald bestanden sind. Hier. im Komm. 3. St. — u m d i e M o r g e n d ä m m e r u n g] so auch Syr. Wr. (Syr. Lw: ohne daß es ein Mensch wußte) Barbarus; Eust. (F^aPost. lesen statt διάφραγμα διάφραγμα 'Zwischenwand' hebr. 'asara Sir 50¹¹?). Sicher ist diese Auffassung die Ältere, wenn sie auch im Protev. nicht ursprünglich wäre, denn sie hängt mit der Bezeichnung 'zwischen Tempel und Altar' zusammen).

24 1. Im folgenden ist die Darstellung beherrscht durch Mt. 1^{ss}, wo der Priester Zacharias im Tempel verzieht (vgl. 24, 2), weil er das Gesicht hat und das Volk draußen wartet und sich wundert. Wie Zacharias ein Hoherpriester geworden ist, so treten an Stelle des Volkes (das Slav. beibehält) die Priester. Diese hätten nun eigentlich 'im Vorraum des Tempels' sein dürfen, ja zum Teil zum Morgenopfer sein müssen, während andererseits die Fächer kaum dorthin gelassen worden wären. Jedenfalls wäre ihr Eindringen und der Mord von den Priestern bemerkt worden, die beim Vorhof schliefen. Das Vorbild von Mt. 1^{ss} und der Ausdruck 'Heiligtum'

24, 2, das Getäfel in der Decke legt nun den Gedanken nahe, daß J. im Tempelhaus war, wohin nur der diensttuende Priester gehen durfte. Dem widerspricht aber der Vorraum, und da die ganze jüdische und christliche Tradition die Blutspuren vor dem Tempel sucht, da nach dem A. L. die Bluttat 'im Hofe' geschehen ist und man zur Zeit des Hieronymus auch die Mt.-Stelle noch richtig verstand, so ist daran festzuhalten, daß der Verf. dieses Stückes wenigstens in der Ortsfrage klar war und das Folgende sich dicht vor dem Tempel abspielen ließ. Der Hohepriester hatte ein tägliches Speisopfer darzubringen; bei dieser Funktion, die er freilich meist nicht selbst ausübte, mag er hier gedacht sein; nach Analogie von Mt. 1 schwebt wohl eher der Gedanke an das tägliche Räucheropfer vor, das den Höhepunkt des Morgengottesdienstes bildete. Beim Heraustrreten sprach der diensttuende Priester den Segen über das Volk. Das Zusammenwirken des Hohenpriesters mit den übrigen Priestern, wie sie den Höchsten preisen, und seinen Segen beschreibt Sir. 50¹⁻²¹. Slav. läßt den einen erst infolge jener Stimme hineingehen. Syr. und Slav. konstatieren sofort beim geronnenen Blut, daß es wie Stein war. — das Getäfel an der Decke wehklagte, und die Priester zerrissen (ihre Kleider), wie beim Tode Jesu nach Mt. der Vorhang des Tempels zerriß und nach Hebr.-Ev. die Oberschwelle des Tempels zersprang. Nestle JnB 1902, S. 167 f. will freilich im Anschluß an F^aPost. das *adrol* in *adra* verwandeln oder mit D weglassen. Dann wäre das Getäfel zersprungen, wie nach Mt. der Vorhang zerriß. Da *φανώματα* Jeph. 2¹⁴ gleich kaphthor gebraucht wird, so hätten wir damit eine Parallele zur Uberschwelle superliminare im Hebr.-Ev. (Apokr. S. 20 J. 32) und durch parokhet einen Uebergang zum 'Vorhang' bei Mt. Indessen bezieht schon Eustathios das Zerreißen auf die Kleider; ebenso der Syrer. Zu beachten ist ferner das Medium: *παρασχλαυτο*, wogegen Mt. 27⁵¹ das Passiv *σχλαυθη* steht; auch die Präposition *παρα* paßt besser auf die umgebenden Kleider. Wenn C *δα* setzt, so kann er das, weil er 'Kleider' hinzusetzt. Die Beziehung auf 'das Getäfel' ist also zu zweifelhaft, um Schlüsse daraus zu ziehen für den Wortlaut des Hebr.-Ev., für die Bekanntheit (des Protev.) mit dem Hebr.-Ev. und die „Ursprache des Protev.“ (Nestle S. 168 A. 2.) — alle Stämme trauerten] Der Ausdruck ist wahrscheinlich gewählt in Erinnerung an die Worte des alttestamentl. Propheten Zacharias (Sach. 12¹¹⁻¹⁴).

4. Simeon Mt. 2²³ ist erst hier zum Priester geworden; c. 10 am E. war Samuel als Ersatzmann des verstummten Zacharias genannt. Ursprünglich war dies wohl derselbe Simeon; nur um eine zweite Person zu gewinnen, hat man Samuel daraus gemacht, ebenso wie Josephs Sohn Simeon-Samuel heißt.

25. Schluß der Grundschrift. Ueber Jakobus s. Apokr. S. 48. 49. 53. Die vorgegebenen Verfasser derartiger Schriften müssen sich natürlich im Text selbst nennen, wenn die Schrift unter ihrem Namen gehen soll, am liebsten gleich zu Anfang, wie Thomas, Ananias, Joseph von Arimathea. — in Jerusalem ist mit dem Satz von der Verfolgung zu verbinden, wie sich gleich nachher zeigt, und wie schon Syr. getan hat; denn das 'aber' von EF^aR ist den übrigen Zeugen gegenüber nicht zu halten; wozu wäre auch die Flucht in die Wüste erzählt, wenn die Schrift in Jerusalem geschrieben wäre. Vielmehr soll ihm der Aufenthalt in der Wüste Zeit zum Niederschreiben gegeben haben. So war es auch bei einem gewissen Gregorios, der eine bisher noch unedirte (äthiopische) Apokalypse in einer Höhle verfaßte. Als Jakobus zurückkehren durfte, schrieb er den dankenden Schluß. — Herodes kann doch wohl nur der in dieser Schrift erwähnte Herodes sein, zumal sein Tod in der Kindheitsgeschichte des Mt. ausdrücklich erwähnt ist. Unruhen gab es damals genug; doch kommt es auf deren Geschichtigkeit gar nicht an, sondern darauf, daß die nächste Gelegenheit ergriffen wird, wo Unruhen entstehen können, die den Jakobus in die Einsamkeit trieben. Um so zuverlässiger ist der Bericht. Die Schrift ist also geschrieben, als Jesus noch ein zartes Kindlein war: in der Lat ein Protevangelion.

VII b.

Kindheits Erzählung des Thomas.

(H. Meyer.)

Literatur. Ausgaben: Cotelarius in den Notae ad Constitutiones apostol. VI, Tom. I. S. 348 (Paris Nat. N. 239 s. XV Fragment). Fabricius I S. 159 — 167. Jones(ius), A New and Full Method 1722 ² 1798. J. A. Mingarelli, Nuova raccolta d'opuscoli scientifici e filologici. Tom XII 1764 S. 73—155. Thilo S. 277—315. Tischendorf Ea² 140—180. (Nestle S. 73. Preuschen S. 18. 118.) Syr.: W. Wright, Contributions to the Apocr. Literature of the N. T. 1865. syr. 11—16. (Armenisch: Armen. Apokryphen 1898: Schrift der Kindheit Christi.) (Ueber slavische Versionen: Bonwetsch bei Harnack I 910).

Neuere Uebersetzungen: lat. Cotelarius, (Fabricius), Mingarelli, Thilo. Englisch: (des Syrsers: Wright S. 6—11.) Jones. Cowper, The Apocr. Gospels ² 1874 S. 128—169, 448—456. Deutsch: Vorberg S. 57—84. (H. Hofmann.) Clemens II S. 59—88. Französisch: Brunet, Les évangiles apocryphes 1849.

Abhandlungen: R. Simon, Nouvelles observations sur le texte du N. T. p. 5. Histoire crit. du N. T. p. 194. Fabricius I S. 128—158. H. Sike, Vorrede zu: Evang. Infantiae arab. et lat. 1697. Thilo § 8 LXXIII—XCI. Mingarelli S. 85 ff. Tischendorf² XXXVI—XLVIII. Zahn I 515, 539, 802, II 768—780. Harnack I 15—17 II 593—595. Chr. Bost, Les Ev. apocr. 1894, S. 49—64. Krüger S. 85. M. A. Potter, The Legendary Story of Christ's Childhood, New World 1899, S. 645—659. F. Ehrhard S. 141 f. Bardenhewer I S. 401—403. L. Conrady: Das Thomas-evangelium. Ein wissenschaftlicher krit. Versuch, ThStR 1903 III 377—459.

Ueber indische Einflüsse vgl. u. a.: Aug. Chr. Georgii: Alphabet. tibetan. Romae 1762 S. 33 ff. Gurupujakaumudi: Festgabe für H. Weber 1896, S. 116—119 (E. Ruhn); vgl. dazu v. Dobschütz ThStZ 1896 S. 442—446. G. A. van den Bergh van Eisinga, Indische invloeden op oude christelijke verhalen 1901. S. 95—98. Potter a. a. O. S. 651. Conrady a. a. O. S. 404.

Der Text des ursprünglichen Thomas-Evangeliums ist nur in dem Citat Hippolyt. philos V 7. p. 140, 89 erhalten (s. Apokr. S. 40). Ferner wird er ungefähr wiedergegeben sein in dem Bericht des Irenäus über die Fabeln der Marcocofier Iren. I 20. Der Text der 'Kindheitsgeschichte des Thomas' ist überliefert: I. griechisch a) in einer längeren Recension A.

Diese liegt vollständig vor nur in drei Handschriften:

1. XV. Jahrhundert, Papier in S. Salvatore in Bologna, bei Tischendorf Bonon., in unsern Anm. Bol., herausgegeben von J. A. Mingarelli 1764.

2. XVI. Jahrh. Papier in der königl. Bibliothek zu Dresden A 187, veröffentlicht durch Thilo, neu verglichen durch Tischendorf (Dresd.)

Beide Handschriften können aber nur für einen Zeugen gelten, da trotz kleiner Abweichungen (Bol. ist etwas flüchtiger als Dresd.) wörtlich übereinstimmen, auch in falschen und sinnlosen Buchstabenreihen. In uns. Anmerk. DB.

3. Eine dritte selbständige Handschrift Nr. 37 des Vatopädi-Klosters auf dem Athos hat Sipsius im Ergänzungsheft zu den Apokr. Apostelgesch. S. 24 vorläufig beschrieben. Sie ist aber noch nicht veröffentlicht oder benutzt worden. Sie hat Kap. 6 einen stark erweiterten Text, der sich vielfach mit dem Väterner berührt. Außerdem existirt

4. auf der Pariser National-Bibliothek unter Nr. 239 ein Fragment, das bis zu c. 7 (der ersten Schulgeschichte) reicht, auf die noch der Anfang der Färberegeschichte folgt. Dies Fragment gab die erste Kunde über den griechischen Text,

schon der Kritiker R. Simon und der Lexikograph Du Cange kannten es. Cotelierius gab es in den Anmerkungen zu den Apostolischen Konstitutionen VI, 17 heraus, Fabricius und Jones haben es wiederholt, Thilo hat es neu verglichen. Der Pariser hat manche Zusätze und Eigenheiten, die auch sonst bezeugt sind, gegen Ende wird er freier und kürzer. XV. Jahrh., 3 Seiten.

5. Selbständig war auch eine Handschrift, die sich noch 1687 auf der Kaiserl. Bibliothek zu Wien befand, die aber später abhanden gekommen ist. Sambecius teilte im Bibliotheksbericht den Anfang mit, dorthier stammen die Mitteilungen in den Ausgaben Tischendorfs. Sie enthielt übrigens auch nur einen verstümmelten Text.

b) eine kürzere Rezension B ist vertreten durch eine Handschrift, die Tischendorf auf dem Sinai abgeschrieben und nachher veröffentlicht hat. XIV., XV. Jahrh., Papier.

Diese Handschriften sind also sämtlich sehr jung und bieten dazu nur ein sehr lückenhaftes Bild der durch sie vertretenen Ueberlieferung.

Eine Vorstellung von einer älteren Textform, die ohne Zweifel dem ursprünglichen Evangelium viel näher stand, können wir daher nur auf Grund der Uebersetzungen gewinnen.

Hier ist zunächst die

II. syrische zu nennen. Die eine z. B. bekannte Handschrift im Brit. Mus. stammt aus dem VI. Jahrh. und ist von W. Wright samt englischer Uebersetzung veröffentlicht. Der Text gehört zur Rec. A, steht dem Paris. etwas näher als DB und ist viel kürzer als die Griechen. Diese Kürze ist aber sichtlich wie beim Protevangelium Jakobus durch Abkürzung eines längeren Textes entstanden, die hier und da Unverständlichkeit erzeugt. Mit dem lateinischen Zeugen stimmt er bei größter Verschiedenheit in Sinn und Wortlaut oft aufs merkwürdigste überein, so daß sich interessante Probleme für die Textkritik ergeben. In der Regel hat der Lateiner statt des Unverständlichen beim Syrer einen lesbaren Text, der aber wohl zurecht gemacht ist. Die Güte des Syrs (Syr.) wird bezeugt durch das Wiener Palimpsest gleichen Alters, das zu den

III. lateinischen Zeugen gehört.

1. Der Wiener Palimpsest ist von Tischendorf in der Kaiserl. Bibliothek entdeckt, aber nur an einzelnen Stellen gelesen und nicht nach der Nummer bezeichnet; sonst wäre er wahrscheinlich der hervorragendste Textzeuge. Doch lassen die wenigen Mitteilungen Tischendorfs erkennen einmal, daß die griechische Recension A einen älteren Text bietet, als etwa Ps.-Mt. (f. u.) oder Lat. Thomas; was nicht ausschließt, daß häufig diese beiden von A fallen Gelassenes festgehalten haben, wie Syr. zeigt — dann, daß der Syr. in seinen Sonderbarkeiten eine gute Uebersetzung bewahrt hat.

2. Der sog. lateinische Thomas (Lat. Thomas) will eigentlich mehr geben als der Grieche, nämlich auch noch die ägyptische Reise; erst mit einem neuen Absatz geht er zu „Thomas“ über, zu dem er sich auch am Schlusse bekennt, was die übrigen Lateiner lieber vermeiden. Obwohl dem Griechen A ziemlich nahestehend und ihn oft Satz für Satz deckend, geht er doch seine eigenen Wege, teils eigener Reflexion, teils guter Tradition folgend.

3. Ihm steht wieder recht nahe die zweite Hälfte eines Pseudo-Matthäus (Ps.-Mt.), wie sie eine Pariser Handschrift Nr. 1652 XV. Jahrh. bietet (Tischendorf D). Auch Thilo verweist öfters auf sie.

Ferner stehen dagegen die übrigen Handschriften von Ps.-Mt., eine vatikanische (A), der Tischendorf bei Ps.-Mt. folgt, eine florentinische (B), eine Pariser 5550 A XIV. Jahrh. (C), die aber ebenfalls befragt werden müssen.

Endlich kommt

IV. das arabische Kindheits-Evangelium in Betracht, das zwar schon zweite Uebersetzung ist, die Reihenfolge umstellt und manches selbständig auf-

faßt und ausdrückt, aber doch weite Strecken mit dem Griechischen A Hand in Hand geht.

Anmerkungen.

Das gnostische Werk nannte sich *Evangelium*; so bezeichneten auch die Manichäer ihre Thomaschrift. Um 500 hat man ein Thomasevangelium, wie die Stichometrie bei Nikephorus und die Synopsi bei Athanasius zeigen, unter die beschrifteten Schriften gezählt. Die spätere Gestalt heißt bei den Byzantinern 'Paidika' 'Kinder(geschichten)' oder 'Kindheitswunder'. Die Handschriften geben: 'Kindheitsgeschichten des Herrn', 'Berichte über die Kindheitsgeschichten des Herrn', 'Beschreibung vom Kindheitswandel des Herrn', 'Abhandlung von der Kindheit Jesu'. Nach c. 1 will die Schrift behandeln 'die Kindheits- und Großtaten' oder 'die Kindheitsgroßtaten des Herrn', und dem entspricht der Titel im Pariser Fragment. Als Verfasser gilt zunächst der Apostel Thomas; denn Origenes nennt seinen Namen neben Matthias, Eusebius zwischen Petrus und Matthias; auch die Manichäer wollten eine Apostelschrift besitzen. So lat. Thomas c. 4. Später ließ man entweder den Aposteltitel einfach weg (so die Ueberschrift des Lat.) oder nannte ihn den 'Israeliten' (so in der Sinai-Handschrift des kürzeren Textes) oder den israelitischen Philosophen (so DB). Unter 'Philosoph' hat man nach kirchlichem Sprachgebrauch einen Mann von exemplarischer Frömmigkeit und strengster Lebensweise zu verstehen, der also jedenfalls auf Glaubwürdigkeit Anspruch machen kann. So betrachtete man die christlichen Mönche, für die Zeit Jesu kämen in Israel die Essener in Betracht. Jedoch ist im Geiste unserer Erzählung mehr an einen Kenner der Astronomie und Physik zu denken, wie Jesus deren etliche zu Jerusalem im Tempel übertrumpft hat (nach dem arab. Kindh.-Ev. 51. 52). Siehe Apokr. S. 65.

1. Die lateinische Uebersetzung, soweit sie außerhalb des Ps.-Mt. vorkommt, bringt nach dem Hinweis auf den ägyptischen Aufenthalt (s. o.) eine neue Einleitung, mit der erst die eigentliche Thomaschrift beginnt. Sie verlegt das folgende nach Nazaret, ebenso B. Beim Syr. fehlt c. 1. — der Israelit als einheimischer ist im Stande, den draußen wohnenden Heiden zuverlässige Kunde über das in Palästina Geschehene zu geben.

2 i f f ü n f j ä h r i g] so die meisten. Doch im arab. Kindh.-Ev. siebenjährig, bei Ps.-Mt. vierjährig. — Der Regen fehlt bei DB, doch erwähnen ihn Vind. Par. sowie B und Lat. Im Orient sind in der Lat kleinere Bäche, an denen ein Kind in dieser Weise spielen kann, nur infolge starken Regengusses möglich. Das Wasser läuft dann über die Wege und bringt in dessen Furchen und Vertiefungen ein, so daß sich schon von selbst Teiche und Kanäle bilden. — Zu 'rein' sehen Par. Vind. Syr. B (nicht Lat.) noch hinzu 'und tauglich'. Der Knabe waltet hier mit seinem Nachwort über dem Schlamm, wie der Schöpfer über dem Chaos, was die Gnostiker wohl benutzt haben werden. Hier sollte nun sofort der Zerstörer der Teiche kommen, wie bei B und Ps.-Mt. in der Lat geschieht. Aber man hat die Spätageschichte, die mit der Reinigung des Schlammwassers sonst nichts zu tun hat, wegen des feuchten Lehms hier eingefügt und hatte dadurch den Vorteil, daß man dem Zerstörer ein Motiv, den Eifer für das Sabbatgebot, geben konnte. Ps.-Mt. der auch diese Darstellung aufgenommen hat, bringt es so zu zwei Zerstörern. Ursprünglich war es wohl einfach der Neid, der den Sohn des Teufels antrieb, die Werke Gottes am Chaos zu zerstören, wie es bei Ps.-Mt deutlich ausgesprochen ist.

3 Jesus gebraucht den L e h m wie der Schöpfer den Erdenkloß, um Körper von Lebewesen daraus zu bilden. Die Ausdrucksweise von Vind. Par. 'aus der feuchten Materie hob er empor' paßt noch besser für gnostische Spekulationen. Nach dem arab. Kindheits-ev. 86 machen alle Knaben Tierfiguren aus Lehm. Jesus aber verspricht, die Seinen gehen und stehen zu lassen, was sie auch tun. Sodann auch Spägen, die fliegen und fressen können; die Sperlingsgeschichte folgt dann 46 noch einmal in der gewöhnlichen Form. Uebrigens entspricht eine solche Geschichte gang

dem Geschmack der ägyptischen Märchenerzählung: Ne-neserka-Ptah macht aus Wachs ein mit Ruderern bemanntes Boot. Er spricht ein Zaubervort und macht sie lebendig; er gibt ihnen Odem und läßt sie auf See fahren. — Jesus wird sofort als erhaben über den Sabbath eingeführt; sein Schaffen ruht am Sabbath so wenig wie das Gottes Joh. 5¹⁷. — 3 Lat. läßt mehrere Knaben zu Joseph laufen, das arab. Kindh.-Ev. nennt hier (46) schon den 'Sohn des Hanan'. Am Schluß haben Syr. Lat. Ps.-Mt. 'was am Sabbath nicht erlaubt ist (zu tun)', ähnlich B nach 2, 4 und Mt. 12². — 4 Joseph steht überall auf dem Niveau der übrigen Juden und hat kein Verständnis für die höhere Art des Sohnes. Sie ist ihm „ein Kreuz“. — Jesus flüchtet in die Hände, auch nach dem arabischen Kindheits-evangelium 46; nach Lat. öffnet er seine Hände, so daß die Sperlinge entfliegen können; nach Paris. Syr. B gebietet er den Vögeln, noch seiner zu gedenken; nach Lat. verspricht er ihnen, daß sie niemand töten soll. Die Vögel loben nach Lat. Gott den Allmächtigen. — 5 Die Anzeige an die Obersten auch Ps.-Mt., zu einem Zeugnis über sie. Es ist möglich, daß bei den 12 Vögeln, die in alle Welt fliegen, an die Apostel gedacht ist: doch ist die Geschichte gewiß ein uraltes Märchen, das auch in Indien vorkommen soll. Das plötzliche Erscheinen so vieler Vögel zur Zeit, wenn die Winterwasser sich verlaufen, mag den Anlaß dazu gegeben haben, wie das Erblühen, das im Frühling über Nacht geschieht, die blühende Pflanze im 'Dornröschen' erzeugt haben mag. — Von den Christen hat auch Muhammed die Legende kennen gelernt und in den Koran aufgenommen: Sure 8, 48: „Ich will euch aus Thon die Gestalt eines Vogels machen und ihn anblasen, und er soll mit Gottes Willen ein lebender Vogel werden.“ Sure 5, 119: „O Jesus, Sohn der Maria, du schufst mit meinem Willen die Gestalt eines Vogels aus Thon: du bliebst ihn an und mit meinem Willen ward er ein wirklicher Vogel.“ Deshalb mußten die zum Christentum übertretenden Sarazenen dieses 'Kindergeschwätz Mohameds' abschwören. Auch die Toledoth Jeschu, die jüdische Lästerschrift des Mittelalters, erwähnt dies Wunder als eine der Zaubereien Jesu.

31 der Sohn Hannas' des Schriftgelehrten] So allgemein, nur Lat. redet von einem Phariseer, erwähnt aber hernach dessen Eltern. Der Name und Stand erinnert an den eifernden Schriftgelehrten Hannas im Protevangelium 15, 1, das der Verf. wohl kennt (Zahn). — bei Joseph] Ursprünglich handelt es sich um einen Knaben, der mit Jesus bei dem Teichgraben spielte. So noch B. Erst nach Einfügung der Sperlingsgeschichte entstand die Lesart: mit Joseph, so auch Ps.-Mt.: der mit Joseph gekommen war. Aber auch noch Syr. Lat. und das arab. Kindh.-Ev. haben 'bei Jesus'. Im Wortlaut von A merkt man auch noch nichts von dem Zorn der Knaben über den verletzten Sabbath so wenig wie Ps.-Mt. 28. — 2 Die Strafe gleicht der Sünde, der Knabe verdorrt wie der Zweig, den er trug. Statt dessen das arab. Kindh.-Ev.: Dein Leben versiegt wie das Wasser. — 3 Dies läßt es wie A mit dem Verdorren genug sein, die übrigen lassen ihn unter dem Einfluß von c. 4 sterben und die Eltern den toten Knaben wegtragen. Syr. läßt die Eltern fort. Par. läßt dann Jesum den verdorrtten Knaben wieder heilen, er läßt ihm nur ein schlaffes Glied als Dentzettel. Nach Ps.-Mt. hat Jesus den ersten Zerstörer der Teiche (s. o.) seiner Mutter Maria zu Gefallen nach einem Fußtritt wieder auferweckt. — 41 Ein abscheuliches Zeichen von Nachsucht. Man war bemüht, es zu mildern, dadurch daß man den andern Knaben absichtlich sündigen ließ. B: der Knabe warf einen Stein; Ps.-Mt.: er warf sich laufend auf Jesu Schulter, um ihn zu verspotten oder zu schädigen. — Da Joseph im vorigen c. bei Jesus war, so geht Jesus vielleicht deshalb mit Joseph zurück, Spuren davon noch bei Lat. und dem arab. Kindh.-Ev. (abends); nach Ps.-Mt. wird der gefährliche Knabe von einer förmlichen Schuhwache, an der Hand des Vaters und die Mutter dabei, nach Hause gebracht 29. — Das Strafwort lautet nach dem Lat.: So vollende deinen Weg, und nach dem arab. Kindh.-Ev.: Wie du mich umwarfst, so sollst auch du fallen. — 2 Lat.: Unsere Knaben sind unsinnig (aus Angst vor Jesus). — 51 B hat 5, 1 nur angedeutet, vielleicht weil ihm der überlieferte Text unverständlich

war. Denn die Antwort Jesu lautet in den verschiedenen Darstellungen recht verschieden und z. T. recht unverständlich. DB Lat. Thomas: daß diese Worte nicht meine, sondern deine sind. Par.: nicht deine sind. Lat. Thomas fährt fort: sie aber mögen zusehen in ihrer Weisheit (Vatic.) oder: sie mögen ihre Unweisheit sehen (D) Was Syr. bietet, hat sowohl im griechischen (hier ist ein Wechsel 'dein' gr. sä und 'weise' gr. söfa eingetreten) wie im lateinischen Thomas, vor allem im lateinischen Ps.-Mt.: Kein Sohn ist weise . . . seine Stütze. Man würde Syr. für einen Verderb dieses Textes halten, wenn nicht das Wiener Palimpsest den Anfang ebenso hätte: Wenn die Worte (meines Vaters) nicht weise wären. Tischendorf' S. XLV. e c h t e K i n d e r] Syr. wörtlich: Kinder der Bettkammer. Mit Hilfe von Ps.-Mt. kann man in Syr. den Sinn finden: Ich will die väterliche Autorität anerkennen, um nicht zu leugnen, daß er Kinder erziehen könne; schaden kann mir dein Tadel ja doch nicht, da er nicht rechte Kinder, sondern nur die üblen trifft! Vielleicht aber steckt hinter Syr. ein älterer Wortlaut, in dem Jesus ausdrückt, ihn würde solch ein Tadel nicht getroffen haben, wenn er ein 'Sohn der Bettkammer' wäre, aus Josephs Ehe stammte. — 2 Statt 'w a r d z u m W u n d e r' könnte man auch übersehen 'und es entstand ein Wunder' wie Par.: sie wunderten sich. Hierzu könnte man auch den Plural ziehen, den DB wie Par. im folgenden bieten und der jetzt in den Singular korrigiert werden muß: Als er (Joseph) sah . . . Nach B setzte sich Joseph zu diesem Alt auf einen Stuhl. Ps.-Mt. hat in lächerlicher Weise Jesum vor dem Ohrzupfen zu bewahren gesucht; nach ihm hebt Jesus den toten Knaben am Ohr empor, und redet mit ihm, wie ein Vater mit seinem Sohn, worauf dieser wieder lebend wird. — 3 Die Antwort Jesu ist auch hier sehr unsicher und in starker Korruption überliefert. Am kürzesten ist B: Es ist genug für dich. Lat.: Es ist genug für dich, mich zu sehn und mich nicht anzurühren. Syr.: daß du mir befehlst und mich (willig) findest. Par. denkt an die Gegner: daß sie nicht finden. Der ursprüngliche Sinn mag sein: Joseph hat nach Jesu Ohr gegriffen, es gesucht und nicht gefunden, da Jesu Körper nach den Gnostikern durchlässig ist, sodaß Johannes mit seiner Hand hineingreifen konnte. — i n d e i n e r M a c h t] wörtlich: dein bin ich. Das zweite: dein bin ich läßt Par. weg. Bei Syr. fehlt auch das erste und der Zwischensatz. Den ursprünglichen Sinn gibt sehr wahrscheinlich Lat. wieder, wobei das 'geschaffen' auffällt.

6 B begnügt sich mit diesem einen Lehrer, der Griechen A hat drei, ebenso Lat.: außer Zachäus noch den schlagenden und den freundlichen Lehrer. Das arab. Kindh.-Ev. kennt nur noch den zweiten, schlagenden Lehrer, der dritte ist unter den Schriftgelehrten des Tempels verschwunden. Ps.-Mt. bringt einen Verkehr zwischen Zachäus und seinem Kollegen (Levi) zu stande und vermischt beider Situation und Worte, bringt aber hernach doch noch die beiden anderen Lehrer nach. Auch Syr. läßt schon den ersten Lehrer schlagen und doch hernach die beiden andern Lehrer bestehen. Den Kern der Erzählung haben schon die gnostischen Marcosier gekannt. Der Bericht des Irenäus lautet: Sie nehmen noch jene leichtfertige Erfindung hinzu, als ob der Herr, da er ein Knabe war und die Buchstaben lernte und der Lehrer ihm, wie üblich sagte: Sprich Alpha, geantwortet habe: Alpha. Und als der Lehrer ihm dann weiter befohlen habe, 'Beta' zu sagen, so habe der Herr geantwortet: Sage mir zuvor, was das Alpha ist, und dann will ich dir sagen, was das Beta ist. Und das legen sie so aus, als ob er allein das Unerkennbare gewußt habe, was er dann an dem Typus des Alpha klargemacht habe. — Die Uebersetzung des Syr. weicht ganz entschieden von der griechischen Darstellung ab, berührt sich aber trotz großer Verschiedenheit in eigentümlicher Weise mit den Lateinern, sowohl mit Lat. Thomas als mit Ps.-Mt. Namentlich in der hier schwer verständlichen Darlegung Jesu, der allerdings eine Typologie oder Beschreibung des Alpha fehlt, sind fortwährend merkwürdige Beziehungen zwischen Syr. und Lat. bei völliger Verschiedenheit des Sinnes und häufig auch der Worte festzustellen, so daß Syr. auf wirklich alte Tradition zurückgehen mag. Zuweilen lockt der Versuch, einen älteren Wortlaut, aus dem beide entstanden sind, herzustellen; jedoch läßt sich zumeist nur die

Verwandtschaft feststellen; es ist daher oben Syr. mit Varianten aus dem Lat. gegeben, so daß sie zusammen allenfalls auf den ursprünglichen Sinn hinweisen mögen. Ganz verzweifelt steht es um den Text der Typologie des Alpha bei dem Griechen A und dem Lat. Thomas; doch scheinen die klareren Parallelen nur Versuche der Erklärung zu sein. Hier kann man nur vermutungsweise einen brauchbaren Sinn herauslesen; auf keinen Fall darf man aber, wie Mingarelli und Hofmann, die Dreieinigkeit hineinlesen wollen. Wichtiger ist, daß, wie in der Einleitung bemerkt, der Götterknabe, der klüger ist als sein Lehrer, schon bei den Indern vorkommt. Auch das ägyptische Märchen kennt ihn: Als das Kind Si-Osiris heranwuchs, wurde es in die Schule (?) geschickt. Er nahm es auf mit dem Schriftgelehrten, der ihn unterrichten sollte. Das Kind begann zu sprechen . . . (folgt eine Parallele zum 12jähr. Jesus im Tempel). — 1 Zachäus veranlaßt den Unterricht, was Joseph und Jesus nach Syr. Lat. zu hinweisen auf Jesu andere Art veranlassen (f. u.). Nach Ps.-Mt. schlägt B. nur den Lehrer Levi vor und will selbst nicht unterrichten. Zum Kern der Geschichte gehören nur die Buchstaben, die auch im orientalischen Unterricht meist den ganzen Stoff des Volksunterrichts ausmachen. Als weiteren Bildungstoff empfiehlt der Lehrer bei Ps.-Mt. 'die Aufträge der Ältesten und die jüdische Lehre'. Dazu kommt Anstandsunterricht, der in zwei Punkten besteht: die Älteren zu ehren und die Altersgenossen zu lieben. Solchen Unterricht hat der Jesusknabe allerdings sehr nötig. Ps.-Mt. macht aus den Älteren Älteste der jüdischen Gemeinde; B will ihm das Segnen angewöhnen und das Fluchen abgewöhnen nach 4, 2. — Der Grieche A setzt hier das griechische Alphabet als selbstverständlich voraus, c. 14 soll zuerst griechisch, dann hebräisch unterrichtet werden. Aber Paris. und die übrigen Darstellungen denken alle an das hebräische, wie sich das für Nazaret auch gehört. — Die Unterrichtsmethode ist zu meist die, daß der Lehrer alle Buchstaben hinschreibt und dann einzeln die Namen sagt, die der Knabe nachzusprechen hat. Nach der ältesten Darstellung (bei den Marcosiern und im arab. Kindh.-Ev.) gehorcht Jesus auch beim Alef und spricht es nach; dann aber erwartet er weitere Aufklärung wegen der Bedeutung dieses Buchstabens undweigert sich also das Beth nachzusprechen. Das ist bei DB dahin verborben, daß der Lehrer der Reihe nach alle Buchstaben hersagt; dann erhebt Jesus seinen Einspruch, der Lat. sorgt dafür, daß Jesus nach diesem Einspruch doch zeigt, daß er alle Buchstaben kennt. Ps.-Mt. läßt Jesus schon bei Alef widerspenstig sein. Der Grieche B läßt ihn das Alef zweimal nachsprechen, dann beginnt der Knabe unmotiviert vom Beth zu reden und sagt dann das ganze hebr. Alphabet her, das noch gar nicht vorgesagt ist. Par. läßt ihn auch noch die Propheten erklären, womit schon zur dritten Schulgeschichte hinübergeglitten ist. — Jesus stellt nunmehr an den Lehrer bestimmte Fragen über das Wesen des Buchstabens A, die dieser nicht beantworten kann. So auch Ps.-Mt. in betreff aller Buchstaben. Dasselbe Zeitwort wird nachher 19, 2 mit der Nebenbedeutung des Abführens, Verstummenmachens gebraucht. Lat. überseht, als wenn statt apostomizein vielmehr apostomatizein 'genau aufzählen' dastände, und es ist zweifelhaft, ob der Lehrer Vatic.) oder Jesus (Paris.) dies tut. Was Jesus wissen will, erfährt man aus dem Folgenden. — Nach den Marcosiern zeigte Jesus an dem Sinnbild, daß die Figur des A darbietet, das 'Unerkannte'. Auch die Rabbinen wußten später aus der Form der Buchstaben verborgene Weisheit zu schöpfen, und solche Weisheit ist der Hauptinhalt der jüdischen Kabbala (Geheimüberlieferung). Man kann aus den Buchstaben sehn: wie alles sich zum Ganzen webt,

eins in dem andern fühlt und lebt;
wie Himmelskräfte auf- und niedersteigen
und sich die goldnen Eimer reichen.

Es scheint indessen nicht, daß das älteste Thomas-Ev. die Ausdeutung des Jesusknaben selbst mitgeteilt hat, oder, was viel wahrscheinlicher ist, diese Ausdeutung war zu gnostisch, so daß man sie ganz hat fallen lassen. Syr. Par. wissen von solcher Ausdeutung nichts; was die andern geben, sind einfache Beschreibungen der

Linienführung, die sich im arab. Kindheits-Evangelium auf alle Buchstaben beziehen und auch bei den übrigen Zeugen recht allgemein gehalten sind und wenig übereinstimmen. Nur die an sich beiderseits sehr korumpirten Texte von DB und Lat. (Vatic. Paris.) stehen in erkennbarem Zusammenhang, der aber die Erklärung eher verwirrt als erleichtert. Ich versuche zu lesen:

griechisch: πῶς ἔχει κἀνονας	lat.: quomodo habet duos versiculos
καὶ μεσοχαρακτήρα[ς]	medio grassando
οὕς ὅρα ξύνους	
διαβαίνοντα[ς]	permauendo
συναγομένους	comminando
ὑφουμένους	disponendo (ὀπονόμους)
χορηγώντας	donando (χορηγοῦντας)
πάλιν περιφέροντας	variando
τριήμους	triplex disploide (τρὺς ἡμοῖ) com- miscendo
ὁμογενεῖς	similia
ὑπάρχοντας	
ζυγοστάτους	geminando
ισομέτρους	pariter omnia τῶς ἑτέρους
κἀνονας ἔχει τὸ α	communia (κοινούς) habet a.

Hieroon ist B ein Auszug, Ps.-Mt. ein Deutungsversuch. Wie es der Grieche giebt, wird es auf das griechische A passen sollen, ursprünglich wird es aufs hebräische * gemünzt sein, das zwei Häkchen, einen durchgehenden Mittelstrich, der beiden Teilen gemeinsam ist (so wohl ursprünglich), und Linien die sich zusammenschließen, auf- und niederschweben, besitzt und symmetrisch aufgebaut ist. — Die Allegorie selbst, die hernach bewundert wird, fehlt leider. Die Armenier haben es verstanden, aus ihrem ersten Buchstaben die Dreieinigkeit herauszulesen: denn nach Chardin, Persische Reise (erschien 1811), erklärt Jesus dies Zeichen so: w ist gebildet von drei senkrechten Linien, die auf einer durchgehenden Linie stehen, um uns zu lehren, daß der Anfang aller Dinge ein Wesen in drei Personen ist. Kiffai hat Jesus für jeden Buchstaben einen Spruch aus dem Koran, der mit diesem Buchstaben anfängt, in den Mund gelegt. Ähnlich lautet von selbst jeder Buchstabe, den der Buddha spricht, wie ein entsprechendes Wort indischer Weisheit (s. am Schluß).

7 Dieser Wortschwall ist nur erträglich, wenn wirklich zuvor gnostischer Tief-sinn entwickelt war. Syr. B haben nur bescheidene Reste dieser Rede, die auch bei den Lateinern wiederkehrt. Nach Ps.-Mt. denkt Levi doch auch an einen Zauberer (magus), woraus Lat. Thomas einen Lehrer (magister) macht. Par. bricht mit einem dürftigen Bericht ab und geht zu der Färbergegeschichte über (s. u.).

8 Die Tröstung des Zachäus kennen die Lateiner nicht, wohl aber das Lachen Jesu. Den Anfang seiner Rede bietet DB sicher in verderbter Gestalt: nun soll Frucht tragen das Deine (Plur.), denn sowohl Syr. wie Ps.-Mt. bieten: die Unfruchtbaren. Also ist statt αα zu lesen sapra 'das Faule' oder nach Ps.-Mt. Syr. steira das Unfruchtbare, besser wohl noch steiroi 'die Unfruchtbaren'. Das Folgende hat johanneischen Klang vgl. Joh. 3 31, 8 32, 9 30, 5 36, 8 22. 20; obwohl durch Lat. geschützt ist es doch wohl Ersatz für einen älteren Text, den Syr. Ps.-Mt. andeuten. Das 'ich soll versuchen' ist durch das Folgende geschützt. Ursprünglich aber war wahrscheinlich der Gegensatz von nach 'oben rufen' nicht katarasomai, sondern katarasomai (Präf. ich stürze herab) wie DB noch schreiben. 2 Diese Wiederherstellung, die nicht gerade gut motiviert erscheint, ist die Parallele zu der Wiederherstellung des zweiten Lehrers nach dem Lobe des dritten.

9 Der Schüler ist ein kleiner Aufbau auf dem flachen Dache vgl. AG. 1 12, 9 37. 30, 20 2 (von lat. solarium, das hier auch Ps.-Mt. bietet). Nach Ps.-Mt. ist es wieder Sabbat. DB katebē Jesus stieg herab, wofür Thilo katēstē 'blieb stehen' lesen will. Syr. Lat., das arab. Kindh.-Ev. haben 'blieb'. 2 Eine Antwort Jesu auf die Anklage wird nur von Lat. D Syr. berichtet. Ps.-Mt. leugnet sie direkt; Vatic.

Lat. übersezt nur die Worte unseres DB. Trotzdem weist das: 'jene aber' auf ein Wort Jesu hin. 3 Das Herabspringen ist nur ein eiliges Herabsteigen, alle Uebersetzer geben: stieg herab. Am Hause führt auch von außen eine Treppe zum Dache herauf. Im (griechischen) Namen Zenon von Zeus meinte man das Zeitwort zēn 'leben' zu hören. Der Name war in Aegypten, namentlich auch bei Juden häufig, Hamburger *RG II* S. 882 ff. Conrady S. 408 — 'du hast nicht herabgeworfen, sondern auferweckt' fehlt in allen Uebersetzungen, paßt auch nicht zum eigentlichen Sinn der Erzählung, die anfänglich wohl nur eine Antwort des Toten haben wollte. B weiß, daß wirklich ein anderer Knabe ihn herabstieß, das arab. *Kindh.-Ev.* läßt ihn auch den Missetäter bezeichnen. Kiffai beschreibt, wie ein Knabe auf dem andern ritt und ihn mit einem Fußtritt tötete. Jesus wird vor dem Richter der Lat beschuldigt. Der Tote bezeichnet den Schuldigen, der dann selbst tot hinstürzt.

10 Dies Wunder fehlt im Syr. und in Handschriften des Ps.-Mt., findet sich aber bei den übrigen Zeugen ziemlich gleichlautend. Nur geht aus diesen hervor, daß der Jüngling ursprünglich nicht tot, sondern nur verlegt war. Die Begründung seines Todes durch Blutverlust ist auch im Griechischen B angegeben.

11 In das 5. Jahr sind die Spielgeschichten c. 2. 9 gesetzt, sowie das erste Lernen; vom sechsten Jahr wird der Knabe zur Hausarbeit herangezogen (c. 11, 12, 13, 16). Der Syrer findet das siebente passender. Das Gedränge findet nach Lat. am Brunnen statt, und zwar sind es Knaben, wie es scheint, die sogar absichtlich an den Krug stoßen, nach dem Schema von c. 4. 9. Der Krug zerbricht übrigens schon vor der Füllung, so daß nun Jesus statt dessen das Kleid am Brunnen füllt. Daraus hat das arab. *Kindh.-Ev.* das größere Wunder gemacht, daß er das Wasser, das schon im Krug war, wieder im Luche zu fassen weiß, während sich Ps.-Mt. nur versichert, daß eben soviel Wasser im Luche wie vorher im Krug war. Das Luch wird auch von den Griechen mit dem lateinischen Namen pallium 'Oberkleid' genannt, der Araber nennt es ein Schweißtuch. Im florent. Codex (B) von Ps.-Mt. ist Jesus übrigens des Kruggerbrechens ganz entlastet, das 'Mädchen' ist schuld. Im deutschen Gedicht wird darnach sinnig erzählt: „Wie Jesus einem Kinde sein Krüglein wieder ganz gemacht“. Dies Wunder ist für die Mutter bestimmt, das folgende gilt dem Vater, dann kommt der Bruder, und zuletzt die Nachbarin.

12 1 Statt des einen Weizenkorns säet Jesus nach Lat. eine Hand voll, nach dem Syrer ein Sea, also ein Dreißigstel des nachhergenannten Kor, 2 Jesus erntet 100 Kor. Kor heißt das größte Trockenmaß, das etwa 4 Hektoliter faßt (vgl. *Lf.* 16 7, Luther: Malter); Ps.-Mt. hat nur 3 Kor, Lat. Thomas 100 Maß, was etwa dasselbe sagen soll. Nach dem Lat. nimmt sich Joseph nur ein Maß mit 'zum Preise Jesu'. — Das ganze ist eine Vorwegnahme der wunderbaren Speisung Mt. 14. 14 ff. Es ist ganz passend, daß der Knabe, der mit dem Vater aufs Feld geht, zwei Jahre älter ist, als der für seine Mutter Wasser holt. Doch bezieht Ps.-Mt. diese Angabe auf die folgende Geschichte. Der andere Grieche und das arab. *Kindh.-Ev.* kennen das Wunder nicht.

13 Daß Joseph als Zimmermann Pflüge und Tische fertigte, weiß auch Justin. Es gab in der Lat für ihn kaum andere Betätigung, wenn er nicht Bauhandwerker war; denn Stühle, Tische und Betten waren in seinen Kreisen ein Luxus, Demgemäß ist es hier ein reicher Mann, der das Bett bestellt, und Joseph übernimmt sich bei der Arbeit noch unbeholfen. Ps.-Mt. hat das ganz verkannt, indem er gerade auch Anfertigung von Betten zum Handwerk Jesu zählt. Das arab. *Kindh.-Evang.* behauptet sogar, Joseph sei überhaupt nicht sehr geschickt gewesen, und so sei Jesus immer mit ihm gegangen, um einzurennen, was Joseph verdoeben. Ps.-Mt. schiebt die Ungeschicklichkeit lieber auf den Lehrlingen, in der florent. Handschrift ist's gar ein anderer Baumeister, dem Jesus hilft. Auch das 'in jener Zeit' bei unserm Griechen ist eine ungeschickte Milberung, während Syr. Lat. mit 'nur' den richtigen Gedanken hervorheben. Es handelt sich um einen krabbatos, ein tragbares

Bett, wie es auch im N. L. vorkommt. Es soll nach Syr. Ps.-Mt. sechs Ellen lang sein. Ein Kanon, ein gerades Brett oder Holz ist kürzer als das, was man wörtlich: das 'wechselbare' nennt; damit wird wohl das Gegenüber gemeint sein, und der Genetiv ist der der Vergleichung. Die Worte 'kürzer seiend', die durch alle Nebenzeugen und durch den Zusammenhang gefordert werden, sind bei DB verloren. Nach Ps.-Mt. muß man weiter ergänzen: <und da Joseph> nicht wußte. Dies 'Joseph' ist aber in DB ans Ende des Satzes gekommen, wo es hinter Vater nicht nötig ist (vgl. 12, 1). Lat. hat das andere Holz vergessen, wodurch die schöne Plastik des Aneinanderlegens fortfällt. Denn das hat zunächst zu geschehen und kann auch von Joseph geleistet werden. Nach Ps.-Mt. und dem Griechen B hat Joseph die beiden Hölzer mit den diesseitigen Enden aneinander zu legen, nach unserem A soll er wie es scheint die beiden Mitten zusammenlegen. Dann aber müßte nachher nicht nur er, sondern auch Joseph am kurzen Holz ziehen. Darum wird man besser übersetzen: von der Mitte an, auf der einen Hälfte, laß sie gleich sein. Nach Syr., dem Griechen B, den Lateinern hat Jesus dann noch zu Joseph gesagt: Führe nun aus, was du vorhast. In der arab. Kindh.-Geschichte wird aus dem Bett ein Thron, den der König von Jerusalem bestellt und an dem Joseph zwei Jahre lange im Schloß zu arbeiten hat. Nachher ist der Thron beiderseits zu kurz und muß von Jesus auseinandergezogen werden. Die Erzählung erstirbt auch als persische Volkslegende. Joseph und Jesus ziehen ein Cedernbrett auseinander, das zu kurz geraten ist. Dem Kuß der Mutter vorhin entspricht hier der Lobpreis des Vaters. Mit dieser Erzählung schließt der Grieche B.

14 Vgl. hierzu und zu 15 c. 6—8. Die Zachäusgeschichte ist hier wiederholt, da eine andere Form der Erzählung aus dem einen Lehrer, der nachher so demütig wird, zwei gemacht hatte, die sich entgegengesetzt benehmen. — Nach A ist es der reife Verstand und das reife Alter des Knaben, womit Verf. die nochmalige Einführung eines Lehrers rechtfertigt. Ps.-Mt. bietet in ungeschickter Weise das ganze Volk und seine Oberen auf. Im arab. Kindh.-Ev. ist der zweite Lehrer gelehrter als der zuvor erwähnte Zachäus. Weil dieser Lehrer dem Knaben schon mehr zutraut, so will er ihn erst die Muttersprache d. i. für den Standpunkt von A das Griechische, dann das fremde Hebräisch lesen lehren. Lat. hat daraus dann Verlangen Josephs gemacht, sein Sohn soll zuerst die heidnischen, dann die hebräischen Buchstaben lernen; das unheilige ist das niedere und leichtere. Sein Benehmen stimmt nicht ganz mit der Furcht, die er vor Jesus hegt, sie gehört vielmehr dem dritten Lehrer, bei dem sie in der Lat. ebenfalls erwähnt wird. Lat. sagt statt dessen, er habe bei seinen Geistesgaben gern unterrichtet; dies scheint herausgelesen zu sein aus dem griechischen Worte, das DB ἀντιχευαν schreiben, das aber wohl mit den Herausgebern in ἀντιθευαν: 'etwas mit Eifer traktieren' zu verwandeln ist. — 2 Der Lehrer stürzt ohnmächtig zusammen, aber er stirbt nicht und wird hernach 15, 4 auch nur geheilt. Anders bei Ps.-Mt. und im arab. Kindh.-Ev., wo vor dem Tode noch die Hand verdorrt. — 3 Die Befürchtung Josephs, der Knabe möchte zuviel Schaden stiften, ist bei Ps.-Mt. in die Besorgnis verwandelt, er möge selbst von den Geschädigten getötet werden, worauf ihn Maria tröstet.

15 Damit noch ein dritter Lehrer möglich ist, wird dieser vom Griechen und Lat. als naher Freund Josephs eingeführt, der es nun einmal mit Güte versuchen will. Ps.-Mt. sieht keinen andern Rat als wieder die Juden ins Feld zu führen, zumal da die Eltern doch überzeugt sind, daß Jesus von Gott her alles weiß. Lat. hat statt: 'das Knäblein ging gern' ('der Lehrer') hatte ihn mit Jauchzen. 2 Das Folgende ist der Scene in der Synagoge zu Nazaret, wie sie Lukas 4, 16 ff. schildert, nachgebildet. Dorthier stammt das Buch, die Goldseligkeit der Worte, auch die freie Darlegung, die unabhängig vom Buche geschieht. Auch im Th.-E. soll man wohl annehmen, daß der freie Vortrag im h. l. Geist irgendwie sich auf das Buch bezog, das wohl eben eine Gesetzes-Rolle war. Das 'Aufheben des Buches' zur Ankündigung feierlicher Rede findet sich nach alttest. Vorbild auch bei Mt. und in AG.

3 Joseph fürchtet nach Drosd. — Bol. ist unvollständig —, auch dieser Lehrer wäre unfähig ἀνίσχοι und wisse nicht, wie man mit Jesus umgehen müsse. Tischendorf schlägt, gestützt auf 8, 2 und Ps.-Mt an unserer Stelle, vor, statt dessen ἀνίσχοι 'er möge schon ein Krüppel sein' zu lesen. — Der neue Lehrer hat aber die richtige Pädagogik diesem Knaben gegenüber gefunden, ihn nicht lehren zu wollen, sondern ihm staunend zuzuhören und ihn zu bewundern. Nach Lat. bittet er ihn sogar noch fortzufahren, nach Ps.-Mt. fällt er zur Erde, um ihn anzubeten, ein Gegenstück zu dem ohnmächtig niederfallenden Kollegen c. 14. Die Rede des Lehrers ist ein schwacher Nachklang der Exclamation c. 7. —

Die Färbergeschichte folgt im Pariser Fragment des griechischen Thomas auf eine Schulgeschichte, die eine Zusammenziehung der drei Lehrer-Anekdoten ist. Sie hat also hier Platz zu finden. Da nur der Anfang im Paris. enthalten ist, so mußte sie aus dem arab. Rindh.-Ev. c. 37 ergänzt werden, wobei die Eigentümlichkeiten dieses Evangeliums: 'der Herr Jesus' 'Sohn der Maria' der Name 'Salem' zurückzustellen waren. Für Lächer gebraucht der Paris. ein spätgriechisches Wort *tzocha* das 'ein aus Fäden und tierischer Wolle gewebtes Tuch' bedeutet. Die Stücke sind grau, d. h. sie haben noch keine Farbe und sollen sie erst bekommen, Der *Indig* o wurde im Altertum als Deckfarbe beim Malen benützt; in unserer Erzählung kann er nicht wohl ursprünglich sein. Das Wunder wird gleichfalls im persischen Volksmärchen erzählt. Ja, Christus soll sogar deshalb der besondere Schutzheilige der persischen Färber sein. Kiffai läßt Maria für Jesus ein Handwerk suchen und ihn zu einem Färber bringen, der dem neuen Lehrling genaue Anweisung gibt; Jesus aber wirft Farben und Lächer 'alles in einen Topf'. —

16 Gescheh nach Ps.-Mt. im Krautgarten; nachher erscheinen auch die Eltern und sehen die tote Schlange, von der übrigens der Syr. nichts weiß. Das arabische Rindh.-Ev. kennt außerdem noch eine andere Geschichte, in der Jesus einen von der Schlange gebissenen Knaben heilt; die Schlange muß nämlich das Gift wieder aufsaugen, worauf sie verflucht wird und stirbt. Jesus wird dabei als König unter den Knaben eingeführt.

17 Die Mutter, das Anrühren, der Zuruf und der Ausruf des Volkes erinnert an den Jüngling von Nain Mt. 7, 11—17. Das Kindlein, das Getümmel, der Zuruf und das Gebot, das Kind zu nähren, stammen aus der Geschichte von Jairi Töchterlein. Aus Lat. erfährt man, daß es sich um Muttermilch handelt; darum richtet sich das Kind auch nicht auf (trotz Lat.), sondern es schaut nur freundlich lächelnd auf, wie nach einem gesunden Schlaf. — Eine ähnliche Geschichte wird auch von B zu Ps.-Mt. erzählt. A und D haben dagegen eine Erzählung, die offenbar die Wunderkraft des Namens Joseph den Gläubigen empfehlen soll. Es stirbt nämlich ein reicher Mann dieses Namens, und der Vater Jesu wird von dem Sohne angewiesen, ihm sein Kopftuch auf das Gesicht des Toten zu legen, worauf dieser sofort aufwacht. — Ps.-Mt., BD und Lat. Thomas benutzen die Geschichte vom erweckten Kind zur Ehrung der Maria, indem sie nämlich die Unterredung, die der Grieche am Schluß seines Berichts, also beim zwölfjährigen Jesus im Tempel, bringt, auch ihrerseits an den Schluß des Ganzen, d. h. für sie hinter die Erweckungsgeschichte stellen.

18 Bringt zur Auferweckung eines Kindes die eines Erwachsenen, wie Lukas den Jüngling zu Nain zu Jairi Töchterlein. Die Geschichte steht nur beim Griechen; doch haben Ps.-Mt. B D Lat. Thomas die Worte des Volkes noch der vorigen Geschichte hinzugefügt. Damit wird die Wunderfähigkeit des Mannes an die der Kindheit angeknüpft.

19 Nach Mt. mit bezeichnenden Aenderungen. Jesus geht zuerst mit den Eltern, kehrt dann aber nach Jerusalem zurück. DB haben zweimal: er hörte, und zum ersten sehen sie 'das Geseh' hinzu. Das Geseh ist ein Zusatz zu Mt., den man nicht streichen sollte. Das zweite 'hörte' ist beim Schreiber durch Erinnerung entstanden. Zum Hören und Fragen ist hier noch das Dociren über 'Geseh und Propheten' gekommen, ein Zug den man dann allgemein festgehalten

hat. Das Verb ἀνοοποιῶν gew. abstumpfen heb. hier den Mund verstopfen vgl. zu 6, 8. — Die Hauptstücke sind die Parafchen, die Lehrstücke des Gesetzes; die Worte der Propheten heißen auch sonst Parabeln Spruchreden hebr. mescholim 4. Mos. 23 v. 18. 24, und d., so auch im Buche Henoch c. 89. Der Vater Joseph wird nicht genannt, weder von Maria noch nachher von den Schriftgelehrten. Diese reden Maria ähnlich an, wie früher Elisabeth. V. 14. Statt Alter wie Luther übersezt hat, würde man richtiger 'Leibeslänge' sagen.

Uebrigens ist auch diese Erzählung nicht ohne Analogie in der Sagengeschichte: Das Kind Si-Ostiriz begann zu sprechen mit den Schriftgelehrten des Hauses des Lebens in <dem Tempel Ptahs; alle die ihn hörten> gerieten in Verwunderung über ihn (Griffith S. 44) — Und als der Knabe Si-Ostiriz 3 wöl f Jahre alt geworden war, gab es in ganz Memphis keinen Gelehrten, der es ihm im Lesen von Formeln gleichtat (S. 50).

Indischen Einfluß auf die Kindheitsgeschichten des Thomas hat schon A. A. Georgius 1762 angedeutet, wenn er „Taca, die Gottheit der Tibetaner“ mit Manes gleichsetzt und dann zum Beweis Thomae evangelium aut De infantia Salvatoris, das ja die Manichäer gehabt haben sollen, heranzieht. Hierauf macht Mingarelli aufmerksam, wie er denn eben durch diese Bemerkung zur Herausgabe der Schrift veranlaßt worden ist. Die tibetanische Sage von Gesser-Chan erzählt in der That eine ganze Reihe von Jugendstreichen dieses Gottmenschen, vgl. Schott, Abh. der Berl. Ak. der Wiss. 1851 S. 263—295. Neuerdings sind mit anderen Mitteln Ruhn und van den Bergh van Eisinga für indische Beziehungen eingetreten, während v. Doberschütz und Conrady Bedenken äußern. Die angeführten Vishnu-Puranas findet man in Works of H. H. Wilson ed. by Fitzedward Hall IV. V. Lond. 1868. Die Buddhalegende bei Kern, der Buddhismus und seine Geschichte. Uebersetzt von S. Jacobi I 41 f. Dort heißt es: „Als der Knabe das Alter erreicht hatte, um Unterricht zu empfangen, wurde er mit großem Pomp zur Schule gebracht. Der Glanz, der von ihm ausstrahlte, war so überwältigend, daß der Lehrer, Vigvāmītra genannt, beim Hineintreten des jungen Bodhisattva vorne überstürzt. Ein Engel richtete ihn wieder auf. Die Proben, welche der Knabe von seiner Schreibkunde ablegte, waren so ungewöhnlich, daß der Lehrer, welcher, wie es häufig mit Leuten von seinem Beruf der Fall ist, nicht von Anmaßung frei zu sprechen war, in vollem Erstaunen ausrief: Dieser ist größer als alle Götter. Er ist unvergleichlich, ohne Gleichen in der Welt. Später bei den Uebungen verleugnete sich die Wundermacht des B. ebensowenig, denn wenn beispielsweise die Schüler sagten: A, so hörte man A nityah saravamsamkarakah: unbeständig ist jeder Eindruck“. Und so das Alphabet durch. Potter macht auf den Krischnaknaben aufmerksam, der die geronnene Milch der Hirten stiehlt und in dessen Mund die Mutter staunend die ganze Welt und Krischna darin thronend schaut.

Vor Drucklegung konnte noch hie und da auf Conrady Bezug genommen werden. Auf der richtigen Spur ist er mit dem Hinweis auf das Aegyptische und den Götterknaben Hor-pa-chrat (Harpostrates), den kleinen Hor (402). Er übertrifft aber die Unmöglichkeiten seines Versuchs über das Protevangelium, wenn er sich nach sorgfältiger Vergleichung der verschiedenen Relationen eine Grundschrift konstruiert und diese dem Verfasser des Protev. zuschreibt, der sich hier als Zwilling (Thomas) des Jakobus ausgäbe (S. 407), und dann in willkürliche mythologische und astrologische Ausdeutung hineingerät. Richtig ist aber wieder die Thomasschrift als Mittel aufgefaßt, die volle leibliche Erscheinung eines Gottes auf Erden anschaulich zu machen.

VII c. Sonstige Legenden.

Vgl. Apokr. S. 46 f.; dazu oben S. 96 f.

VIII.

Pilatusakten.

(A. Stülken.)

Ausgaben: Die spätere Pilatusliteratur überhaupt: C. Tischendorf, Ea p. 210—486. Der Brief an Claudius bezw. Tiberius: ebendort p. 418—416 (lat.); C. Tischendorf, Acta apost. apocr., Lips. 1851, p. 16—18 und R. A. Lipsius, Aa I S. 196 f. (griech.); griech. und lat., mit den Parallelen aus Tertullian: Harnack II. f. u.

Lit.: Prolegomena bei Tischendorf; R. A. Lipsius, Die Pilatusakten, 2. Ausg. Kiel 1886; Apokr. Apostelgesch. usw. II 1. S. 364 ff. — E. v. Dobschütz, ZNW III 1902, S. 89—114; Lh. Mommsen, ZNW III 1902, S. 198—205. — Im Zusammenhange mit der Frage des Petrus-Evangeliums: H. v. Schubert, Die Composition des ps.-petr. Co.-Fragm., Berlin 1893, S. 175 ff.; GgM 1899, S. 574 ff.; J. Runge, Das neuaufgefundene Bruchst. des sog. PG, Epz. 1893, S. 34 ff. u. MZdTh III S. 92 ff.; Wabnitz, Revue de théologie 1893, p. 356 ff. — A. Harnack I S. 21 ff. II S. 603 ff. Krüger S. 86. Ehrhard S. 144 ff.

Die uns erhaltene Pilatusliteratur, im wesentlichen in Tischendorfs Ausgabe der Evangelia apocrypha a. a. D. gesammelt, trägt fast durchweg die Merkmale späterer Zeit an sich. Das gilt in erster Linie von den Acta bezw. Gesta Pilati, dem ersten Teile des im Mittelalter so hochgeschätzten sog. Evangelium Nicodem, die uns in verschiedenen Recensionen vorliegen. Vor allem seit Lipsius' Untersuchungen kann kein Zweifel mehr darüber sein, daß selbst die älteste dieser Recensionen kaum vor dem Jahre 425¹ entstanden ist. Die ganz allgemeinen Andeutungen Mommsens, daß vorsebiansche Zeit nicht ausgeschlossen sei, vermögen, soweit die vorliegenden Schriften selber in Betracht kommen, die Lipsius'schen Beweise nicht zu erschüttern. Die Untersuchungen über diese jüngeren Pilatusakten, die jetzt von v. Dobschütz im Interesse einer Neuausgabe wieder aufgenommen sind, gehören danach in den Rahmen dieser Bemerkungen nicht mehr hinein.

Da indessen Epiphanius haer. 50, 1 Acta Pilati kennt, so muß man eine ältere Grundschrift vor 376 annehmen; diese enthielt, wie sich aus dem Verhältnis der verschiedenen, z. T. stark voneinander abweichenden (gegen Mommsen S. 198) Bearbeitung erschließen läßt, nach Lipsius (S. 11) jedenfalls die (9 oder) 11 ersten Kapitel (einschließlich der vorangestellten offiziellen Datierung) mit folgendem Inhalte: Anklage und Vorführung Jesu, Verhör der Zeugen, die u. a. die eheliche Geburt Jesu und seine Wunder bestätigen (es treten auf der Sichtbrüchige, mit dem Kranken Joh. 5, ff. zusammengeworfen, der Blindgeborene, ein Gelähmter, ein Aussätziger, die blutflüssige Bernste; andere bestätigen die Dämonenaustreibungen und die Auferweckung des Lazarus), darauf Urteil (c. 9), Kreuzigung und Tod Jesu (c. 10—11): für Prozeßakten ein nicht unpassender Schluß. Der Rest des ersten Teiles, bis c. 16, mit dem Bericht über die Auferstehung und dem Verhör des Joseph von Arimathea und dreier Zeugen der galiläischen Himmelfahrt Jesu könnte allenfalls auch noch der Grundschrift angehört haben; wahrscheinlicher ist er, wie v. Dobschütz (a. a. D. S. 109) vermutet, von dem Bearbeiter von 425 hinzugefügt, ebenso wie der zweite Teil, der sog. Descensus ad inferos, der, auf alter Grundlage ruhend, mit poetischer Kraft den Bericht der beiden auferstandenen Symeonsohne Leucius und Charinus über die von ihnen miterlebte Höllenfahrt Jesu bringt. — Die in dem eben erwähnten Umfange vorauszusetzende Grundschrift war wohl —

¹ So wird die verwirrte Angabe des Prologes meist gedeutet. Mommsen S. 198 zieht 440 vor.

trotz der Angabe des Redaktors von 425, daß er aus einem hebräischen Original schöpfe — griechisch (Eipfius S. 8, Harnack I S. 22).

Wie hoch aber haben wir mit ihr über Epiphanius hinaufzugehen? Da wir über den Grad der Uebersetzung nicht unterrichtet sind und darum aus einzelnen Wendungen (z. B. in der Datirung am Anfang und in den römischen Titulaturen) keine weittragenden Schlüsse ziehen können, so ist ein abschließendes Urteil schwierig. Auch wenn sich in alter Zeit die Existenz von Pilatusschriften nachweisen lassen sollte (s. u.), so wäre man doch über Art und Maß ihres Zusammenhanges mit den uns erhaltenen Akten selbst dann noch lediglich auf Vermutungen angewiesen. — Als entscheidende Instanz für die Beantwortung der Frage wird meistens das Schweigen des Eusebius angesehen: während er die heidnischen Pilatusakten aus der Zeit Maximins erwähnt (h. e. 19. IX 6. 7), deutet er mit keinem Worte an, daß er etwas von der Existenz christlicher Pilatusakten weiß, obgleich sein Stoff II 2 (u. 7) geradezu dazu herausforderte. Denn was Runge (Nöbth III S. 95) anführt, um Eusebius' Bekanntheit damit zu erweisen, ist gänzlich unzulänglich¹. Es ist m. E. ein unwiderleglicher Schluß: Eusebius hat christliche Pilatusakten nicht gekannt. Das ist noch kein voller Beweis dafür, daß jene Grundschrift noch nicht vorhanden gewesen, sondern erst zwischen der Abfassung der Kirchengeschichte des Eusebius und Epiphanius, und dann vermutlich als Widerlegung jenes heidnischen Nachwerks geschrieben sein könne. Aber es muß allerdings ein ungünstiges Vorurteil erwecken: Ueber Epiphanius hinauf finden sich keine auch nur einigermaßen deutliche Spuren der vorliegenden Akten oder ihrer Grundlage. Von hier aus führt keine Brücke der Tradition zur älteren Zeit.

Auf der anderen Seite aber haben wir tatsächlich im 2. Jahrh. einen Hinweis auf Pilatusakten bei Justin in seiner (ersten) Apologie. Im Zusammenhange des Weissagungsbeweises spricht er c. 35 auch von den Vorgängen beim Tode Jesu, von der Verspottung, Kreuzigung und Verlosung der Kleider, und fährt dann fort: „Und daß dies geschehen ist, könnt ihr erfahren aus den unter Pontius Pilatus aufgenommenen Akten“. c. 48 beruft er sich zum Beweise, daß Jesus in Erfüllung von Jes. 35 — Wunder getan hat, auf dieselbe Quelle: „und daß er dies getan hat, könnt ihr aus den unter Pontius Pilatus aufgenommenen Akten erfahren“. (Die Handschrift bietet allerdings statt ἀκτων ἀρχῆ; da J. aber deutlich auf ein vorliegendes Beweisinstrument hinweist, so ist die Konjektur ἀκτων unumgänglich). Wenn Justin endlich c. 38, wieder bei Gelegenheit der Verspottung des Gekreuzigten und nach Anführung z. T. derselben alttest. Stellen wie c. 35, fortfährt: „dies alles geschah dem Christus von den Juden, wie ihr erfahren könnt“, so wird er auch hier an dieselbe Urkunde gedacht haben.

Was hat es mit diesen „Akten“ auf sich? was für eine Schrift soll es sein? hat Justin sie selber vor Augen gehabt? oder kannte er sie von Hörensagen? oder hat er sie lediglich vorausgesetzt? Diese Fragen müssen hier, ohne die ungehörige Verquickung mit den andersartigen Aussagen des Tertullian, lediglich auf Grund des Justin entschieden werden. Denn Tertullian redet von einem Bericht des Pilatus an den Kaiser, Justin von Prozessakten, die er nach der Formulierung des Titels (wie übrigens auch die Acta Pilati des 4./5. Jahrh.) nicht von Pilatus selber verfaßt denkt. In diesen Akten setzt Justin nach c. 35 u. 38 einen Bericht über den Vollzug der Kreuzigung, die Hohnreden der Juden und die Verlosung der Kleider, nach c. 48 auch die Erwähnung der Wunder Jesu voraus.

Liskenborg hat denn hier die uns überlieferten PA bezeugt gefunden (ebenso leider auch Hofmann in RG I S. 659): das ist sowohl durch die Sprache wie durch den ganzen schriftstellerischen Charakter jener Akten wie endlich dadurch ausgeschlossen, daß manche von Justins Angaben sich in ihnen überhaupt

¹ Daß Euseb. Tertullian apol. 5 mit 21 kombinierte, ist eine so einfache Sache daß man sie nicht erst künstlich in Zweifel ziehen sollte.

nicht finden. Lipsius (a. a. O. S. 14 ff.) vertritt im Gegensatz dazu nach dem Vorgang von Gieseler u. a. die Anschauung, daß Justin „das Vorhandensein offizieller Akten über den Prozeß Jesu im römischen Archiv einfach voraussetze“. Derselben Meinung hat sich Harnack (II S. 603 ff.) und nach ihm andere (Ehrhard, v. Dobschütz) angeschlossen. Endlich sind im Zusammenhange mit der Frage des Petrus-Evangeliums neuerdings wieder v. Schubert, Kunze, Wabnitz und Lundborg unabhängig von einander zu dem Ergebnis gekommen, daß Justin doch auf eine ihm vorliegende Schrift anspiele, die mit den späteren PA verwandt, vermutlich deren Grundschrift sei.

Lipsius begründet seine Hypothese — außer durch den Nachweis, daß die erhaltenen PA nicht alle von Justin angegebenen Züge mitteilen — eigentlich nur 1) durch die Bemerkung, daß Justin seine Angaben über den Inhalt der PA fast lediglich den synoptischen Evangelien entlehne, die er mit alttestamentlichen Stellen kombinire; „höchstens könnte man hier (c. 88) noch an die Benutzung eines von Justin neben unsern Synoptikern gebrauchten unkanonischen Evangeliums denken, welches aber sicherlich mit unsern Pilatusakten nicht das Geringste gemein hatte“ (S. 15): Der letzte Satz enthält hier lediglich eine unbewiesene und unbeweisbare Behauptung. Aber die ganze Begründung ist nicht stichhaltig, solange nicht die Unmöglichkeit dargetan ist, daß derartige synoptisches Material auch in Pilatusakten enthalten gewesen sein könne. 2) Der zweite Lipsius'sche Grund (S. 18 f.) besteht in dem Hinweis darauf, daß Justin an einer andern Stelle, c. 84, mit denselben Worten *ὁνόματι πατρὸς* auf die Tabellen der Schätzung unter Quirinius verweist: da er diese sicher nicht selbst gesehen, sondern ihre Existenz im Archiv einfach vorausgesetzt habe, so „falle zugleich auch der Beweis, daß er die angeblichen offiziellen Prozeßakten in den Händen gehabt habe“. Es ist zugegeben, daß damit die Möglichkeit, daß Justin eine bloße Vermutung wiedergibt, erwiesen ist; aber Möglichkeiten sind keine Gewissheiten, ja nicht einmal immer Wahrscheinlichkeiten, und im vorliegenden Falle darf man doch nicht den Unterschied übersehen, daß Justin bei den Schätzungstabellen nur ihr Vorhandensein, bei den PA aber zugleich einen bestimmten, keineswegs durch die Sachlage selber gegebenen Inhalt voraussetzt (s. u.). — Harnack (a. a. O. S. 610 f.) fügt zu diesen Gründen noch die allgemeine Erwägung hinzu, daß Justin aus der angeblichen Schrift „nichts schöpft und sie nicht näher charakterisiert (obgleich sie, wenn er sie kannte, von fundamentaler Bedeutung für ihn hätte sein müssen)“. Er selber citire nur aus den Propheten und den Evangelien; biete er in diesem Zusammenhange etwas Außerkanonisches, so sei das auf ein unkanonisches Evangelium oder auf den stilus Justini zurückzuführen (s. o.). Von der letzten durch nichts begründeten Bemerkung abgesehen haben Harnack's Bedenken allerdings erhebliches Gewicht. Es ist wahr, die Hinweise Justins auf eine Urkunde von so eminenter Bedeutung für eine Apologie sind so spärlich und halten sich dabei so sehr an verhältnismäßig unwichtige Einzelheiten, daß es schwer fällt, christenfeindliche Pilatusakten in seiner Hand zu denken.

Diese letztere Annahme wird jedoch von denjenigen aufrechterhalten, die, wie oben bemerkt, vom Petrus-evangelium aus die Pilatusfrage wieder angeschnitten haben. Dabei spielt jener außerkanonische Zug, von dessen Beurteilung durch Harnack eben die Rede war, eine große Rolle: wie oben (S. 76 f.) dargelegt, berührt sich Petrus-evangelium B. 6 f. aufs engste mit Justin c. 85 (man schleift bezw. verpöthet Petrus, setzt ihn auf einen Richtstuhl und fordert ihn zum Nichten auf). Es ist a. a. O. auch darauf hingewiesen, welche Gründe gegen die Benutzung des PE durch Justin, oder des Justin durch PE sprechen, und daß die Annahme einer gemeinschaftlichen Quelle die zureichendste Lösung zu sein scheint. Nun beruft aber gerade in diesem Zusammenhange Justin sich auf die Pilatusakten: es war keineswegs eine „abenteuerliche Annahme“, sondern eine sehr naheliegende Vermutung, daß eben diese PA die Quelle für Justin, also auch für das Petrus-evangelium seien. Fügt man dazu die ungemein günstige Zeichnung der Gestalt des Pilatus in PE und die mannigfachen Berührungen der späteren Pilatusschriften unter einander

und mit dem Petrus-evangelium, wie sie namentlich v. Schubert (S. 187 ff. Anm. vgl. oben S. 77) zusammengestellt hat, so war es allerdings eine sehr beachtenswerte Hypothese, vor PG und Justin Pilatusakten zu setzen, die irgendwie die Grundlage der weiteren Pilatusliteratur gebildet hätten. — Aber freilich hängt diese ganze Konstruktion an einem seidenen Faden: es kommt schlechthin alles darauf an, 1) ob man das Verhältnis von PG 6 f. zu Justin c. 35 richtig gedeutet, d. h. mit Recht eine gemeinsame Quelle angenommen hat; 2) ob man ein Recht hat, diese gemeinsame Quelle mit Bestimmtheit in den von Justin genannten Pilatusakten wiederzuerkennen. Namentlich der zweite Punkt ist, so sehr seine Möglichkeit zugegeben ist, doch nicht zu beweisen.

Nun kommt allerdings hinzu, daß Justin mit so auffälliger Sicherheit den Prozeßakten Jesu die Erwähnung seiner Wunder zuweist (c. 48). Das war doch durchaus nichts Selbstverständliches oder auch nur Naheliegenderes. Welche Rolle sollten diese Wunder in dem Prozeß gespielt haben, da doch die Evangelien völlig davon schweigen? Wer wird es wahrscheinlich finden, daß Justin, wie Harnack will, einfach voraussetze, „daß die ganze Geschichte Christi (nicht nur die Leidensgeschichte) im Detail auch in Akten des Pilatus enthalten sei!“ Eine solche, in Wirklichkeit abenteuerliche Idee wird man Justin im Ernst nicht zutrauen dürfen. Nach seiner Meinung müssen vielmehr die Wunder Jesu innerhalb der Gerichtsverhandlung eine Bedeutung gehabt haben: so treten ja in der Tat in den erhaltenen Pilatusakten die von Jesus Geheilten als Entlastungszeugen für ihn auf. Man mag über diese späteren Akten denken, wie man will; man mag selbst annehmen, sie hätten sich in dieser Hinsicht die Andeutungen des Justin selber zum Programm genommen: aber man wird nicht leugnen können, daß Justin eine ganz ähnliche Vorstellung gehabt haben muß. Woher hatte er sie, wenn er nur aus den Evangelien schöpfte? War es nur seine eigene Phantasie: wie konnte er dann wagen, in einer Apologie an den Kaiser sich nicht nur auf archivalische Urkunden, sondern auf den bestimmten Inhalt dieser Urkunden zu berufen, den er ohne jeden Anhaltspunkt erdacht hatte? Nein! es gibt nur die andere Möglichkeit: Er muß sehr bestimmte Gründe dafür gehabt haben, in den betr. Akten die Erzählung von Wundern Jesu anzunehmen; d. h. er muß über den Inhalt der angeblichen Pilatusakten eine seiner Ansicht nach zuverlässige Kunde gehabt haben. Dieser Schluß ist m. E. unausweichlich.

Freilich ist damit nicht so viel erreicht, wie es scheinen könnte. Das oben erwähnte Bedenken, daß Justin diese Akten so auffällig wenig und gerade nicht an den entscheidendsten Punkten benutzt, ist nicht entkräftet. Daß er diese Urkunde selber in Händen gehabt hätte, wird zwar, vor allem im Blick auf die erwähnte Parallele im Petrus-evangelium, nicht ausgeschlossen, aber auch nicht eben wahrscheinlich sein. Aber auf der andern Seite darf nun erst recht der entgegengesetzten Hypothese: daß er ohne irgendwelche Kenntnis lediglich die Existenz der Akten in Rom vorausgesetzt habe, die Wahrscheinlichkeit abgesprochen werden. So empfiehlt sich zur Lösung die dritte Möglichkeit: Justin hat von solchen Akten — freilich wiederum nicht nur, wie Harnack zuläßt (S. 610): von ihrer Existenz, sondern auch von ihrem Inhalt — gehört, und zwar so bestimmt oder von so autoritativer Seite, daß er es wagen durfte, die Prozeßakten selber als Zeugen für sich anzurufen. — Damit ist die ganze Frage freilich noch mehr ins Dunkle gerückt. Denn sofort erhebt sich bei seinen uns völlig undeutlichen Gewährsmännern daselbe Problem: welchen Wert haben ihre Aussagen? Zweifellos ist Harnack (S. 610) zuzugeben, daß zunächst „nicht die Existenz solcher Akten bezeugt ist, sondern nur die Tatsache, daß ein Christ oder mehrere an das Vorhandensein derselben glaubte“ — freilich muß man sofort wieder hinzufügen: auch an einen bestimmten Inhalt derselben glaubte. Eben deshalb ist es bedenklich, mit Harnack (S. 611) das Ergebnis, daß die Existenz nicht sicher bezeugt ist, so zu verschieben, daß daraus eine sichere Bezeugung der Nichtexistenz der Akten zu werden scheint. Denn was für Justin

bemerkt wurde, gilt auch für seine etwaigen Gewährsmänner: wer lediglich die auf uns gekommenen, kanonischen oder außerkanonischen evangel. Berichte kannte und Prozeßakten lediglich voraussetzte, konnte kaum auf die Vermutung geraten, daß sie von Wundern Jesu berichteten. Auch hier eröffnen sich wieder zweierlei Möglichkeiten: entweder den Männern, denen Justin seine Kenntnis verdankt, lag eine solche Schrift vor und sie haben ihm aus eigenem Wissen von ihrem Inhalt erzählt — diese Möglichkeit wird man trotz des Mangels an ausdrücklicher Uebersetzung ernstlich im Auge behalten müssen, und damit bleibt auch die Möglichkeit jener an das Petrus-evangelium angeknüpften Hypothese von einer alten Grundschrift der Pilatusakten, deren Stoff im 4. Jhdt. zur Widerlegung der heidnischen Akten wieder aufgenommen, aber erweitert wäre (v. Sch ubert a. a. O. S. 188) — oder man hat sich in christlichen Kreisen zum mindesten von solchen Akten und ihrem Inhalte etwas erzählt, vielleicht, wenn man diesen bequemen, aber völlig unkontrollierbaren Weg gehen will, im Anschluß an irgendwelche außerkanonischen Evangelien, immerhin aber mit solcher Bestimmtheit, daß Justin mit gutem Glauben darauf hinweisen konnte.

Das Resultat der bisherigen Untersuchung ist also: Die späteren PA führen uns nicht über die Mitte des 4. Jhds. hinauf. Die einzige Erwähnung in der älteren Literatur, bei Justin, beweist, daß er von solchen Akten und von ihrem Inhalte Kunde hatte, macht es wahrscheinlich, daß diese Akten wirklich vorhanden waren, schließt aber doch nicht aus, daß man sich in christlichen Kreisen nur davon erzählte. Existierten sie wirklich, so ist anzunehmen, daß sie irgendwie auf die spätere Pilatusliteratur eingewirkt haben.

Aber mit der Frage der Pilatusakten ist noch nicht die ganze Pilatusfrage erledigt. Auch die spätere Literatur enthält neben den „Akten“ eine ganze Reihe anderer Schriftstücke, die dem gleichen Thema gewidmet sind: Briefe oder Berichte des Pilatus selber an den Kaiser (Epistola P. P.; Anaphora Pilati in 2 Recensionen), Erzählungen über seine Verurteilung und seine Hinrichtung (Paradosis Pilati, Mors Pilati, Vindicta Salvatoris; Tischendorf Ea S. 488 ff.). Diese Stücke gehören freilich sämtlich einer späteren Zeit an. Einen älteren Eindruck macht indessen der im Uebersetzungsbande wiedergegebene Brief des Pilatus an Claudius (Tiberius), der sich an mehreren Stellen findet: griechisch in den Acta Petri et Pauli 40—42, lateinisch in der lat. Uebersetzung derselben Akten, am Schluß der lateinischen Recension der Acta Pilati II (Vesc. ad inferos) c. 13 bzw. 29, und in der unechten Recapitulatio am Schluß des 5. Buches des Pseudo-Hegeßipp über den jüdischen Krieg (vgl. Harnack, I S. 22).

Auf einen solchen Bericht des Pilatus an Tiberius spielt nun Tertullian im Apologeticum c. 21 vgl. c. 5 an. Er geht aus von den Verheißungen des Judenvolks, das heute in seiner Zerstreuung die Strafe für seinen Abfall trägt. Als künftiger Lehrer und Leiter des Menschengeschlechtes war ihnen Gottes Sohn verheißen. Der ist Gottes Logos, aus Gott hervorgegangen wie der Strahl aus der Sonne, wie Licht am Licht entzündet usw. Dieser Strahl Gottes ging, den Weissagungen gemäß, in eine Jungfrau ein: so entstand der Gottmensch Christus. Die Juden wußten durch die Propheten, daß Christus kommen müsse; aber sie haben seine erste und zweite Ankunft nicht zu unterscheiden verstanden und ihn für einen bloßen Menschen, wegen seiner Wundermacht aber für einen Magier gehalten, „da er durch sein bloßes Wort die Dämonen austrieb, Blinde wieder sehend, Aussätzige rein, Gelähmte wieder kräftig machte, ja Tote durch sein Wort ins Leben zurückrief, die Elemente selber sich dienstbar machte, indem er Stürme bändigte und auf Wogen einherging und so zeigte, daß er Gottes Wort, d. h. Logos sei“ usw. Ueber seine Lehre aber und seine Gunst beim Volke erbittert überlieferten die Oberen der Juden ihn dem Pilatus und erpreßten sich von diesem das Kreuzigungsurteil, ein Vorgehen, das er selber prophezeit hatte. Aber auch im Sterben zeigte er seine Macht: freiwillig gab er den Geist auf, und in demselben Augenblick wurde es Finsternis zur Mittagszeit, nach profaner Meinung eine gewöhnliche

Sonnenfinsternis; „und doch könnt ihr jenes Weltereignis in euren Archiven registriert finden“. Dann nahmen die Juden ihn vom Kreuz, begruben ihn und stellten, mit Rücksicht auf seine Weissagung von seiner Auferstehung am dritten Tage, eine große Wächterschar auf, um seinen Jüngern einen Diebstahl seines Leichnams unmöglich zu machen. Aber am dritten Tag geschah ein Erdbeben, der Stein war abgewälzt, die Wache von Schrecken aufgelöst — nichts fand sich im Grabe als die Tücher des Begrabenen. Dennoch verbreiteten die Oberen des Volkes, er sei von den Jüngern gestohlen. Er zeigte sich auch nicht der großen Masse, um den Glauben nicht zu leicht zu machen; aber mit einigen Jüngern blieb er noch 40 Tage in Galiläa und lehrte sie, was sie lehren sollten. Nachdem er sie zum Predigtamt für die ganze Erde eingeweiht hatte, wurde er, von einer Wolke umgeben, in den Himmel aufgenommen. „Dies alles berichtete über Christus Pilatus, im Gewissen selber schon Christ, dem damaligen Kaiser Tiberius“.

So Tertullian. Die ausführliche Wiedergabe seiner Ausführungen war zum Vergleiche mit unserm Briefe unumgänglich; denn wenn man, wie Harnack II S. 606 ff. im Kolonnendruck es mußte, neben die Worte des Briefs nur die frappanten Anklänge aus Tert. stellt, so ergibt sich leicht ein falsches Bild von dem Grade der Uebereinstimmung und Abweichung.

Was darf man nun aus Tert. selber schließen? Zunächst nach den Schlussworten dies, daß er einen Bericht des Pilatus an Tiberius kennt oder voraussetzt; sodann, daß dieser Bericht seiner Meinung nach wenigstens die Hauptsachen dessen enthielt, was er selber vorher erwähnt hat. Sicher aber ist andererseits auch, daß er, auch wenn er ein Schriftstück vor sich hatte, eigene theologische Reflexionen und Reminiscenzen aus den Evangelien mitverwertet hat. — Aber handelt es sich überhaupt um ein dem Tert. vorliegendes Schriftstück? Harnack II S. 607 ff. leugnet es. Soweit dabei der bestimmte, oben wiedergegebene Pilatusbrief in Frage steht, sind H.s Gründe unten zu prüfen. Der Kernpunkt des Problems wird davon nicht berührt: haben wir nach Tert.s eigenen Angaben auf eine schriftliche Quelle irgendwelcher Art zu schließen oder nicht? Harnack meint: „was wir von Tertullian lernen, ist nur, daß er Pilatus für einen Christen im Innern hielt und voraussetzte, er habe an Tiberius in christusfreundlichem Sinn, ähnlich wie die Evangelien, berichtet. Diese Voraussetzung ist immerhin auffallend . . . und verlangt eine Erklärung, zumal um des bestimmten ‚ea omnia‘ willen.“ Damit ist zugegeben, daß ohne eine solche Erklärung das Urteil anders ausfallen müßte. Harnack gibt als diese Erklärung den Hinweis auf Justins Angaben, dessen aufmerksamer Leser Tert. gewesen sei: auch bei Justin würden Heilungswunder und Leidensgeschichte Jesu in den Pilatusakten vorausgesetzt. „Von hier also hat Tert. den Glauben gewonnen, daß Pilatus an den Kaiser berichtet habe.“ Nur schade, daß Justin von Prozessen unter Pontius Pilatus spricht und nicht von einem Bericht des Pilatus selber an Tiberius. Dies beides darf man doch nicht ohne weiteres mit einander vermengen, und gerade wer ein aufmerksamer Leser der Apologie war, konnte daraus nicht wie Tertullian auf einen Pilatus-Bericht schließen (vgl. namentlich v. Schubert, *Ugla* a. a. O. S. 577 f.). Wie sonderbar zudem, daß Tert. gerade diejenigen Züge der Leidensgeschichte, die ihm aus Justin als sicherster Bestandteil der Pilatusakten erscheinen mußten, die einzigen, von denen er bestimmten Grund hatte, sie in diesen Akten bezw. dem Bericht voraussetzen, überhaupt nicht erwähnt: Justin verweist auf den Spott, den die Juden mit ihm trieben, da sie ihn auf den Richtstuhl setzten, auf die Mißhandlungen des Verurteilten, auf den Moment der Kreuzigung, das Ausbreiten und das Durchbohren der Hände und Füße, auf die Verlosung der Kleider und auf die Verhöhnung des am Kreuze Hängenden durch die Juden. Wer seine Kenntnis von Pilatuschriften nur aus Justin schöpfte, brauchte wohl nicht jede dieser Einzelheiten, aber er mußte einiges, zum mindesten die Tatsache der Mißhandlungen usw., benutzen. Tertullian bietet von alledem schlechterdings gar nichts. Er erzählt, daß die Juden sich das Kreuzigungsurteil ertrösten, und fährt, ohne die Kreuzigung selber und alle Ver-

spottungen auch nur anzudeuten, damit fort, daß der Herr im Sterben noch Wunder getan habe, wie die Sonnenfinsternis; dann haben ihn die Juden vom Kreuz genommen und begraben. Und dann soll Tertullian, — der zudem noch von der Grabeswache, Auferstehung und Himmelfahrt redet, die wiederum Justin hier nicht anführt — den Mut gehabt haben, am Schlusse seiner Erzählung durch ein „*omnia . . . nuntiavit*“ das *κατα πάντα* aus Justin c. 38 (wo Justin die Pilatus-akten nicht einmal ausdrücklich nennt) wiederzugeben, obgleich er ganz etwas anderes berichtet hat? Also, wenn wir zusammenfassen, Tert. las etwas über Prozeß-akten und machte daraus einen Bericht des Pilatus? Er hatte bestimmte Angaben des Justin über den Inhalt dieser Urkunde und schob sie einfach beiseite und erfand den Inhalt sich selber? Ich frage: was hat denn nun eigentlich Tert. aus Justin entnommen? So gut wie nichts; nicht einmal das „*Pilatus et ipse iam pro sua conscientia Christianus*“ war ihm von dort aus an die Hand gegeben. Die ganze Verbindung der Aussagen des Tert. mit denen des Justin ist entschieden aufzugeben.

Damit ist freilich noch nicht erwiesen, daß Tert. eine andere schriftliche Quelle gehabt hat. Harnack bringt dagegen folgende Gründe vor: 1) Tert. beruft sich nicht auf eine Schrift, also hat er den Bericht wohl nur vorausgesetzt: ein Argument, das für sich allein niemand überzeugen wird; 2) Hätte Tert. ein Urkundenstück vor sich gehabt, so hätte er es bestimmt bezeichnet und hätte zudem seinen Inhalt bestimmt herausgehoben aus dem, was er den Evangelien oder seiner Dogmatik entnahm: Hier liegt allerdings ein erheblicheres Bedenken vor. Aber man darf dem Tertullian keine Vorschriften darüber machen, wie er seine Urkunden benutzt haben soll, und aus seinem Verfahren in c. 5 des Apologeticum sofort eine „Gewohnheit“ zu machen, geht doch nicht an. Zumal wenn er diesen Brief in einem größeren Zusammenhange las, der selber nicht mehr „Urkunde“ war, also im Rahmen einer Erzählung, so konnte er sich ihm leicht mehr als ein — gewiß glaubwürdiger — Teil der Erzählung denn als ein eigentliches Urkundenstück darstellen, und dann hätte die Art, wie er ihn verwertet, nichts Unbegreifliches mehr.

Die Tatsache aber, daß Tertullian wirklich einen solchen Rahmen kannte, ist durch die Angaben in Apol. c. 5 sicher zu belegen, deren Zusammengehörigkeit mit c. 21 schon von Eusebius (h. e. II 2) erkannt ist und auch von Harnack nicht geleugnet wird. Tertullian erzählt hier: Tiberius habe einen Bericht über Christus aus Syrien und Palästina erhalten und ihn dem Senate vorgelegt, dabei aber durch sein ausgesprochenes Urteil zu Gunsten des Christentums und der Verfolgung Christi unter die Götter die Entscheidung schon vorweggenommen. Der Senat habe, weil er die Angelegenheit nicht zuerst selber habe prüfen können, ablehnend geantwortet; der Kaiser aber sei bei seiner Meinung geblieben und habe Anklagen gegen die Christen verboten. — Reicht es demgegenüber aus, wenn Harnack II. S. 604 meint, Tertullian habe in Apol. c. 5 „ganz allgemein die Annahme ausgesprochen, Tiberius habe über Christus einen Bericht aus Palästina empfangen“? Die ganze ausführliche Erzählung, die damit verbunden ist, weist doch auf mehr als eine bloße „Annahme“ Tertullians. Die überwiegende Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß er hier etwas Schriftliches vor sich hatte. Nimmt man nun aber noch hinzu, daß er auch von dem Inhalte jenes in die Erzählung eingestellten „Berichtes“ nach Apol. 21 etwas wußte, daß er die Christenfreundschaft des Pilatus erwähnt, und daß dies alles, das auch nach Harnack eine Erklärung fordert, aus Justin auf keine Art erklärt werden kann, so wird es fast zur Gewißheit erhoben, daß zur Zeit des Tertullian eine Schrift in Umlauf und ihm in Händen war, die einen Brief des Pilatus an Tiberius enthielt, aber darüber hinaus den Kaiser selber für das Christentum in Beschlag nahm (vgl. v. Schubert, *BgW* a. a. O. S. 577).

Diese ganze Erzählung ist uns freilich verloren. Aber es wäre durchaus denkbar, daß das für einen christlichen Leser wichtigste Stück daraus anderweitig erhalten wäre. Dafür bietet sich aus der ganzen Pilatusliteratur von selber der

ermähnte Brief an Claudius an, der in den Acta Petri et Pauli zur Beglaubigung der Lehre der Apostel hervorgeholt und vor Nero verlesen wird. Es ist Harnack's Verdienst, die enge Verwandtschaft zwischen diesem Briefe und Tertullian endgültig bewiesen zu haben. Die Frage ist nur: wer von beiden ist die Quelle für den andern? Die verbreitetste Annahme sprach sich bisher für die Priorität des Briefes aus (so auch Lipsius S. 17 f., 19 und Harnack I S. 22); Harnack II S. 607 ff. hat dagegen das Verhältnis gerade umgekehrt: Das Pilatusschreiben sei etwa zur Zeit des Maximinus Daza als Gegenstück gegen die heidnischen Pilatusakten entstanden; der Verfasser habe wohl in Tertullians griechischem Apologeticum c. 21 das Referat eines Schreibens des Pilatus an den Kaiser erkennen und dasselbe danach rekonstruieren zu dürfen geglaubt. Außer den Gründen, die nach H. Meinung überhaupt gegen die Benutzung einer schriftlichen Vorlage bei Tert. sprechen, bringt er eigentlich nur vor, 1) Tert. habe die im Briefe so ausführlich nach Matth. erzählte Geschichte von Pilatus und den Grabeswächtern nicht weglassen können — derselbe Tert. hat freilich nach Harnack die von seiner Quelle Justin so ausführlich erörterten Verspottungen und Mißhandlungen weggelassen, obgleich sie als Beleg für die Verblendung der Juden so gut in seinen Zusammenhang paßten! Und daß umgekehrt der Verf. des Briefes die Himmelfahrtsgeschichte aus Tert. wegließ, die doch durch ihn für den Bericht des Pil. so gut bezeugt schien, findet H. sehr natürlich! (s. dazu unten). — Weiter: 2) der Verfasser eines Briefes des Pilatus an den Kaiser habe nicht so formlos und so phantastisch und so dürftig berichten können, wenn er nicht einen besonderen Anlaß, wie ihn Apol. 21 bot, dazu hatte. Aber eben diese Dürftigkeit und Formlosigkeit ist Harnack in I S. 22 noch nicht aufgefallen oder von ihm als Schlichtheit und Zurückhaltung, als ein Merkmal hohen Alters angesehen. Noch jetzt erkennt er (S. 607) an, daß „die große Einfachheit des Briefes auf eine alte Zeit weisen könnte“. Erklärt sich das wirklich genügend durch die Abhängigkeit von Tertullian? Sind denn dessen Ausführungen schlicht und einfach? Vergleicht man nicht nur diejenigen Partien, in denen Tert. auffällige Parallelen bietet, sondern seine ganzen Ausführungen, und zieht man nicht nur die Uebereinstimmungen, sondern auch die Abweichungen in Betracht, so kann das Urteil m. E. nicht anders als zu Gunsten des Briefes ausfallen. Der Verf. soll nach Harnack die dogmatischen Ausführungen für Tert.'s Eigentum gehalten und weggelassen haben: das sagt sich leicht! aber man lese das Kapitel bei Tertullian: ist da nicht alles mit Dogmatik durchsetzt? Und alles, auch die historischen Notizen, trägt echt Tertullianisches Gepräge: aus diesen Worten diesen Brief zusammenzustellen, Tertullians pathetische Rhetorik in diese einfache Form umzugießen, wäre eine schlechthin erstaunliche Leistung, vor der jeder, der heute, mit genauer Kenntnis der Art des 2. Jahrh. ausgerüstet, das gleiche Unternehmen versuchte, kapitulieren müßte; geradezu raffiniert müßte der Verfasser gearbeitet haben: ist es ihm doch sogar gelungen, noch Harnack I S. 22 zu täuschen, der erklärt, es sei sehr wahrscheinlich, daß eben dieser Brief Tertullian vorgelegen habe; nichts im Inhalte spreche dagegen. Ich halte diesen Grund, die Einfachheit und Zurückhaltung des Briefes in dem, was er sagt und wie er es sagt, gegenüber der charaktervollen Eigenart der Tertullianischen Theologie und seines Stiles schon allein für so völlig ausschlaggebend, daß er eine weitere Erörterung der Frage fast unnötig macht. Zur Verstärkung mag sie indessen noch angefügt werden:

Die Briefeinleitung ist nach Harnack kümmerlich, aber vorsichtig gefaßt, aus Tertullians Worten konstruiert. Das erste mag nach unserm Begriffen richtig sein. Aber soll es wirklich aus Tertullians Worten herausgenommen sein, wenn der Verf. z. B. an einer Stelle, zu der Harnack das Tertullianische „Der Strahl Gottes ging in eine Jungfrau ein“ vergleicht, von den Verheißungen spricht, daß Gott seinen Heiligen vom Himmel her senden werde durch eine Jungfrau? Daß Christus gerade hier, wo Tertullian seine Logoslehre entwickelt, in alttestamentlicher Weise als der Heilige Gottes bezeichnet wird, ist auch von Harnack I S. 22 zu Gunsten des Briefes geendet. Aber daß dieser überhaupt auf jedes Eingehen auf

christologische Probleme verzichtet, daß er über Jesu göttliches Wesen so garnichts sagt, wäre bei einem Mann des 4. Jhds., dem Tert. hier so treffliche Anknüpfungspunkte gab, undenkbar. — Ist es weiter wahrscheinlicher, daß jemand, der bei Tert. etwas davon laß, daß die Oberen des Volkes durch Jesu Lehre erbittert wurden, diese Lehre einfach überging, oder daß Tert. als Kenner der Evangelien sie von sich aus hinzufügte? Ist es wahrscheinlich, daß man sich die Bemertung über Jesu Sterben vor dem Brechen der Weine und über die Sonnenfinsternis entgehen ließ, die doch Tert. bot? Auch das Erdbeben, das Fortwälzen des Steines, den Schreden der Wächter sollte der Verf. getilgt haben, während doch gerade nach ihm Pilatus von den Wächtern unterrichtet ist und also um so eher davon schreiben kann? Daß endlich der 40tägige Verkehr mit den Jüngern in Galiläa und die Himmelfahrtsgeschichte entfernt und „dafür nach Matthäus die Pilatus-Wächter-Geschichte breit wiedergegeben ist“, findet Harnack sehr verständlich. Ich nicht. Denn gerade unmittelbar auf die Erzählung von der Himmelfahrt folgt bei Tert. jene Bemertung: dies alles berichtete über Christus Pilatus dem Kaiser Liberius. Wer das laß und dabei noch die Angabe, daß Pilatus im Herzen schon Christ gewesen sei, der konnte kaum anders, als ihm auch die Kenntnis und den Bericht der Himmelfahrt zuzuschreiben. Auch die Bemertung, daß die Soldaten trotz der Befestigung durch die Oberen nicht schwiegen, sondern die Auferstehung bezeugten, weist nicht in eine spätere Zeit: wer Pilatus über Christus schreiben ließ, konnte im 2. Jhdt. so wenig wie im 4. an der Wächtererzählung vorbeigehen und mußte sie so umbiegen, daß Pilatus von der Auferstehung Kunde erhielt. Dagegen hat es keinerlei Schwierigkeit, umgekehrt bei der Priorität des Briefes anzunehmen, daß Tert., dem der unkanonische Schluß ohnehin auffällig sein konnte, auch hier wie sonst in das Fahrwasser der Evangelien geraten ist und den Bericht über Jesu Leben, den er in diesem Kapitel kurz gegeben hat, zum Abschluß hat bringen wollen durch die Erzählung von der Himmelfahrt. Da er überhaupt nicht wörtlich citirt hat, konnte er gleichwohl, bei Kenntnis unseres Briefes, unter alles Vorangehende in Wausch und Bogen sein „ea omnia“ setzen. —

Man soll natürlich nicht leugnen, daß, wie bei allen ähnlichen literarischen Problemen, sich auch dies und jenes für die entgegengesetzte Anschauung geltend machen läßt, z. B. nach der Aufzählung der Wunder Jesu der Zusatz: und wie er viele andere Wunder tat; in der Anklage: daß er gegen ihr Gesetz handle; bei der Verurteilung: daß er gezeißelt wurde. Das alles ließe sich wohl als Erweiterung der Tertullianischen Erzählung deuten, ist aber — auch abgesehen von der Möglichkeit nachträglicher Einschreibungen — so unsicher und gegenüber den Gegenständen so harmlos, daß das bisherige Ergebnis dadurch nicht erschüttert werden kann: Der Eindruck des Briefes, wenn man ihn für sich allein betrachtet, vollends die Vergleichung mit Tertullian in der allgemeinen Haltung, endlich die meisten Einzelheiten sprechen dafür, daß die schriftliche Quelle, die wir nach den obigen Ausführungen für Tert. voraussetzen, eben dieser Brief gewesen ist.

Daß die griechische Recension die ursprünglichere ist, ist allgemein anerkannt. Fraglich ist, ob wir noch in allen Einzelheiten den Text des 2. Jhds. haben (vgl. Harnack I S. 22). Dahin könnten einige der eben besprochenen Ueberschüsse über Tertullian hinaus allenfalls gehören; sie würden in genauer Parallele stehen z. B. mit dem Zusatz des lateinischen Textes zum griechischen: daß Jesus „siccis pedibus“ auf dem Meere gewandelt habe. Aber es ist herzlich wenig, was man auf diese Art ausscheiden kann. Der Schlußsatz, den Harnack auf Gegnerschaft gegen die heidnischen Pilatusakten zurückführt, kann sehr wohl auch der ältesten Gestalt angehört haben; denn er spricht nicht von Verleumdungen schlechthin, sondern von Verleumdungen der Juden; daß dieser Protest im 2. Jhdt. angebracht war, wird man nicht in Abrede stellen können.

Die Zeit der Erfindung dieses Briefes läßt sich nicht genauer bestimmen. Lipsius hat ihn in einer complicirten, von Harnack wohl mit Recht in ihrer Grundlage angefochtenen Untersuchung (Pilatus-Akten S. 18, Quellen der römischen

Petrus-Sage, bes. S. 18—17. 84.) zusammen mit der angeblichen ebionitischen Grundschrift der Petrus- und Paulus-Akten auf „längere Zeit vor der Mitte des 2. Jhdts.“ angesetzt, lebendig weil die Adresse überall den Namen Claudius statt Liberius trägt. Aber man wird darin jedenfalls nur eine nachträgliche Aenderung sehen können, die dem Verf. der Acta Petri et Pauli zur Last geschrieben werden muß, zumal da der Brief, wenn man das Zeugnis Tertullians anerkennt, ursprünglich in anderem Zusammenhange gestanden hat und also in jene Akten nur hinübergenommen ist. Vor 197 — das ist das einzige, was sich zur Zeit sagen läßt. Angespielt wird auf ihn wohl in der syrischen Predigt des Simon Kephas in Rom, wo Petrus sich darauf beruft, daß er dasselbe predige, was Pilatus an Kaiser und Senat berichtet habe.

Bemerkungen zur Uebersetzung.

§. 76, Z. 1. **Claudius**: so in allen Recensionen. **Lipsius** nimmt darum, wie erwähnt, an, daß der Brief schon den „älteren Petrusakten“ angehört habe, die „den Apostel ebenso wie den Magier Simon unter der Regierung des Claudius nach Rom brachten“: von dieser Zeitbestimmung sei bewußt oder unbewußt die Briefadresse beeinflusst. Der einzige sichere Schluß ist indeffen, daß alle auf uns gekommenen Recensionen die gleiche Grundlage mit dem Namen des Claudius gehabt haben, nicht aber, daß diese Grundlage auch die Urgestalt des Briefes darstellt. Was zu der Aenderung des Kaisernamens geführt haben mag, — vielleicht etwas ähnliches, wie Lipsius es andeutet, — ist ebenso unsicher, wie es sicher ist, daß ein Verfasser, der den Pilatus bald (Z. 2) nach den Ereignissen berichten ließ, schon aus den Evangelien nur Liberius als Adressaten nennen konnte; dazu stimmt das Zeugnis des Tertullian. — Z. 2 **aufdeckte** = *ἀνέκρυψε*; andere *ἐρύπασσα*, = „mitbetrieb, beförderte“ (?); lat.: probavi; Konjektur *ἐρύσσα*. — Z. 2—4: der Lateiner hat die beiden ersten Sätze zu einem einzigen verschmolzen, wie er auch den ganzen Abschnitt Z. 4—14 in einer einzigen Periode bietet. Der lateinische Text ist sachlich korrekter, da er deutlicher alles bis zur Gerichtsverhandlung hin als Vorgeschichte kennzeichnet. Vermutlich ist das auch die Absicht des Uebersetzers gewesen. — Z. 8 aus **Neid**: die Erklärung folgt Z. 12; vgl. Mc. 15¹⁸. — Z. 5 der **Heilige Gottes** s. o. S. 150. — Z. 6 **ihr König** usw.: Durch die Zwischenbemerkung soll augenscheinlich die „Judenlüge“ nach Joh. 19¹⁵ Ef. 23¹ entkräftet und der Verdacht des Majestätsverbrechens von Jesus genommen werden; auch das weist in alte Zeit.

Z. 9 ff. Hier ist die Verwandtschaft mit Tertullian am auffälligsten, nur daß er die Dämonenaustreibung voranstellt. Ähnliche Wunderaufzählungen finden sich jedoch in der altchristlichen Literatur häufig (gesammelt bei E. H e n n e d e, *Altchr. Malerei* usw. Epz. 1896, S. 179 Anm. 1—3. Dazu noch der Brief Abgars an Jesus, in dem gleichfalls das Reden der Stummen und das Hören der Tauben ausgelassen ist, vgl. H a r n a c k II S. 607 Anm. 1). H e n n e d e denkt wohl mit Recht an „ein Resümé der Heilandstätigkeit Jesu“, das aus Mt. 11¹ u. ä. zu allgemeinerer Befundung der Machtgröße Jesu erweitert ist, also etwa ein „Kerngma“, der Art nach ähnlich denjenigen, auf die H a r n a c k R&I S. 750 (Apost. Symbolum) hinweist. — Z. 9 und 10 fügt Tert. ein, daß das Wunder durch Jesu bloßes Wort geschah. — Z. 11. Der Lateiner hat den Zusatz „trocknen Fußes“. — Z. 14. Der Vorwurf des Magiertums spielt in den apokryphen Apostelgeschichten immer eine große Rolle. Wenn nach Justin Jesu Wunder vor Gericht behandelt wurden, so ist es allerdings möglich, daß auch dort an eine Anklage auf Zauberei nach Mt. 12²⁴ gedacht ist (doch vgl. oben S. 146). —

Z. 15 f. Die Exekution ist also den Juden überlassen, wie man Ef. 23²⁵ und Joh. 19¹⁶ auslegen konnte, und wie z. B. das Petrus-evangelium es mit voller Deutlichkeit erzählt. — Z. 16. Kreuzigung und Tod ist auffällig kurz behandelt, noch kürzer als bei Tertullian; daß er die Vorlage bildet, ist darum auch hier unwahrscheinlich. — Z. 17 ff. Die Wächtergeschichte nach Matthäus, übrigens keines-

wegs besonders „breit wiedergegeben“, wenn man bedenkt, daß der Verfasser eben die „Trugreden der Juden“ widerlegen will. Daß und warum Tertullian hier abweicht, s. o. S. 151. — 3. 20 f. Diese Umbiegung der Matthäusevangelium war notwendig, wenn man Pilatus berichten lassen wollte. — 3. 22. j e n e n. Der griechische Text bietet $\chi\alpha\iota\sigma\tau\omicron\iota$: „Denn auch jene (kann nur als Gegensatz gegen das Zeugnis der Jünger gemeint sein, obgleich davon nicht geredet ist) haben bezeugt, daß sie (ihn) haben auferstehen sehen usw.“ Ich schlage nach dem Lateiner (illum) die Lesart $\chi\alpha\iota\sigma\tau\omicron\nu\omicron$ vor; so erhält das $\alpha\nu\alpha\tau\alpha\rho\tau\alpha$ erst sein Subjekt und der ganze Satz eine schärfere Fassung: Die Juden haben die Sache nur noch schlimmer für sich gemacht; aus der Einnahme für sie gefährlichen Aussage der Soldaten sind nun zwei geworden: sie bezeugen jetzt nicht nur, daß jener auferstanden ist, sondern auch, daß die Juden den Vertuschungsversuch gemacht haben; ihr Unrecht wird dadurch um so stärker ins Licht gerückt. — Ueber die Himmelfahrtserzählung s. o. S. 151. —

3. 23. v o r d e i n e M a j e s t ä t $\tau\omicron\psi\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\iota\ \sigma\omicron\upsilon$: fehlt im Lateiner und könnte späterer Zusatz sein. — 3. 24. Ueber die Spitze gegen die Juden s. o. S. 151. In dem Schlusssatz vor allem erweist sich Pilatus eben als pro sua conscientia Christianus.

IX.

Abgarsage.

(A. Stülcken.)

Ausgaben: Die Ausgaben der Kirchengeschichte des Eusebius, dazu E. Sch w a r z JnB IV 1908, S. 61—66. E. Ne f f e, Novi Test. gr. supplementum, Ep. 1896, S. 93 f. — Doctrina Addai (im folgenden = DA): syrisch in G. Phillips, The Doctrine of Addai the Apostle (mit engl. Uebersetzung) End. 1876; armenisch (franz.) in V. Langlois, Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie, I p. 314 ff. 1867 und Alishan, Laboubnia, lettre d'Abgar, Ven. 1868. — Zusammenstellung der verschiedenen Formen des Brieftextes und Textgeschichte: E. v. D o b s c h ü t z, JnB 1900, 3. S. 422—486. —

Literatur: R. A. Lipsius, Die edessenische Abgarsage, Brnschw. 1880; JnB 1881, S. 187 ff. 1882 S. 190 ff.; Die apokr. Apostelgesch. usw. II 2 S. 178 ff. Brnschw. 1884 und Ergb. S. 105 ff. 1890. — Th. Zahn, Bg 1877, S. 161 ff. Forschungen z. G.R. I S. 350 ff. Erl. 1881; G.R. II S. 369 ff. — R. G. A. Matthies, Die edessenische Abgarsage. Ep. 1882. — L. J. Tixeront, Les origines de l'église d'Édesse. Paris 1888. — R. Duval, Histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse. Journal Asiatique Sér. VIII tom. 18. 19. Paris 1891/2 (bes. S. 201 ff., 234 ff.); Anciennes littératures chrétiennes. II. La littérature syriaque, S. 108 ff. Paris 1899. — E. v. D o b s c h ü t z, f. o. und: Christusüber, II N.F. III S. 102 ff. Belege S. 158 ff., Weilagen S. 130 ff. — Harnack I S. 533—540. — R ü g e r S. 228 f. und Nachtr. 1898 S. 80 f. — A. Ehrhard I, S. 117 ff. Freibg. 1900. — Zur edessenischen Chronologie: A. v. G u t s c h m i d, Mémoires de l'académie imp. de St.-Petersbourg, Sér. VII. XXXV. 1887, S. 1 ff.

In der Beurteilung des Briefwechsels Christi mit Abgar und der angeknüpften Erzählung ist eine weitgehende Übereinstimmung erzielt.

Zunächst ist, trotz der vereinzelten Verteidigungsversuche von Cureton, Phillips und einigen neueren katholischen Gelehrten, an der Unechtheit des Berichtes kein Zweifel. Wenn Abgar in seinem Briefe Mt. 11. benützt, und wenn Jesus Joh. 20. vorwegnimmt, so ist schon damit das Urteil gesprochen; denn die nachfolgende Erzählung ist so eng mit dem Briefwechsel verknüpft, daß man jene nicht ohne diese halten kann (gegen J. Ephraem II Rahmani, Acta Guriae et Shamoniae, Prolegomena XV ff., Rom 1899).

Der legendarische Charakter der Ueberlieferung wird zudem durch die Tatsachen der Geschichte bestätigt. Danach ist das Bestehen einer christlichen Gemeinde zu Gbessa nicht vor dem Ausgange des 2. Jahrhunderts nachweisbar. Der erste christliche König ist Abgar IX Bar Manu, der nach den Untersuchungen von Gutschmid's 179—214 bzw. 216 regierte, der Freund des Gnostikers Bardesanes und des Julius Africanus. Unter ihm fand im Jahre 201 die große Ueberschwemmung statt, von der die edessenische Stadtchronik einen Bericht aufbewahrt hat, dessen Bemerkung, daß auch „das Heiligtum der christlichen Kirche“ zerstört sei, beweist, daß sie noch aus heidnischer Hand stammt (L. Hallier, *AN IX 1*, Sp. 1892 S. 84 ff. 86). Wenn auch nicht gewiß, so doch wahrscheinlich ist es, daß damals auch der König noch nicht zum Christentum übergetreten war. Die erste Erwähnung eines organisierten Kirchenwesens in der Landschaft Osrhoene findet sich um dieselbe Zeit: im römisch-kleinasiatischen Osterstreit fanden hier bereits Synoden statt. Dadurch würden wir bis etwa 170 für das Entstehen einer edessenischen Gemeinde hinaufgeführt; freilich wird sie erst durch den Uebertritt des Fürsten größere Bedeutung gewonnen haben. Endlich weist auf dieselbe Entstehungszeit die Tatsache hin, daß die in die Legenden verwobene geschichtliche Erinnerung den ersten (bzw. dritten, s. u.) Bischof von Gbessa, Palut, einen Schüler des Abdai-Abdäus, von Serapion von Antiochien ordinirt sein läßt und seinen zweiten Nachfolger Barschamja in die Zeit der decianischen Verfolgung setzt. Das sind historische Daten, durch die der apostolische Ursprung der edessenischen Kirche und damit die Abgar-erzählung unwiderlegbar ins Gebiet der Sage verwiesen wird.

Zugleich ist damit der erste Anhalt für die Ermittlung der Entstehungszeit der Legende gegeben: Sie kann nicht vor der Konsolidirung der christlichen Gemeinde von Gbessa, nicht vor der Befehung des ersten christlichen Königs entstanden sein. Aber weiter muß sie in eine Zeit hinabgerückt werden, in der das Andenken an das frühere Heidentum und die bedeutsame Zeit der Annahme des Christentums weit genug zurücklag, um die Versekung der Christianisirung Gbessas in die Zeit Jesu und seiner Apostel unanständig zu machen. So wird man auf die zweite Hälfte oder das letzte Drittel des 3. Jhdts. geführt. Die Grenze nach unten gibt Eusebius mit seiner Benutzung der Legende in der Kirchengeschichte. — Die Annahme von v. Gutschmid und Lipsius, die Sage müsse noch unter Abgar selber, d. h. bis 216, entstanden sein, ist aus den eben angegebenen Gründen kaum zu halten. Der Haupteinwand: daß nach der Ueberführung der Gebeine des hl. Thomas nach Gbessa im Jahre 282 eine derartige Legende statt an den berühmten Abdai-Abdäus vielmehr an den Apostel Thomas hätte angeknüpft werden müssen, hält nicht Stich, wenn der Name Abdai mit der Kirchengründung historisch unlösbar verknüpft war. Eher könnte man umgekehrt schließen, daß die Zurückführung der Sendung des Abdai auf Judas-Thomas eben jenes Ereignis des Jahres 282 voraussetze. Jedenfalls scheint die Zeit des ersten christlichen Königs für die Erfindung einer Legende, die das Christentum Gbessas um ca. 170 Jahre zurückdatirt, am wenigsten geeignet. Man wird daher bei dem oben gegebenen Ansätze bleiben dürfen.

Das Motiv der Erfindung ist natürlich in dem Bestreben zu suchen, die edessenische Kirche an die Apostel zu knüpfen und ihr selber damit etwas von apostolischem Ansehen und den Ruf apostolischer Tradition zu verleihen. Man versekte also den Missionar Abdai, — der wohl ebenso wie sein Nachfolger Aggai (s. Doctr. Addai) eine historische Persönlichkeit aus dem 2. Jhd. ist, wenn auch kaum schon Bischof von Gbessa — in den weiteren Kreis der namenlosen 70 Jünger des Herrn. Aber der Name Abdai reichte dabei nicht aus; er mußte von einem bekannten Apostel gesandt sein; ja, noch besser war es, wenn Jesus selber der mittelbare Gründer der Gemeinde von Gbessa wurde; zu dem Zweck brachte man den damaligen König Abgar V Uklama, den uns die Geschichte freilich in ziemlich zweifelhaftem Lichte zeigt, in Verbindung mit dem Herrn und übertrug auf seine Zeit, was sich um 200 in Gbessa zugetragen hatte. So etwa werden wir uns die

Entstehung der Legende zu erklären haben: sie enthält den Briefwechsel Christi nicht als Hauptsache, sondern als Begründung der christlichen Autorität Ebedias, d. h. sie bietet „Acta Edessena“.

Wie aber sahen diese Akten in ihrer ältesten Form aus? Eusebius will sie aus dem königlichen Archiv zu Ebedia entnommen und die Briefe samt der Erzählung wortgetreu aus dem syrischen Original überfetzt haben. Daß sie aber wirklich dem Archiv entstammen, ist bei ihrem sagenhaften Charakter ausgeschlossen; vermutlich trugen sie eine beglaubigende Notiz (wie die Doctrina Addai) am Schluß, die Eusebius Anlaß gab, mit der vorzüglichen Herkunft seines Materials zu prunken und unberechtigter Weise sich selbst ein Verdienst an der Auffindung zuzuschreiben. E. Sch w a r z (ZnW S. 65 f.) schließt daraus, daß auch die Angabe, er habe aus dem Syrischen übertragen, falsch sei: „er kann nur haben sagen wollen, daß er die Briefe einer Schrift entnahm, die aus dem Archiv zu stammen und aus dem Syrischen überfetzt zu sein vorgab. Er hat sicherlich den Text nicht aus dem Syrischen überfetzt“; des weiteren vermutet Sch w a r z, daß nicht nur das dem Eusebius vorliegende Exemplar, sondern schon das Original griechisch war und nur zu seiner Selbstbeglaubigung sich eine wortgetreue Uebersetzung aus dem Syrischen nannte. Daß diese Annahme möglich ist, ist nicht zu bestreiten, freilich noch schwerer zu beweisen. Denn die von Sch w a r z angeführten Gründe: dem Euf. sei die Nachahmung des neutestamentlichen Stils nicht zuzutrauen, sowie: er hätte als Uebersetzer die durch die Interpolationen hervorgerufenen Anstöße ohne Mühe beseitigt, wie denn überhaupt diese Interpolationen (f. u. S. 162 und 164) nur auf dem Boden eines griechischen Textes gewachsen sein könnten — diese Gründe sind doch zu allgemein, um durchschlagend zu sein. Mir scheint z. B. die Tatsache, daß Thaddäus in den Kreis der Siebenzig versetzt ist statt mit dem Apostel Mt. 10, identifiziert zu werden, nur dadurch erklärt werden zu können, daß eben ein syrischer Text mit dem Namen Abdai vorlag. Auch das ungrische *ἐν τῷ πρῶτῳ ἱεροσολύμων* im Briefe Abgars, und manche besonders schwerfällige und umständliche Redeweise (z. B. in § 14, 15, 18) machen den Eindruck einer Uebersetzung. Mir scheint darum die Annahme eines syrischen Originals immerhin nicht unwahrscheinlich. Etwas anderes ist es, ob Eusebius selber der Uebersetzer gewesen sei. Ich gestehe, daß mir diese Annahme durch Sch w a r z zweifelhaft geworden ist.

Daß in der Vorlage des Eusebius den Briefen eine geschichtliche Einleitung vorangestellt war (so Lipsius, Tixeront, Zahn), ist, da ein historischer Teil folgt, wahrscheinlich; was Eusebius selber zur Einführung gibt, ließ sich freilich ohne Ausnahme aus dem folgenden Aktenstücke erschließen. — Den Schluß bildet bei Eusebius ein Bericht über Vorbereitungen zu einer Predigt des Thaddäus vor der ganzen Einwohnerschaft Ebedias. Lipsius (Abgarsage S. 26; anders Ergh. S. 106 f.) vertrat die Anschauung, daß die Vorlage selber nicht weiter reichte. Aber es ist kaum denkbar, daß die Legende, die doch den Ursprung des Christentums in Ebedia erzählen wollte, sich mit der Hindeutung auf die am folgenden Tag beabsichtigte öffentliche Predigt begnügt haben sollte, statt diese Predigt und ihren Erfolg wirklich zu berichten (Tixeront, S. 87 ff.). Zudem redet Eusebius II 1,7, wo er noch einmal auf die Wirksamkeit des Thaddäus in Ebedia zurückblickt und sich wieder auf die Geschichte der Akten beruft, so, daß er von der Befehung nicht nur des Hofes, sondern der ganzen Bevölkerung genauere Kunde gehabt zu haben scheint. Seine Urkunde hat also wohl weiter gereicht als er sie mitteilt. Dann können aber auch die Worte: „Es geschah dies im 340. Jahre“, die ohnehin in engem Zusammenhang mit den eigenen Schlußworten des Eusebius stehen, sich in seiner Vorlage nicht an dieser Stelle befunden haben. Eusebius setzt also ein Schriftstück voraus, das über das von ihm Uebersetzte hinaus 1) vielleicht eine Einleitung, 2) jedenfalls eine Fortsetzung mit dem Bericht über die Wirksamkeit des Thaddäus, 3) wahrscheinlich an einer andern Stelle, vermutlich am Eingang oder am Schluß, eine ähnliche Datierung bot.

Eine Schrift aber, auf die diese Merkmale zutreffen, besitzen wir in der syrischen

Dootrina Addai¹. Zahn (GgM 1877 und Forschungen I f. o.) hat denn auch die Behauptung aufgestellt, die DA, wie sie uns vorliegt, sei selber die von Eusebius benutzte Urkunde. Er hat darin freilich wenig Zustimmung gefunden, und da er selber in G.R. I S. 373 sich wesentlich zurückhaltender äußert, so darf man wohl annehmen, daß auch er der Gegenansicht jetzt mehr Berechtigung zuerkennt: daß nämlich die DA eine mehr oder minder starke Uebersetzung des ursprünglichen Textes darstelle. Ein Vergleich der DA mit Eusebius ergibt das folgende: 1) DA bietet allerdings eine Einleitung, durch die der Brief Abgars an Jesus motiviert wird. Abgar hat seine Mitteilungen über Jesu Wunderthätigkeit danach durch eine Gesandtschaft erhalten, die er vorher in Staatsangelegenheiten an den römischen Statthalter nach Cleutheropolis geschickt hat, und an der der „Archivar“ Hannan gleichfalls beteiligt war. Da Abgar nun mit Rücksicht auf die Römer nicht selbst nach Jerusalem reisen kann, so sendet er den Archivar Hannan. Mittwoch den 12. Nisan trifft er in Jerusalem ein. Die vorangehende Datirung nennt das Jahr 343 = 32 unserer Zeitrechnung; doch ist durch die armenische Uebersetzung das Jahr 340 = 29 auch für die DA wohl als das ursprüngliche gesichert (s. u. zu der Stelle). Von einer Krankheit Abgars ist hier noch keine Rede. Damit steht wohl in Zusammenhang die spätere Erwähnung des Bildes Christi, das in der Legende meistens nicht zu der Krankheit, sondern zu der Sehnsucht Abgars nach Jesu persönlicher Bekanntschaft in Beziehung gesetzt wird. — Daß Eusebius diese Einleitung gekannt, aber als unwesentlich beiseite gelassen habe (Zahn), ist sehr unwahrscheinlich: mit keinem Wort verrät er seine Kenntnis dieser auffälligen Angaben; er redet nur von allgemeinen Gerüchten, die dem Abgar zu Ohren kamen; er begründet den Brief nur mit As Krankheit; er läßt sich den wichtigen Termin, d. 12. Nisan der Leidenswoche, entgehen; er macht den „Archivar“ (tabularius) zu einem bloßen Eilboten (tabellarius): Es wird aber in einer Legende jedem Unbefangenen das Natürlichere scheinen, daß ein Eilbote, weil es sich um eine Gesandtschaft an Christus handelt, nachträglich zum Archivar befördert ist als umgekehrt. Auch die aquitanische Pilgerin von 888 (bei D o b s c h ü t z II N. F. III S. 168* 169*) kennt den Ananias noch als bloßen cursor. Danach wird man diese Einleitung der DA in ihren Hauptpunkten für eine spätere Zutat halten dürfen. — 2) In dem Stücke, das Eusebius wortgetreu zu bieten behauptet, stimmt er im ganzen mit DA überein. Die Zahl der bedeutamen Varianten² ist gering. a) Im Briefe Abgars enthält DA fünf kleine Zusätze, deren Auslassung durch Eusebius ebenso unerklärlich wäre, wie die nachträgliche Bereicherung des Textes begreiflich ist. b) Der Brief Christi, nach Eusebius wohl von ihm selbst, nach DA nach seinen Worten von Hannan aufgeschrieben, enthält als wichtigste Abweichung am Schlusse den Zusatz: „Deine Stadt soll gesegnet sein, und kein Feind soll wieder Herr über sie werden in Ewigkeit“. Nach Zahn, der in gekünstelter Deutung von I 13,5 den Eusebius überhaupt aus dem Original nur excerpirend übersehen läßt (Forsch. I S. 366, 365 f. vgl. unten S. 160), hätte Eusebius diesen Briefschluß fortgelassen, weil er Anstoß daran nahm, daß Jesus eine Verheißung gegeben haben sollte, die durch die Einverleibung Odesas in das römische Reich 216 Lügen gestraft war. Aber Eusebius versichert (§ 5 und 22), wortgetreu, Wort für Wort seine Vorlage wiederzugeben. Wenn er an andern Stellen (II 10,6 und vielleicht IV 16,9) seine Quellen vergrößert hat, so hat er doch an eben diesen Stellen durch ein ὁδὸς πῶς (II 10,2 und IV 16,7) sein Gewissen zu entlasten gesucht. Bietet er hier diese Einschränkung nicht, so besteht das Vorurteil zu Recht, daß er seine Quelle wirklich in allem wesentlichen

¹ ed. Phillips, f. o., im folgenden als DA citirt. — Die armenische Uebersetzung, die wohl schon dem 5. Jhdt. entflammt, ist, bis auf einige Veränderungen zu Gunsten der armenischen Kirche, getreu. Dagegen kommt Moses von Choren nach A. Carrière's Untersuchungen nicht mehr in Betracht.

² Vgl. dazu im einzelnen unten die Bemerkungen zur Uebersetzung.

gewissenhaft wiedergibt, d. h. in diesem Falle, daß seine Urkunde die Verheißung der Uneinnehmbarkeit Edeßas noch nicht enthielt. Sie steht überdies auch im Text der DA völlig unvernünftig. Da der Brief Jesu ohnehin mit einer Bezugnahme auf die Umgebung Abgars schloß, so ist die Ausdehnung des ihm verheißenen Segens auf die Seinen und auf seine Stadt durchaus begreiflich, zumal wenn sie etwa in die bewegten Jahre der Perserkriege zwischen 337 und 363 fiel (vgl. Lipsius II 2 S. 188). Um 368 hat dann die aquitanische Pilgerin (a. a. O. S. 170*, 168*) den Zusatz, den man in ihrem Heimatlande nicht kannte, in Edeßa schon vorgefunden; damals waren auch die Briefe schon am Stadttor angebracht, wovon Eusebius nichts zu wissen scheint: im Laufe des 4. Jhds. mußte also die Erweiterung entstanden sein; auch dem Comes Darius, in seinem Brief an Augustin, war sie bekannt (Dobschütz S. 174*). Daß Ephräm sie bereits las, hat Zahn nicht nachgewiesen (Forsch. I S. 360 f.; vgl. Lipsius II 2 S. 188 f., v. Dobschütz a. a. O. S. 165* f.). —

Daß dieser Brief Jesu nach Eusebius, abweichend von DA, als von Jesus selbst geschrieben galt (besonders § 8), ist, wie Zahn zugegeben werden muß, eine harmlose Differenz: ein unbestimmter Ausdruck in den (im E. ursprünglichen) Briefüberschriften mag beide Deutungen zugelassen haben. —

c) In der den Briefen angeschlossenen Erzählung bietet zunächst DA über Eusebius hinaus einen Ueberschuß durch die Angabe, Hannan, der auch Hofmaler gewesen sei, habe das Bildnis des Herrn mit auserlesenen Farben gemalt und Abgar habe es in einem seiner Paläste aufgestellt. Die Bedeutung dieser Notiz ist wohl vielfach überschätzt, da man hier die Anfänge der Bildlegende vor sich zu haben glaubte, die von Euagrius und den griech. Thaddäusakten an den Hauptinhalt der griechischen Abgarsage gebildet hat. v. Dobschütz weist indessen in seiner gründlichen Untersuchung über die Christusbilder nach (a. a. O. S. 116), daß man die Erzählung der DA „kaum als Vorläufer der Bildlegende bezeichnen“ dürfe. Jedenfalls spielt das Bild in DA eine auffällig unbedeutende Rolle; nur das könnte man schließen, daß der Verf. ein solches Bild im Königspalast zu seiner Zeit vorfand. Ist diese Vermutung richtig, so muß allerdings wiederum die DA jünger sein als der Bericht der aquitanischen Pilgerin, die in der Aufzählung aller Sehenswürdigkeiten Edeßas von einem Christusbilde nichts weiß. — In der weiteren Erzählung über Ankunft und Wirksamkeit des Thaddäus-Abdai sind wiederum die Abweichungen gering; zwei- bzw. dreimal hat Eusebius ein Plus gegenüber DA: in § 12, § 13 a. E., § 21. In allen drei Fällen dürfte er das Ursprünglichere bieten. Dagegen zeichnet sich DA vor Eusebius vor allem durch mehrere erweiternde Zusätze aus (in § 11. 16. 20), deren Auslassung bei Eusebius kaum verständlich wäre, deren Einfügung aber bei dem Streben aller Legende nach Vollständigkeit und Genauigkeit, bzw. bei der Leichtigkeit, mit der dogologisch geartete Formeln sich einschleichen, durchaus begreiflich ist. Endlich versichert bei Eusebius § 20 Thaddäus, er wolle jetzt schweigen und erst vor der Bürgerversammlung reden; er gibt darauf auch nur in ganz kurzem Ueberblick den Inhalt seiner Predigt an. In DA dagegen erklärt er von vorne herein emphatisch: „Ich will hierüber nicht schweigen“, und hält nun tatsächlich eine längere Ansprache an den Hof (Phillips S. 8—16), die durch den, bei Eusebius den Abschluß bildenden, Befehl Abgars, ihm Gold und Silber zu geben, seltsam genug unterbrochen wird; jedenfalls steht das, was Thaddäus auf diesen Befehl Abgars im weiteren antwortet, nicht im geringsten Zusammenhange mehr mit dieser Veranlassung. In diesem Fall ist es also vollends zweifellos, daß Eusebius einen ursprünglicheren Text bewahrt hat; zur Tilgung jenes „nicht“ lag für ihn, der den Thaddäus ja doch, wenn auch noch so kurz, sprechen läßt, selbst dann kein Grund vor, wenn er den ganzen Rest der Ansprache auslassen wollte.

Das Ergebnis dieser Vergleichung ist also, daß DA zwar im allgemeinen mit der Urkunde des Eusebius übereinstimmt, dabei aber Zusätze und Aenderungen enthält, von denen die meisten es mindestens wahrscheinlich, die letzte es schlechthin gewiß macht, daß der Text der DA jünger ist als Eusebius (vgl. E. Schwarz,

3nB IV S. 64).

3) Danach wird man auch an die von Eusebius nicht gebotenen Teile mit dem Urteil herantreten müssen, daß sie vielleicht wertvolles Gut, aber in einer mehr oder minder starken Bearbeitung enthalten.

Zunächst hat die ganze erwähnte Ansprache des Thaddäus-Abdai an den Hof einfach auszuscheiden. Das folgt schon aus der oben angegebenen Aenderung „Ich will hierüber nicht schweigen“; denn diese kann ihren Grund nur darin haben, daß der spätere Bearbeiter in der Tat den Apostel noch etwas reden lassen wollte, was der ursprüngliche Text nicht bot. Verstärkt wird dieser Verdacht dadurch, daß DA zwar an der Euf. § 20 entsprechenden Stelle das Verlangen des Apostels nach einer Versammlung aller Edeßener hat stehen lassen, an der Stelle aber, wo Euf. (§ 21) den betr. Befehl Abgars wiedergibt, davon schweigt und endlich nach der Ansprache (S. 17) Abgar selber den Abdai um die Predigt vor dem Volk bitten läßt, als hätte dieser sie nie gefordert (vgl. S. 165). Aber auch dem Inhalte nach ist dieses Stück, das im wesentlichen die Erzählung von der wunderbaren Kreuzes-auffindung durch Protonike, die Gemahlin des Claudius, bietet, im höchsten Grade verdächtig. Denn trotz J a h n s Westreitung (Forsch. I S. 370 ff.) ist diese Sage von Protonike eine Nachbildung der Helenasage: zum Beweise genügt schon allein die Tatsache, daß hier (Phillips S. 15) der Bau der Grabeskirche (326) vorausgesetzt wird. Wie J a h n (a. a. O. S. 372) das leugnen kann, ist mir unverständlich. Dann aber ist die Sage von der Auffindung der drei Kreuze durch Helena das Ursprünglichere. Mit der Behauptung Kyrrills von Jerusalem (347), daß die ganze Welt bereits von Stücken des hl. Kreuzes erfüllt sei, läßt sich das Bestehen einer Kreuzeslegende vor 326 gewiß nicht belegen (J a h n S. 373); denn daß ein Zeitraum von 21 Jahren nicht ausreichen könnte, um diese, selbstverständlich übertreibende, Aeußerung zu rechtfertigen, müßte erst bewiesen werden. Wenn endlich J a h n darauf aufmerksam macht, daß doch die Helenasage erst 396 bei Ambrosius bestimmt auftritt, so ist damit nichts zu Gunsten der Priorität der Protonikesage bewiesen, sondern nur ein für sie ungünstiger Anhaltspunkt zu ihrer Datierung gegeben. Nur darf man natürlich nicht die Entstehungszeit einer Legende mit ihrer ersten Erwähnung gleichsetzen. — Scheidet auch dieses Stück aus, so werden die Bedenken gegen das übrige verstärkt. DA berichtet weiter von der Predigt des Abdai vor der Bürgergemeinde Edeßas sehr ausführlich (Phillips S. 18–30) und schließt daran den Bericht über die Bekehrung Edeßas, die Organisation der Gemeinde, den brieflichen Verkehr Abgars mit Marfes von Ägypten; gibt seinen Briefwechsel mit Tiberius wörtlich wieder, erzählt von der Abschiedsrede, dem Tod und der Bestattung des Abdai, von der Wirksamkeit und dem Zeugen Tod seines Nachfolgers Aggai. Den Schluß bildet eine chronologische Notiz über die Ordination des Palut, und die Beglaubigung der ganzen Akten und ihrer Einverleibung in das Archiv durch den Archivar Hannan. — Der ganze Bericht sticht allerdings durch seine schlichte Würde und vornehme Zurückhaltung vorteilhaft von manchen parallelen Stücken in andern „Apostelgeschichten“ ab. Dennoch kann er dem Eusebius so nicht vorgelegen haben. Den Beweis dafür hat wiederum Tixéron (S. 102 ff.) mit großer Gründlichkeit geführt. Vor allem müssen die nahen Berührungen mit den apokryphen nachnickanischen Akten des Scharbil und des Barschamja und mit der syrischen Doctrina Petri Bedenken erwecken; es handelt sich dabei keineswegs nur um die chronologischen Unmöglichkeiten, die sich an die Ordination des Palut heftet haben, und um die Gleichheit des Personenmaterials, die J a h n (Forsch. I S. 375) aus einer Abhängigkeit jener Akten von DA ableitet, sondern vor allem um eine ganze Reihe von Uebereinstimmungen im Wortlaut und in der Theologie (Tixéron S. 107 ff.). Diese Theologie wiederum setzt durch ihre starke Betonung der Gottheit und Ewigkeit Christi und durch die ganze Fragestellung mit dem steten Entgegensetzen von Gottheit und Kreatürlichkeit die arianischen Streitigkeiten voraus. Die Anführung einer Stelle wird genügen (Phillips S. 26 f.): „Hlehet daher vor den Dingen, die gemacht und geschaffen sind, wie ich euch ge-

sagt habe, daß sie nur dem Namen nach Götter heißen, wiewohl sie nicht Götter sind nach ihrem Wesen; und nahez zu dem, der seinem Wesen nach Gott ist von Ewigkeit und immerdar, und ist nicht gemacht, wie eure Götzen, und auch nicht eine Kreatur und eine Kunstschöpfung wie die Bilder, deren ihr euch rühmt. Denn obwohl er diesen Leib annahm, war er Gott mit seinem Vater usw.“ Tix 6-ron t wird recht haben, wenn er hier die Formeln des 4. Jhds. (ὁδοῖα, κτίσιμα, ποιήματα, ἀξὸν ὁντων) wiederfindet. Diese Rede des Abdai hat also mindestens eine beträchtliche Uebersetzung erfahren. Wie viel ursprünglich ist, läßt sich nicht feststellen. — Ueber die Besehrung der Ebedenier und die erste Organisation wird Eusebius jedenfalls etwas vorgefunden haben: auch die Abschiedsrede des Abdai und die Erzählung über sein Lebensende macht im ganzen einen vertrauenerweckenden Eindruck, wenn man auch im einzelnen hie und da Spuren späterer Zeit entdecken mag. Die Nachrichten endlich über die Persönlichkeit und das Schicksal des Aggai, — dem auf Befehl eines abtrünnigen Sohnes Abgars die Weine zerschlagen werden, weil er sich weigert, als früherer Hofsoldatschmied dem neuen König ein Diadem anzufertigen, — sind im allgemeinen so nüchtern, daß man sie wohl dem Berichte erster Hand zuweisen darf. Die Angaben über den Bibellanon (Diatessaron S. 34; indirekter Ausschluß aller katholischen Briefe und der Apokalypse S. 44) dürften gleichfalls dem alten Gut zugurechnen sein, wenn sie auch noch gegen Ende des 4. Jhds. keineswegs unerklärlich wären. Spätere Zutat aber, in Ausfäpfung der Worte Abgars im eusebianischen Text I 18,16 scheint mit samt der anschließenden Erzählung der Briefwechsel mit Liberius zu sein, der durch die Erwähnung des spanischen Krieges sich auf die Kreuzauffindungslegende (Phillips S. 10) zurückbezieht (vgl. u. S. 168). Ebenso muß es zweifelhaft bleiben, ob die Vorlage des Eusebius schon die erwähnten chronologischen Notizen über die Ordination des Palut enthielt. Es heißt DA (Phillips S. 50): „Und weil er (Aggai) durch das Zerbrechen seiner Weine plötzlich und rasch starb, konnte er Palut nicht die Handauflegung erteilen. Palut selbst ging nach Antiochien und empfing die Ordination von Serapion, dem Bischof von Antiochien. Serapion, Bischof von Antiochien, empfing selber auch die Handauflegung von Zephyrinus, Bischof der Stadt Rom, in der Succession der Handauflegung von Simon Kephas, die er von unserem Herrn empfing, der dort Bischof von Rom war 25 Jahre, in den Tagen des Kaisers, der dort 18 Jahre regierte“. Hier begegnet uns also schon die Sage vom 25jährigen Episkopat des Petrus in Rom. Palut, der 2. Nachfolger des „Apostels“ Abdai, soll ordinirt sein von Serapion, dessen Episkopat von 191/2 bis 211/2 läuft, und dieser wieder soll von Zephyrin, der 7 bis 8 Jahre nach ihm Bischof wurde, ins Amt eingefest sein! Richtig wird daran sein, daß Palut von Serapion ordinirt ist. Aber ob man diesen ganzen chronologischen Unsinn schon in der 2. Hälfte des 3. Jhds. für möglich halten darf? Die Herbeiziehung von Rom kann kaum einen andern Zweck haben als den, Ebedia in Verbindung mit Rom statt mit dem antiochenischen Patriarchat zu bringen. Man wird dabei an die nicänische Bekenntnistreue der Ebedenier, die gegen Antiochien zum Abendland standen, denken dürfen. — Endlich die Weglaubigung am Schlusse. Sie lautet in DA: „Und wie es Brauch ist im Reiche König Abgars und in allen Reichen, daß alles, was der König befiehlt, und alles, was ihm vorgetragen wird, aufgeschrieben und den Akten einverleibt wird, so hat auch Zabubna, der Sohn Sermas, des Sohnes des Abschadar, der Sekretär des Königs, diese Sachen von dem Apostel Abdai von Anfang bis zu Ende aufgeschrieben. Auch hat Hannan, der Archivar, des Königs Geheimschreiber, seine Weglaubigung darunter gesezt und es den Akten der Schriftstücke der Könige einverleibt, wo die Anordnungen und Geseze niedergelegt und die Kontrakte über Käufe und Verkäufe mit Sorgfalt, ohne jede Fahrlässigkeit, aufbewahrt werden“. Diese Formel ist, wie Nestle (ZBZ 1876, S. 644 ff.) nachweist, den Unterschriften wirklicher Aktenstücke nachgebildet. Vergleicht man damit, was Eusebius in seiner Einleitung I 18,5 über die Zugehörigkeit seiner Urkunde zum ebedenischen Archiv sagt, so wird man sich der Einsicht kaum verschließen können, daß

er diese Schlußformel der DA kannte und daß seine Bemerkungen sich darauf allein stützen.

Das Schlußurteil über die ganze DA lautet danach: Die Urkunde, die dem Eusebius vorlag, ist uns hier in erweiterter und veränderter Gestalt erhalten; der Umfang des ursprünglichen Werkes läßt sich nicht mehr genau feststellen. Die heutige DA entstammt jedenfalls der nacheusebianischen Zeit. Da sie jünger zu sein scheint als der Bericht der aquitanischen Pilgerin (ca. 888 f. o.), und da sie die Helenasage bereits voraussetzt, da aber auf der andern Seite das Diatessaron noch in Geltung befindlich zu denken ist, das unter Rabulas (412—435) aus der edessenen Kirche entfernt wurde, so wird man auf die Jahre um 400 geführt. Unsere sicherste, aber nicht vollständige Quelle für die „Acta Edessena“ bleibt danach Eusebius, wenn auch natürlich nicht ausgeschlossen ist, daß der jüngere Text hier und da das Richtigere erhalten hat.

Ueber die weitere Ausbildung der Legende vgl. v. D o b s c h ü s, Christusbilder.

Bemerkungen zur Uebersetzung.

§. 77, unten: Unter dem von Eusebius erwähnten Archiv kann nach seinen Angaben nicht das Kirchen-, sondern nur das Staatsarchiv von Cessa verstanden sein. — Die Bemerkung, daß Cessa damals noch von Königen beherrscht wurde, kann sich trotz Z a h n (Forsch. I S. 353) ungewungen nur auf die Zeit beziehen, in der das Erzählte sich zutrug bezw. die Urkunde im Archiv niedergelegt wurde, nicht auf die Zeit, wo man sie dem Archiv entnahm. — §. 78, Z. 1 f.; Obgleich Euf. den Anschein zu erwecken sucht, als seien die Briefe eben für seine Zwecke aus dem Archiv entlehnt, wird er seine Angaben nur aus der eben erörterten Schlußformel haben. — Z a h n will unter den ἀρχα nicht das Archiv, sondern die darin enthaltenen Urkunden verstehen; er macht daraus im Handumdrehen die Eine Urkunde, von der Eusebius spricht, und schließt nun, Eusebius gestehe hier selber zu, „daß er aus der Urkunde die beiden Briefe herausnehme und wörtlich übersehe“ (a. a. O. S. 355); auf der folgenden Seite (S. 356) wird daraus vollends: Eusebius habe nach dem Wortlaut seiner Einführung des Briefes Abgars aus der syrischen Urkunde, die ihm vorlag, nur einzelnes excerptirt! Mit Recht nennt Lipsius (II 2 S. 179) diese Auslegung „eine Interpretation, die an Gewaltthatigkeit ihres Gleichen sucht“. Selbst wenn ἀρχα mit „Urkunden“ übersehen will, kann man es nur so deuten, daß Euf. aus den vielen Aktenstücken des Archivs dieses eine herausnehme, dies aber wörtlich mittheile.

§. 3 Fürst: Eusebius gibt Abgar den Titel Toparch; DA: König. — §. 4 Gilb ote: Die spätere Sagenformel erhebt den Ananias (DA: Hannan) zum Archivar (f. o. S. 156).

§. 5 Uffama d. i. der Schwarze. Der Beinamen fehlt im griechischen Eusebiustext, wird aber außer von der DA auch von der syrischen und lateinischen Uebersetzung des Euf. und von einer kürzlich in Ephesus gefundenen Inschrift bezeugt. Das οὐχ ἀμα, das eine Handschrift aufbewahrt, zeigt, daß man das Wort nicht verstand und wohl deshalb tilgte. — Heiland, DA: Arzt. — §. 8: wie man sich erzählt = ὡς γὰρ λόγος; DA, mit der hier Rufin übereinstimmt, hat statt dessen: durch dein Wort heilst du usw. Die Uebersetzung lag verhältnismäßig nahe, vgl. oben S. 152. — §. 9: DA fügt aus dem Evangelientext an: Laube machst du hörend. — §. 10: Die Aufzählung der Heilungen (nach Mt. 11, 2c. vgl. dazu oben S. 152) wird durch Benutzung des bei 2f. vorhergehenden Verses ergänzt. — §. 14 dich zu mir zu bemühen: DA fügt an: der ich dich anbete. Ebenso §. 15 hinter heilen DA: wie ich an dich glaube, §. 16 hinter murren: und dich verfolgen und dich sogar zu kreuzigen suchen und §. 17: um in Ruhe darin zu wohnen: so harmlose Erweiterungen, daß man sich schlechterdings nicht vorstellen kann, warum Eusebius sie hätte tilgen sollen, wenn er sie vorfand. Wenn Z a h n (a. a. O. S. 359) ihn „die entbehrlichen Worte der Kürze halber“ beseitigen läßt, so ist dies

Streben nach Kürze bei Euf. gerade in diesem Zusammenhange, wo er sich doch auf seinen Fund so außerordentlich viel zu gute tut und außerdem die Wörtlichkeit seiner Wiedergabe so stark hervorhebt, durch nichts zu beweisen.

3. 18: Mehrere Handschriften bieten zwischen den beiden Briefen einen überleitenden Satz (§ 9), der nicht nur in den besten Codices, sondern auch in der syrischen Uebersetzung des Eusebius fehlt und danach entschieden zu streichen ist. — Aus der Ueberschrift des Briefes Jesu will Zahn (S. 365) entnehmen, daß auch nach Eusebius die Antwort Jesu mündlich und nur von Ananias aufgezeichnet sei. Nach Euf. I 18,3 indessen („er würdigt ihn eines eigenen Briefes“) ist diese Erklärung unwahrscheinlich. Eusebius selbst scheint seine Vorlage so verstanden zu haben, daß Jesus eigenhändig schrieb. Daß er sich darin irrte, ist natürlich nicht ganz ausgeschlossen, aber noch weniger zu beweisen.

3. 20: Selig bist du, daß du an mich glaubtest: so die zuverlässigsten Handschriften, Rufin und DA; andere, gleichfalls gute Codices, die syrische Uebersetzung und die ephesinische Inschrift bieten: selig der, der an mich glaubte. Der erste Text ist im Brief der Sachentsprechende, freilich auch der glattere. Da man aber den Brief Jesu als Talisman benutzte, ist die Aenderung in die allgemeinere Form, die jeden seiner Besitzer einschließt, leicht erklärlich. — 3. 21. Ein bestimmtes Schriftcitāt liegt nicht vor, zu vergleichen ist Jes. 60 und 62¹¹, Joh. 20²². — 3. 22. In DA fehlen die Worte und leben. — 3. 23 f. so ist es nötig, daß ich usw.: DA, die ja ausdrücklich die Ankunft des Boten auf den 12. Nisan der Leidenswoche setzt, hat hier so geändert: so ist das, um deswillen ich gesandt bin, jetzt vollendet, und ich stehe im Begriff, hinaufzugehen zu meinem Vater, der mich gesandt hat. — 3. 27 lautet in DA: damit er das Leiden heile, das du hast, und dir Gesundheit wiedergebe; und alle die Deinigen wird er befehlen zum ewigen Leben. Deine Stadt soll gesegnet sein, und kein Feind soll wieder über sie Herr werden in Ewigkeit. Die Erweiterung im ersten Teile ist ebenso harmlos und ebenso erklärlich wie die oben zu 3. 14 ff. genannten. Der Schlusssatz mit der Verheißung, der ohnehin ohne jede Uebergangspartikel angehängt ist, ist als späterer Zusatz zu betrachten (s. o. S. 156 f.).

3. 28: Hier schaltet DA die Erzählung von dem Bilde Christi ein, das Ananias gemalt haben soll (s. o. S. 157).

3. 29. Judas-Thomas: seine Gebeine befanden sich seit 232 in Edeffa. Vielleicht war das der Grund, weshalb man ihn zum mittelbaren Apostel Edeffas machte. — 3. 30. Thabdäus: Der Name Abbai ist zweifellos historisch; Eusebius hat ihn seinen griechischen Lesern durch den bekannteren Namen Thaddäus näher zu bringen versucht. So erklärt es sich auch, daß man im syrischen Original nicht an eine Gleichsetzung mit dem Apostel denken konnte, sondern sich mit einem der 70 bzw. (DA) 72 Jünger begnügte, deren Namenlosigkeit die Unterbringung des Abbai in ihrem Kreise ermöglichte. — 3. 31: DA nennt den Tobias einen palästinensischen Juden; vermutlich soll durch diesen Zusatz erklärt werden, woher die Bekanntschaft des Palästinensers Abbai mit Tobias stammt. — 3. 31 f. DA: In der ganzen Stadt hörte man von ihm, und einer der Edlen Abgars, mit Namen Abbus, Abbus' Sohn, einer von den Besitzern in Abgars Rat (so Duval), kam und sprach mit Bezug auf Abbai: Siehe, ein Bote ist gekommen und wohnt hier, der, von dem Jesus dir sagen ließ: Ich sende einen meiner Jünger zu dir. Die Uebertragung der Mitteilung auf eine bestimmte Persönlichkeit entspricht ganz dem „horror vacui der Legende“. Auch die ungeschickte Wiederaufnahme des ersten „von ihm“ durch das spätere „mit Bezug auf Abbai“ scheint darauf hinzudeuten, daß hier eine Erweiterung des ursprünglichen Textes vorliegt. Die Anführung der Worte aus dem Briefe Jesu ist eine handgreifliche Dublette zu 3. 36–38. — 3. 33–34 fehlt in DA; es heißt dort sofort nach den Worten des Abbus: Und als Abgar diese Worte hörte und die

mächtigen Taten, die Abdai tat, und die wunderbaren Heilungen, die er bewirkte usw. Der Zusammenhang an dieser Stelle ist ohnehin auch schon bei Eusebius auffällig: Z. 31 f. ist dem Abgar die Anwesenheit des Apostels Jesu, entsprechend seiner Verheißung, mitgeteilt; daran müßte sich unmittelbar Z. 38 anschließen. Aber dazwischen ist eine zweite Motivierung eingeschoben: Thaddäus berichtet Wunderheilungen, und diese sind es, die Abgar selber auf die Vermutung bringen, daß dies der verheißene Bote Jesu sei. Es sind also zwei Motivierungen und ein zweifacher Hinweis auf den Brief Jesu. Vermutlich hat hier der ursprüngliche Text vor Eusebius eine Erweiterung (Z. 33—35) erfahren¹. DA enthält zwar den Zwischenatz von den Wundern des Abdai nicht, begründet aber dennoch das Verhalten Abgars außer mit jener bestimmten Nachricht durch Abdus noch mit der Kunde von diesen Wundern, und läßt ihn gleichfalls noch einmal denselben Schluß ziehen, den sein Vertrauter ihm vorgetragen hat. Auch hier liegt also die Doppelmotivierung und die Wiederholung des Versprechens Jesu vor. Dann aber wird das Auslassen jenes Satzes Z. 33—34 in DA kaum auf eine bessere Textrecension zurückgehn, sondern eine Erleichterung sein, da man Anstoß daran nahm, daß Abgar mit der Nachricht, die er erhält, schlechterdings nichts anfängt. — Z. 39: ἀνὴρ πρὸς δυνατοῦς. Wie der Zusammenhang jetzt lautet, kann man nur an einen „Mann von besonderer Macht“ denken. Ansprechend ist die Vermutung von Schwarz, daß zu übersetzen sei: „ein vornehmer Mann“: von dem Brief und Versprechen Jesu sei nur Abgar selber und Thaddäus unterrichtet; Abgar wolle seine Hoffnungen nicht verraten und begründe daher seine Einladung nur mit der Vornehmheit des Mannes, den er bei Hofe zu sehen wünscht. Dann muß natürlich auch Z. 42 f. damit du ihn heilest und in Kraft gestrichen werden. Diese Belastung mit Konjekturen ist Schwarz' Vermutungen doch nicht günstig. — Z. 40 DA fügt an: eine gute Hoffnung auf Genesung hat sich durch ihn für mich gefunden. Unter Auslassung von Z. 41—44 fährt DA dann sogleich fort (Z. 45): Tobias machte sich am folgenden Tage früh auf und nahm den Apostel Abdai mit und brachte ihn hinauf zu Abgar, da Abdai selber wußte, daß er durch Gottes Macht zu ihm gesandt sei. Eusebius' Text mit dem Gespräch zwischen Tobias und Thaddäus Z. 41—44 macht gerade in seiner Umständlichkeit und Breite einen vertrauenerweckenden Eindruck. Wie er aus dem Text von DA seine Erzählung sollte gewonnen haben, wäre schwer erklärlich. Dagegen lag es für DA nahe, jenes Gespräch, das im wesentlichen nur das Vorangegangene wiederholt, als überflüssig zu beseitigen und nur sein Sondergut in der Nähe unterzubringen: so wird aus Z. 42 f. damit du ihn heilest der Zusatz zu Abgars Worten Z. 40 entstanden sein, während Z. 43 f. da ich ja in Kraft zu ihm gesandt bin ungeschickt genug in die Erzählung Z. 46 eingestickt wird. — Z. 48. Eusebius bietet in Kraft δυνατός; Schwarz vermutet darin den Rest einer Glosse ἐν δυνατῷ θεῷ, wie auch DA hier von „Gottes Macht“ redet.

Den Satz Z. 45 f. will Schwarz a. a. O. S. 62 streichen, doch scheint die angebliche Störung des Zusammenhanges nicht so ernst, um ein solches Radikalmittel zu fordern. — S. 79, Z. 5 f.: Rufin und DA haben statt des Fragesatzes einen Aussagesatz. — Man beachte, wie hier und im folgenden immer wieder auf den Brief Jesu zurückgegriffen wird, z. B. Z. 14 f. 19 f. — Z. 8: DA: weil du von Anfang an geglaubt hast, als Gegensatz zu dem gegenwärtigen und zukünftigen Glauben Z. 9 f. — Z. 13: DA: aber weil das Reich den Römern gehört, wurde ich gehindert durch den Friedensvertrag, der von mir mit unserm Herrn, dem Kaiser Tiberius, geschlossen wurde wie von meinen Vorfahren. Die einfache Aussage bei Eusebius ist von der DA unge-

¹ So jetzt auch Schwarz, ZNW IV S. 61 f., der vor allem noch darauf hinweist, daß die sofort eintreffende Wundertätigkeit des Th. den Aufbau der Erzählung empfindlich stört. — Mit Schwarz ist vielleicht auch die Heranziehung der Verheißung Jesu in Z. 32—33 zu streichen.

schildt schon in der Einleitung gebracht: wegen der Römerherrschaft habe Abgar nicht nach Jerusalem reisen können, um Jesus zu sehen. Vielleicht wird der Satz eben deshalb hier etwas abgewandelt durch die Bezugnahme auf den Friedensvertrag, auf den auch der zweifelhafte Briefwechsel mit Liberius anspielt: in beidem wird man die Hand des Ueberarbeiters zu sehen haben, der sich hier auch dadurch verrät, daß er neben der einfachen Berufung auf die Römerherrschaft und die Furcht vor einer Grenzverletzung noch den Hinweis auf den Vertrag bringt und also wieder doppelt motiviert. — 3. 15. zum Vater: DA fügt an: und sitzt bei ihm in Herrlichkeit, bei dem er war von Ewigkeit: ein leicht begreiflicher formelhafter Zusatz, schwerlich aus dem ursprünglichen Text von Eusebius getilgt, wie Zahn (Horsch. I S. 376) will. — 3. 16: Deswegen, DA: Weil du so glaubst. — 3. 17 in seinem Namen, DA: im Namen dessen, an den du glaubst. — DA In dem Augenblick, wo er die Hand auf ihn legte. Hier könnte Euf. geglättet haben. — 3. 18 daß er hatte, DA daß er lange Zeit gehabt hatte. Den Hinweis auf die langwierige Krankheit Abgars hat DA ja in der Einleitung unterdrückt, wo Eusebius davon spricht. Die spätere Legende, bei Moses von Choren, weiß, daß Abgar sich sein Leiden etwa 7 Jahre zuvor im Perfektrriege zugezogen hat. Procop nennt als Krankheit bestimmt das Podagra (wohl infolge einer Verwechslung mit der Krankheit des Abbus); spätere wissen von schwarzem Ausfluß (wegen des Beinamens Ukkama = der Schwarze) oder von Ausfluß schlechthin (Matthias a. a. O. S. 4—11). — 3. 19 nach: gehört hatte fährt DA fort: was er tat und heilte, daß so auch Abdai selbst, ohne Arznei irgendwelcher Art, heilte im Namen Jesu. Der Zusammenhang scheint bei Euf., mit dem Gegensatz von Gerücht und Tatbeweis, besser als in DA. Auch die Worte im Namen Jesu wird man als — nahe liegenden — Zusatz betrachten dürfen. — 3. 21 nicht ihn allein fehlt in DA. — 3. 22 ihm zu Füßen niederfiel, DA: brachte ihm seine Füße nahe, jedenfalls mit Beziehung auf seine Krankheit; beides könnte auf ein und denselben Ausdruck im Original zurückgehen. — 3. 23 DA berichtet ausdrücklich, daß Abdai die Hand auf die Füße des Abbus legte, und fügt an: und er hatte das Podagra nicht wieder. — 3. 23—25 sind in diesem Zusammenhange, da die Auidenz sich im folgenden fortsetzt, schlechterdings unpassend und müssen beseitigt werden (so auch Schwarz a. a. O. S. 68). Das hat schon DA empfunden, die das „Predigen“ streicht, durch die Beibehaltung der Heilungen aber verrät, daß ihre Lesart auch hier nicht auf besserer Ueberlieferung, sondern auf Emendation beruht. — 3. 25 f. DA setzt weiß jedermann, daß du durch die Kraft Christi diese wunderbaren Taten tust, und siehe, wir wundern uns über deine Werke. Die Ersetzung des Gottesnamens durch den Christi und die Einfügung des Gegenstandes der Bewunderung dürfte auf Reflexion beruhen. — 3. 28 DA: von seiner herrlichen Kraft und von jenen Wundern, die er, wie wir hörten, getan hat, und die du gesehen hast mit deinen übrigen Gefährten. Das letzte wird Zusatz sein: gegenüber dem bloßen Wissen aus Hörensagen soll der Apostel ausdrücklich als Augenzeuge charakterisiert werden. Der Hinweis auf die Wunder dagegen ist im Zusammenhange gut verständlich und könnte ursprünglich sein. — 3. 30 Da ich usw.: *ἀναδή* so außer andern zwei der besten Handschriften. Dann muß *κηρύττων* emphatisch von der öffentlichen Missionspredigt verstanden werden (vgl. Mt. 10:11 Fl. 12:1), die Thaddäus sich vorzubehalten wünscht. Andere Codices, Rufinus und der Syrer bieten: *ἀναὶ δὲ* = da ich aber zur Predigt gesandt bin, so rufe usw. DA hat ich will nicht schweigen; denn deswegen bin ich hierher gesandt, um zu reden und einen jeden, der wie du zu glauben bereit ist, zu lehren. Die gewalttame Aenderung (vgl. oben S. 157f.) weist DA vermutlich auf die Seite der ersten Zeugen. Schwarz (a. a. O. S. 68 und in seiner Eusebiusausgabe) bevorzugt die zweite Lesart. Sie ist zweifellos die glattere, aber eben das macht sie etwas verdächtig. Da man bei

ihr außerdem eine Motivierung für die Weigerung des Thaddäus völlig vermisst und das betonte vor ihnen in Z. 31 dann seines Gegenseites entbehrt, so scheint mir der oben in der Uebersetzung wiedergegebene Wortlaut den Vorzug zu verdienen. — Z. 31 f. DA: damit ich in ihnen saßen kann das Wort des Lebens, durch die Predigt, die ich vor euch predigen will über das Kommen Jesu usw. Die Versetzung des Wortes „predigen“ unmittelbar vor die Angabe des Inhalts dieser Predigt ist wohl Absicht. — Z. 32–40: über das Kommen Jesu bis auffuhr zu seinem Vater ist nach Schwarz (a. a. O. S. 68 f. und in seiner Eusebiusausgabe) „vorseusebianischer Zusatz, der dann ebenfalls Zusätze erhalten hat“. Man wird ihm darin beistimmen können. — Z. 33 DA schiebt aus der Aufforderung Abgars ein: und über seine herrliche Kraft. — über seine Sendung usw.: der umständliche Ausdruck ist in DA geglättet = und über den, der ihn gesandt hat, wozu und wie er ihn sandte; zugleich wird damit auch Gott der Vater als Gegenstand der Predigt namhaft gemacht. Im einzelnen schiebt DA hier und im folgenden ausschmückende Beiworte ein. — Z. 34 DA: Geheimnisse seines Kommens, die usw., wohl Hindeutung auf das Mysterium seiner Geburt. — Z. 35 und in welcher Kraft er dies tat: von DA übergangen. — Z. 35 ff. seine neue Verkündigung usw.; DA: die Zuverlässigkeit seiner Verkündigung; wie und wozu er sich selbst erniedrigte und demütigte seine erhabene Gottheit durch den Leib, den er annahm. Bei Eusebius' Neigung zur Eleganz ist kaum zu vermuten, daß er diesen klareren Text so umständlich wiedergegeben hätte. Es wird also Uebersetzung der DA sein, zugleich dogmatische Korrektur: die Erniedrigung wird möglichst deutlich schon auf die Menschwerdung bezogen. Es verrät sich darin wie oben zu Z. 34 vielleicht ein Einfluß der Kämpfe des 4. Jhdts. — Z. 37: ablegte *ἀνάσσει*; die Lesart *ἀνάσσει* führt den Zusammenhang. — Z. 38 vgl. Eph. 214. — Z. 39 DA: und gab Leben den Toten durch seine eigene Ermordung: ein Ausdruck, an dem Eusebius, wenn er ihn vorfand, sicher keinen Anstoß zu nehmen brauchte; der also erst nach ihm in den Text gekommen ist, wohl unter dem Einfluß der beliebten Formeln der iredäisch-athanasianischen Relapitulationslehre. — Z. 39 auferweckte und allein usw. Die Uebersetzung des Textes ist an dieser Stelle ziemlich wirr. Der in der Uebersetzung bevorzugte Wortlaut findet sich, außer in Handschriften, in der syrischen Uebersetzung, bei Iustinus und ebenso in DA. Eine ganze Reihe anderer Handschriften lesen statt *ἀνέγειρεν καὶ*: *ἀνέγειρεν νεκρούς καταβὰς γὰρ μόνος συνέγειρεν πολλούς*, εἰς ὅπως ἀνέβη πρὸς τὸν πατέρα αὐτοῦ. Diese zweite Lesart ist entschieden nüchterner und mehr stilisirt. An sich wäre es zwar möglich, daß ein ursprüngliches *ἀνέγειρεν νεκρούς* in das näherliegende *ἀνέγειρεν* verschrieben und dann das folgende *συνέγειρεν* getilgt und der ganze Satz deswegen zusammengezogen wäre. Auf der andern Seite aber wird die durch die besten Zeugen vertretene Uebersetzung durch die Fortführung der seit Z. 32 innegehaltenen Satzkonstruktion (bloße Aneinanderreihung der Einzelheiten durch *καὶ*) empfohlen. Eine Veränderung mochte nahegelegt werden durch die Erwägung, daß das Hinabsteigen schon Z. 38 berichtet, daher hier nur durch das Participium aufzunehmen sei; aus Bedanterie mochte man außerdem zwischen diesem Hinabsteigen und dem „Hinaufgehen mit vielen“ die Erwähnung der Auferweckung vermissen, deshalb das *συνέγειρεν* einschoben und zum Ausgleich vorher *ἀνέγειρεν* lesen. Aber wie dem auch sei, jedenfalls verdient der oben wiedergegebene Wortlaut den Vorzug¹. — Zum Gedanken vgl. Eph. 4 8–10 und die apokryphen Legenden über die Höllenfahrt Christi wie Evangelium Nicodemi II (Descensus ad inferos). — Z. 40 DA fügt an: mit dem er war von Ewigkeit in einer erhabenen Gottheit. Der Zusatz ist ebenso zu beurteilen wie zu Z. 15.

¹ Schwarz hat ihn nun auch in den Text seiner Eusebiusausgabe aufgenommen.

3. 41 f. Der Befehl zur Einberufung der Bürgerschaft fehlt in DA, da hier der Apostel zunächst noch eine Ansprache an den Hof (die Erzählung von der Kreuzesauffindung) hält (Phillips S. 9–16). Erst nach derselben spricht (S. 17) Abgar selber den Wunsch aus, Abdai möge vor der ganzen Stadt predigen, und ordnet am nächsten Tag durch Abduß die Ausfendung eines Herolds zur Ankündigung jener Versammlung an; vgl. darüber oben S. 158. — 3. 44 vgl. Mt. 10^o f., worauf sich der Apostel in DA ausdrücklich beruft; Mt. 19^{er} und Parallelen. —

3. 46 im Jahre 340 der mit dem 1. Okt. 812 v. Chr. beginnenden seleucidischen Ära, also im Jahre 28/29 unserer Zeitrechnung, das bis auf Eusebius als das Todesjahr Jesu galt. Von Eusebius an setzt man gemeinhin, unter der Annahme der dreijährigen Wirksamkeit Jesu, seinen Tod in den Nisan des Jahres 32; dem entspricht die von der DA in der Einleitung gegebene Jahreszahl 348; dieselbe ist also nacheusebianisch. Doch läßt die armenische Uebersetzung vermuten, daß auch DA ursprünglich „340“ las. — Diese Jahresangabe hat Eusebius — wie schon die Vertetzung mit dem folgenden beweist und wie es vollends deutlich wird, wenn man sich überzeugt, daß seine Vorlage noch weiter lief — aus andern Zusammenhänge hiehergerückt. Er wird sie am Schlusse (oder am Anfange) der Handschrift gefunden haben.

Daß diese weiter reichte, ist oben dargelegt (s. S. 155). Sie wird vermutlich noch von der öffentlichen Predigt, der Einrichtung der edessenischen Gemeinde und dem Tode des Apostels, möglicherweise auch noch von seinem Nachfolger Aggai berichtet haben und mit der oben (S. 159) besprochenen Beglaubigung durch den königlichen Archivar abgeschlossen haben.

Neutestamentliches aus dem Koran.

(F. Flemming.)

Nach muslimischer Anschauung ist Christus ein Vorläufer Muhammeds, des letzten und größten Propheten, und so kann es uns nicht wunder nehmen, wenn wir in dem heiligen Buche der Muhammedaner, dem Koran, nicht wenig Stellen finden, die sich mit Christus und seinem Werke beschäftigen. Neben ihm treten nur noch Maria, Zacharias und Johannes der Täufer auf; die Apostel werden nur einmal kurz erwähnt, namhaft wird keiner von ihnen gemacht. Alles aber was Muhammed über diese neutestamentlichen Persönlichkeiten zu berichten weiß, ist aus sehr trüber Quelle geflossen, und die Worte, die er ihnen in den Mund legt, hat er meistens nach seinen eigenen Zwecken gemodelt. Immerhin wird es den Lesern der neutestamentlichen Apokryphen nicht uninteressant sein, zu erfahren, welche Gestalt die wohlbekannten Berichte schließlich im Koran angenommen haben.

Von der einschlägigen Literatur seien erwähnt außer den Angaben bei Ropes, Sprüche Jesu S. 12 f. A. 8: G. F. Herod, Christologie des Koran. Hamburg 1839. J. M. Arnold, Der Islam. Gütersloh 1878. F. Grimme, Mohammed (bes. Teil II). Münster 1892–95. Th. P. Hughes, Dictionary of the Islam. 2. Ed. London 1896. Dazu die Werke über Muhammeds Leben von Weil, Sprenger und Muir. Koranübersetzungen von Rüdert (Frankfurt 1868) und Palmer (Oxford 1880).

Maria¹.

Sure 3, 31 Als das Weib Imrans² sprach: Herr, ich habe dir gelobt, was in

¹ Weiteres über Maria findet sich in den Berichten über Jesus, besonders in der Ankündigung und in der Erzählung seiner Geburt.

² Nach dem Koran und muhammedanischer Tradition heißen die Eltern Marias Imran und Hanna.

meinem Mutterleibe ist, als dir geweiht, so nimm (es) an von mir; denn du bist ja der Hörende, der Wissende. Als sie es nun gebär, sprach sie: Herr, ich habe es geboren, ein Weibliches — Gott aber wußte wohl, was sie geboren hatte, und nicht gleicht Männliches dem Weiblichen — und ich habe es Maria genannt, und ich suche bei dir Zuflucht für sie und für ihre Nachkommenschaft vor Satan, dem gesteinigten. 32 Da nahm ihr Herr sie an mit schöner Annahme und ließ sie wachsen in schönem Wachstum; und Zacharias nahm sie zu sich. So oft nun Zacharias zu ihr eintrat in das Heiligtum, fand er bei ihr Speise. Da sprach er: O Maria, woher hast du dieses? Sie sprach: Das ist von Gott, Gott versorgt, wen er will, ohne Anrechnung.

Johannes der Täufer.

1.

Sure 3, 33 Dasselbst rief Zacharias seinen Herrn an und sprach: Herr, gib mir von dir aus eine gute Nachkommenschaft, du bist der Erhörer des Gebets. Da riefen die Engel ihm zu, während er stand, betend im Heiligtum: 34 Siehe, Gott verkündet dir den Johannes, als den Zeugen eines Wortes von Gott (Jesus), einen Herrn, einen Asketen und einen Propheten aus der Zahl der Guten. 35 Er sprach: Herr, wie soll mir ein Knabe werden, denn schon hat das Alter mich erreicht, und mein Weib ist unfruchtbar? Er sprach: Also tut Gott, was er will. 36 Er sprach: Herr, gib mir ein Zeichen! Er sprach: Dein Zeichen sei, daß du nicht redest mit den Menschen drei Tage lang als nur durch Zeichen, und gedenke viel deines Herrn und preise (ihn) abends und morgens.

2.

Sure 19, 1 Geschichte von der Erbarmung deines Herrn gegen seinen Knecht Zacharias, 2 da er seinen Herrn anrief mit heimlichem Rufe. 3 Er sprach: Mein Herr, sieh, mein Gebein ist schwach geworden, und mein Haupt glänzt im Silberhaar, 4 doch im Gebet zu dir, Herr, war ich nie unglücklich. 5 Allein ich fürchte die Sippe nach mir, und mein Weib ist unfruchtbar; so gib mir denn von dir aus einen Stellvertreter, 6 der sei mein Erbe und Erbe im Stamme Jakobs, und mach ihn, Herr, (dir) wohlgefallig. 7 O Zacharias, wir verkünden dir einen Knaben, des Name Johannes sein soll. 8 Nicht schufen wir zuvor ihm einen Namensvetter. 9 Er sprach: Herr, wie soll mir ein Knabe werden, da mein Weib unfruchtbar und ich zu hohen Jahren schon gekommen bin und altersschwach? 10 Er sprach: Also spricht dein Herr: das ist für mich ein Leichtes, ich habe dich zuvor geschaffen, da du nichts warst. 11 Sprach er: Mein Herr, gib mir ein Zeichen! Er sprach: Dein Zeichen sei, daß du nicht redest mit den Menschen drei volle Nächte (Tage) durch. 12 Da ging er zu seinem Volke aus dem Heiligtum und bedeutete ihnen: Preiset Gott morgens und abends. 13 O Johannes, nimm das Buch mit Kraft! und wir haben ihm als Knaben Weisheit gegeben 14 und Güte von uns aus und Reinheit, und er war gottesfürchtig und liebevoll gegen seine Eltern und war kein widerspenstiger Gewaltmensch. 15 Friede über ihm am Tage, da er geboren ward, am Tage, da er stirbt, und am Tage, da er auferweckt werden wird zum Leben.

3.

Sure 21, 89 Und Zacharias als er rief zu seinem Herrn: Herr, laß mich nicht einzig bleiben, du bist der Beste der Erben. 90 Und wir erhörten ihn und gaben ihm Johannes und wir machten sein Weib ihm recht; sie waren schnell zum Guten und beteten zu uns in Liebe und Furcht und waren uns unterwürfig.

4.

Sure 6, 89 Und Zacharias und Johannes, Jesus und Elias, alle gehören zu den Guten.

Jesus.

a) Ankündigung seiner Geburt.

1.

Sure 3, 37 Und als die Engel sagten: O Maria, Gott hat dich erwählt und

dich rein gemacht und hat dich erwählt über die Frauen der Welt. 38 O Maria, sei gehorjam deinem Herrn und bete an und neige dich mit den sich Neigenden. 39 Das ist eine von den Kunden des Verborgenen, was wir dir (Muḥammed) eröffnen, denn du warst nicht bei ihnen, als sie ihre (Eos-)Pfeile warfen, wer von ihnen Maria annehmen sollte, und du warst nicht bei ihnen, als sie (darum) stritten. 40 Als die Engel sagten: Gott schickt dir die frohe Botschaft eines Wortes von sich, sein Name (soll sein) der Messias, Jesus, Sohn Marias, geehrt in dieser Welt und in der andern und von den (Gott) Nahestehenden. 41 Er wird reden zu den Menschen in der Wiege und im reifen Alter, und gehört zu den Guten. 42 Sie sprach: Herr, wie soll ein Sohn mir werden, hat mich doch nie ein Mann berührt? Er sprach: So schafft Gott, was er will: wenn er ein Ding beschlossen hat, sagt er nur zu ihm: Sei! so ist es. 43 Und er wird ihn die Schrift und die Weisheit lehren, Gesetz und Evangelium, als Abgesandten an die Kinder Israels.

2.

Sure 19, 16 Gedenke auch im Buche Marias, als sie wegging von ihrer familie nach einem Ort im Osten, 17 und sie nahm einen Schleier, (sich) vor ihnen (zu verbergen). Da sandten wir zu ihr unsern Geist, und er erschien ihr als ein wohlgestalteter Mann. 18 Sie sprach: Ich nehme meine Zuflucht vor dir zum Erbarmer, wenn du gottesfürchtig bist. 19 Er sprach: Ich bin nur ein Bote deines Herrn, um dir einen reinen Knaben zu schenken. 20 Sie sprach: Wie soll mir ein Sohn werden, da mich kein Mann berührt hat, und ich nie Sünderin war? 21 Er sprach: Also spricht dein Herr: Das ist für mich ein Leichtes, und wir wollen ihn zum Zeichen machen für die Menschen und zur Barmherzigkeit von uns aus, das ist beschloß'ne Sache.

b) Geburt Jesu.

1.

Sure 19, 22 Und sie empfing ihn und entwich mit ihm an einen fernen Ort. 23 Da überkamen sie die Wehen am Stamme der Palme. Sie rief: O wär' ich doch zuvor gestorben und wär' vergessen und verschollen! 24 Da rief es zu ihr von unten her: Sei nicht traurig, der Herr hat zu deinen Füßen ein Bäcklein geschaffen, 25 und schüttle nach dir zu den Stamm der Palme, so wird er frische Datteln auf dich fallen lassen. 26 Ich trink und fasse frischen Mut, und wenn du einen von den Menschen siehst, 27 so sprich: Ich habe dem Erbarmer ein Fasten gelobt, darum rede ich heut' mit niemand. 28 Sie brachte ihn nun zu ihrem Volke, ihn tragend, da sagten sie: O Maria, du kommst mit einer wunderbaren Sache! 29 O Schwester Marons, dein Vater war ja doch kein Bösewicht, und deine Mutter keine Sünderin. 30 Sie deutete auf ihn, da sagten sie: Wie sollen wir mit einem reden, der ein Knabe in der Wiege ist? 31 Da sprach er: Ich bin Gottes Knecht, er hat mir das Buch gegeben und zum Propheten mich gemacht. 32 Er hat mich zu einem Gesegneten gemacht, wo ich auch sei, und hat mir aufgetragen Gebet und Almosen, so lange ich lebe, 33 und Ehrfurcht gegen meine Mutter und hat mich nicht gemacht zu einem elenden Gewaltmenschen. 34 Friede über mir am Tag, da ich geboren wurde, am Tage, da ich sterbe, und am Tage, da ich werde auferweckt werden zum Leben. 35 Dieser ist Jesus, Marias Sohn, nach dem Wort der Wahrheit, an dem sie zweifeln. 36 Nicht kommt es Gott bei, sich einen Sohn zu nehmen, Preis ihm! Wenn er ein Ding beschlossen hat, sagt er nur zu ihm: Sei! so ist es.

2.

Sure 23, 52 Und wir machten den Sohn Marias und seine Mutter zu einem Zeichen und gaben ihnen Unterkunft auf einem Hügel, der Sicherheit und eine Quelle bot.

c) Wundertaten Jesu.

1.

Sure 3, 43 (Jesus spricht:) Ich bringe euch ein Zeichen von eurem Herrn, daß

ich aus Ton (etwas) schaffe wie die Gestalt eines Vogels, dann blase ich es an, so wird es ein Vogel nach Gottes Willen¹. Und ich werde heilen die Blinden und Ausfähigen, und ich werde zum Leben auferwecken die Toten nach Gottes Willen, und ich werde euch sagen, was ihr essen sollt und was ihr aufbewahren sollt in euren Häusern. Fürwahr hierin wird ein Zeichen für euch sein, wenn ihr Gläubige seid.

2.

Sure 5, 109 Als Gott sprach: O Jesu, Sohn Marias, gedenke meiner Wohltat an dir und an deiner Mutter, als ich dich stärkte mit dem Geist der Heiligkeit, so daß du zu den Menschen in der Wiege sprachst und als Erwachsender. 110 Und wie ich dich lehrte die Schrift, die Weisheit, das Gesetz und das Evangelium, und wie du schufst aus Ton (ein Ding) wie die Gestalt eines Vogels nach meinem Willen¹, und es anbliesest, so daß es ein Vogel ward nach meinem Willen, und wie du heiltest die Blinden und Ausfähigen nach meinem Willen, und hervorgehen ließest die Toten nach meinem Willen, und wie ich die Söhne Israels von dir abwehrte, als du zu ihnen kamst mit deutlichen Zeugnissen, und die Leugner unter ihnen sagten: Das ist nichts als offenes Blendwerk. 111 Und wie ich den Jüngern eröffnete: Glaubet an mich und an meinen Abgesandten. Sie sprachen: Wir glauben, sei Zeuge, daß wir Gottergebene sind. 112 Wie da die Jünger sprachen: O Jesus, Sohn Marias, vermag dein Herr einen Tisch² für uns herabzulassen vom Himmel? Er sagte: Fürchtet Gott, wenn ihr Gläubige seid! 113 Sie sprachen: Wir wünschen davon zu essen, auf daß unsere Herzen Ruhe haben, und wir wissen, daß du uns die Wahrheit gesagt hast, und daß wir des Zeugen sind. 114 Da sprach Jesus, der Sohn Marias: O Gott, unser Herr, laß uns herab einen Tisch vom Himmel, daß er uns ein Fest sei, für den ersten von uns und für den letzten von uns, und ein Zeichen von dir, und versorge uns, du bist ja der Beste der Versorger. 115 Sprach Gott: Ich will ihn niedersenden zu euch; wer aber dann von euch noch leugnet, den werde ich strafen mit einer Strafe, mit der ich sonst keinen strafe aus den Welten.

d) Wirksamkeit Jesu, seine Sendung und sein Zeugnis.

1.

Sure 57, 26 Wir sandten Noah und Abraham und gründeten unter ihrer Nachkommenschaft Prophetentum und Schrift. Und einige von ihnen waren recht geleitet, viele aber waren Uebelthäter. 27 Dann ließen wir auf ihren Spuren unsere Abgesandten folgen, wir ließen folgen Jesus, den Sohn der Maria, und gaben ihm das Evangelium und legten in die Herzen derer, die ihm anhängen, Güte und Milde — und Mönchtum, das sie aufbrachten, wir schrieben ihnen nur vor, Gottes Wohlgefallen zu suchen, doch sie beobachteten es nicht mit rechter Sorgfalt. Wir gaben denen von ihnen, die glaubten, ihren Lohn, doch viele von ihnen waren Uebelthäter.

2.

Sure 5, 50 Und wir ließen ihren (der Propheten) Spuren Jesum, Marias Sohn, folgen, bestätigend was er vor sich hatte vom Gesetz; und wir brachten ihm das Evangelium, darin ist Leitung und Licht, bestätigend, was er vor sich hatte vom Gesetz, und Leitung und Ermahnung für die Gottesfürchtigen. 51 Und das Volk des Evangeliums mag Entscheidung treffen nach dem, was Gott darin offenbart hat, die aber nicht entscheiden nach dem, was Gott offenbart hat, das sind die Uebelthäter.

3.

Sure 2, 81 Dem Moses gaben wir die Schrift und ließen nach ihm folgen die Gesandten und gaben Jesu, dem Sohne Marias, die Beweise (seiner Sendung) und stärkten ihn mit dem Geiste der Heiligkeit. Habt ihr nicht, so oft ein Abgesandter mit

¹ [Vgl. Kindheitsgeschichte des Herrn von Thomas c. 2.]

² Geht auf das Abendmahl, vielleicht auch auf die Speisung der 5000.

dem, was eure Seele nicht begehrte, zu euch kam, stolz getan? die einen beschuldigt ihr der Lüge, die andern tötet ihr.

4.

Sure 2, 254 Diesen Gesandten haben wir Vorzüge verliehen, dem einen mehr als dem andern — zu ihnen gehört der, mit dem Gott redete, und einige von ihnen hat er zu Würden erhoben — und wir haben Jesu, dem Sohne der Maria, die Beweise gegeben und ihn gestärkt mit dem Geiste der Heiligkeit. Und wenn Gott gewollt hätte, so würden die, welche nach ihnen kamen, nicht (dagegen) gestritten haben, nachdem die Beweise zu ihnen gekommen waren. Aber sie widersprachen, und einige von ihnen waren gläubig und andere ungläubig; wenn aber Gott gewollt hätte, so hätten sie nicht (dagegen) gestritten; indessen Gott tut, was er will.

5.

Sure 61, 6 Und wie Jesus, der Sohn Marias, sprach: Kinder Israels, ich bin der Abgesandte Gottes an euch, bestätigend was vom heiligen Gesetze mir vorliegt und verkündend einen Abgesandten, der nach mir kommen wird, mit Namen Achmed. Als er (Achmed d. i. Muhammed) aber mit den Beweisen zu ihnen kam, sprachen sie: Das ist offenes Blendwerk.

6.

Sure 3, 44 (Jesus spricht:) Daß ich bestätige, was vom Gesetze mir vorliegt, und um euch manches zu erlauben, das euch verboten war. Ich kam zu euch mit einem Zeichen von eurem Herrn; so fürchtet Gott und gehorcht mir. Siehe, Gott ist mein Herr und euer Herr, ihm dienet, das ist der gerade Weg. 45 Als aber Jesus bei ihnen die Verleugnung gewahr ward, sprach er: Wer sind meine Helfer zu Gott? Die Apostel sprachen: Wir sind Gottes Helfer, wir glauben an Gott, bezeuge uns, daß wir Gottergebene sind.

7.

Sure 61, 14 Ihr, die ihr glaubt, seid Helfer Gottes, so wie Jesus, Marias Sohn, zu den Aposteln sagte: Wer ist mein Helfer zu Gott? (und) die Apostel sprachen: Wir sind die Helfer Gottes. Da glaubte ein Teil der Kinder Israels, und der andere Teil blieb ungläubig. Wir aber stärkten diejenigen, welche glaubten, gegen ihre Feinde; so gingen sie als Sieger aus.

8.

Sure 43, 63 Als Jesus mit den Beweisen kam, sprach er: Ich komme zu euch mit Weisheit, um euch manches zu erklären, worüber ihr uneinig seid; so fürchtet denn Gott und gehorcht mir. 64 Fürwahr, Gott ist mein Herr und euer Herr, darum dienet ihm, das ist der grade Weg.

9.

Sure 5, 76 Die sind ungläubig, welche sagen: Gott ist der Messias, Marias Sohn. Aber der Messias sprach: Ihr Kinder Israels, dienet Gott, meinem Herrn und eurem Herrn! Siehe wer Gott einen Genossen gibt, dem hat Gott das Paradies versagt, seine Wohnung ist das Feuer, und die Ungerechten werden keine Helfer finden. 77 Die sind ungläubig, welche sprechen: Gott ist der Dritte von dreien. Es gibt keinen Gott außer Einen Gott, und wenn sie nicht absteigen von dem, was sie sprechen, so wird schmerzhaftige Strafe die Ungläubigen unter ihnen treffen. 78 Werden sie sich nicht bekehren zu Gott und ihn um Vergebung bitten? Denn Gott ist versöhnlich und gnädig. 79 Der Messias, Marias Sohn, ist nichts als ein Gesandter, dem schon vorangingen Gesandte, und seine Mutter ist eine wahrhaftige; sie aßen beide Speise. Sieh, wie wir ihnen die Zeichen erklären, dann steh, wie sie sich abwenden.

10.

Sure 4, 169 Der Messias, Jesus, Marias Sohn, ist nur ein Gesandter Gottes und sein (Gottes) Wort, das er in Maria hineinsenkte, und ein Geist von ihm. Glaubet

an Gott und an seine Gesandten und sagt nicht: Drei (sind's). Laßt ab davon. Gott ist nur Ein Gott, ihm sei Preis! (fern sei), daß er einen Sohn haben sollte.

11.

Sure 5, 116 Als Gott sprach: Jesus, Sohn Marias, hast du den Menschen gesagt: Nehmt mich und meine Mutter zu zwei Göttern neben Gott? Er sprach: Mir kommt nicht bei, zu sagen, wozu ich kein Recht habe. Wenn ich's gesagt hätte, so wüßtest du's. Du weißt, was in meiner Seele ist, aber ich weiß nicht, was in deiner Seele ist, du bist ja der Kenner der Geheimnisse. 117 Nichts sagte ich ihnen, außer was du mir befohlen hast: Dienet Gott, meinem Herrn und eurem Herrn. Und ich war Zeuge über sie, solange ich unter ihnen weilte, als du mich aber hinwegnahmst, warst du der Wächter über sie, denn du bist Zeuge von jedem Ding. 118 Wenn du sie straffst, so sind sie deine Knechte, und wenn du ihnen verzeihst, so bist du der Mächtige und Weise.

e) Jesu Tod.

1.

Sure 4, 156 (Die Juden sprachen:) Getötet haben wir den Messias, Jesum, den Sohn Marias, den Gesandten Gottes — und sie haben ihn doch nicht getötet und gekreuzigt, sondern ein Scheinbild schwebte ihnen vor. Und fürwahr, die welche über ihn streiten, sind im Zweifel über ihn, sie haben keine Kenntnis von ihm, sondern sie folgen der Meinung. Sie haben ihn aber in Wahrheit nicht getötet, sondern Gott hat ihn zu sich erhoben, denn Gott ist stark und weise. 157 Und keinen von den Schriftbesitzern gibts, der an ihn nicht glaubte vor seinem Tode, am Tage der Auferstehung aber wird er gegen sie ein Zeuge sein.

2.

Sure 3, 47 Und sie (die Juden) planten und Gott plante, aber Gott ist der beste Planemacher. 48 Als Gott sprach: O Jesus, sieh, ich will dich hinwegnehmen und will dich zu mir erhöhen und will dich rein machen von denen, die verleugnen, und will die, welche dir folgen, über die sehen, welche verleugnen, bis zum Tage der Auferstehung. Dann ist eure Rückkehr zu mir, da werde ich entscheiden zwischen euch in dem, worin ihr uneinig seid. 49 Die verleugneten, die will ich strafen mit harter Strafe in dieser und in jener Welt, und keinen Helfer werden sie haben. 50 Die aber glaubten und das Gute taten, den wird er ihren Lohn gewähren, denn Gott liebt nicht die Ungerechten.

Apostel¹.

Sure 36, 12 Halte ihnen im Gleichnis vor die Leute jener Stadt, als die Gesandten zu ihnen kamen, 13 als wir zwei zu ihnen sandten, und sie die beiden für Lügner erklärten, und wir verstärkten sie durch einen dritten, und sie sprachen: fürwahr,

¹ Die Erzählung hat auf den ersten Blick gar nichts Christliches an sich, möglicherweise liegt ihr aber eine Apostelsage zu Grunde, aus der sie dann ziemlich willkürlich zurechtgestutzt ist. Nach syr.-christlicher Tradition ist Antiochia folgendermaßen befehrt worden: Petrus und Johannes erhielten den Auftrag, dort das Evangelium zu predigen, sie haben aber keinen Erfolg, sondern werden verspottet. Da trifft sie Paulus und rät ihnen zu einer List. Er gibt sich als Heiden aus und fordert von den Aposteln ein Wunderzeichen. Jene heilen einen Blinden, Paulus auch: da erweckt Petrus einen Toten, und Paulus erklärt sich für überwunden und berebet dann die Uebrigen leicht, sich taufen zu lassen. Diese Erzählung ist aus den Homilien des Jakob v. Serug, und sie wird v. Pub. Grimme (Mohammed Teil II S. 97. Münster 1895) mit unserer Geschichte in Zusammenhang gebracht. Nach Baidāwī heißen die drei in der Sure auftretenden Gesandten Johannes, Jonas und Petrus.

wir sind zu euch gesandt. 14 Sie sprachen: Ihr seid nur Sterbliche wie wir, auch hat der Allerbarmere gar nichts herabgesandt, ihr seid nichts als Lügner. 15 Sie sprachen: Unser Herr weiß, wir sind Gesandte an euch; 16 uns liegt nur ob das Ausrichten der klaren Botschaft. 17 Jene sprachen: Wir erblicken ein schlimmes Vorzeichen in euch, wenn ihr nicht aufhört, werden wir euch steinigen, und fürwahr, von uns aus soll euch schmerzhaftes Strafe treffen. 18 Sie sprachen: Euer Zeichen ist an euch, ja, wenn ihr euch mahnen ließe! ihr aber seid ausschweifende Leute. 19 Da kam vom äußersten Ende der Stadt ein Mann her im Lauf, der sprach: Ihr Leute, folgt den Gottgesandten! 20. Folgt ihnen, die nicht Lohn fordern, sie sind wohlgeleitet. 21 Was ist mir? sollte ich dem nicht dienen, der mich erschaffen hat, und zu dem ihr zurückkehren müßt? 22 Sollte ich neben ihm Götter annehmen? Wenn der Allerbarmere mir schaden wollte, so würde ihre Fürsprache mir gar nichts nützen, noch würden sie mich retten können. 23 Fürwahr, dann wäre ich in offenbarem Irrtum. 24 Ich glaube an euren Herrn, o hört mich! 25 Da ward zu ihm gesagt: Geh ein ins Paradies! Er sprach: O, daß mein Volk doch wüßte, 26 wie mir mein Herr verziehen und mich den Hochgeehrten zugesellt hat. 27 Wir sandten darnach seinem Volke kein Heer vom Himmel und wünschten auch keines herabzusenden. 28 Es war nur Ein Schrei und sie waren erlосhen.

B. B r i e f e.

Zur Einleitung.

(E. Hennecke.)

(1.) Ueber den Unterschied der nachapostolischen von der apostolischen Briefliteratur äußerte sich Kleuker, Ueber die Apokryphen des N. T.s (1798), S. 419 f.: „Um solche Briefe schreiben zu können, als die Apostel zum Teil hinterlassen hatten, dazu hatte man weder die innere Stütze jenes *πνευμα* oder erleuchtenden und belebenden Geistes, noch die äußern Antriebe. Man stand nicht in demselben psychologischen und moralischen Verhältnisse zu jener großen Sache.“ — Empfehlungsbrieife (mit eigentümlicher Umdeutung) 2. Kor. 3:1–2. — Reisen, brieflicher und literarischer Austausch bei Harnack, Die Mission S. 288 ff. — Derselbe, *SBW* 1902 I, S. 507–545: Der Brief des Ptolemäus an die Flora, eine religiöse Kritik am Pentateuch im 2. Jhdt.

(2.) Zahn's Versuch der Begründung für eine momentane Entstehung der kirchlichen Sammlung der Paulusbrieife zwischen 70–120 (G.R. I 797. 829 ff.) scheitert schon an der Tatsache, daß bei den ältesten erreichbaren Zeugen eine verschiedene Anordnung der einzelnen Briefe (vgl. Zahn, Grundriß der Gesch. des neutest. Kanons S. 49 mit dem Muratorianum) zu erkennen ist; vgl. auch G.R. II 997 ff.: Die Gegner und Verteidiger der Kanonicität des Philemonbriefs im 4. Jht.

Die beiden (von Knopff) mitgeteilten antiken Briefe hat auch v. Wilamowitz in seinem Griech. Lesebuch (Text II 898; Erltrgn. II 263) abgedruckt.

Vielleicht hat Kol. 4:16 dem Marcion Anlaß gegeben, den ohne Adresse umlaufenden Brief des Paulus „an die Epheser“ zum Laodicenerbrief zu machen. (Hillicher, Einl. 109). Gregor I. hat den erhaltenen Laod.brief abgewiesen, Erasmus (+ 1536) über ihn ein Urteil abgegeben, das volle Empfindung des Unterschiedes von der paulinischen Redeweise und Geistesstiefe verrät (Runze, Glaubensregel usw. S. 305 f. 537; 517 A. 2). Die humanistische Fiktion eines Briefwechsels zwischen Paulus und den Ephesern auf Grund von A.G. 20:18. 26 von Joachim Camerarius (Lips. 1551) f. bei Fabricius III 685 ff.

Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca abgedruckt bei Fabricius (II) p. 880 ff. Vgl. Greppo, Notes historiques, biographiques, archéologiques et littéraires concernant les premiers siècles chrétiens, Lyon 1841 (Nr. 3). Zahn G.R. II 612–621. Harnack I 763–765 (sonstige Zit.) 866. Peter (f. Apokr. S. 80 A. 1) S. 175. Bardehewer 1467–471. — Die jüngeren Pilatusschriften (Briefwechsel mit Herodes usw.) in den meisten Ausgaben der apokr. Schriften und deren Uebersetzungen abgedruckt. Vgl. Harnack I 23 f. Ehrhard S. 144 A. 4; über den Sentulusbrief speziell die von Schürer, *ThLZ* 1901, Sp. 144 angegebenen Aufsätze;

v. Dobschütz, Christusbilder, *ZN N. F.* III (1899), S. 308** ff.; vgl. *ZwTh* 1899, S. 458: „daß wir es hier mit einem der abendländischen Erbauungsliteratur des 13. Jahrhunderts angehörenden, später erst vom Humanismus aufgenommenen und umgeprägten Stücke zu tun haben, dessen große Beliebtheit in humanistischen wie monchischen Kreisen aus der erstaunlich großen Zahl von Abschriften hervorgeht, die uns aus dem 15.–16. Jahrhundert erhalten sind. Die weite Verbreitung bezeugt aber auch eine ganze Anzahl von Uebersetzungen in verschiedenen abendländischen Sprachen“. — Ueber den (bei Jerusalem) vom Himmel gefallenen Brief Christi vgl. Fabricius p. 307 ff. Röhrich, *ZN* XI, 1890, S. 496 ff. 619. Zahn, *Stimmen aus dem Leben der alten Kirche* (1899), S. 168. 352. Ehrhard S. 119 A. 9. Vassiliev, *Anecdota Graeco-Byzantina* I (1898), p. XII ff. 23–28. 28–32 (Epistola de die dominica); der fränkische Kaiser Aldebert zur Zeit des Bonifatius (Hauck, *RG. Deutschlands* I 506 ff.) rühmte sich im Besitze eines solchen (Monum. Moguntina ed. Ph. Jaffé 1866, p. 142 f.). — Augustin de consensu evangelist. I 9 f.: Man behauptete, Schriften von Christus zu haben, in denen seine Wunderfertigkeit beschrieben war, die aber tatsächlich unchristlichen, ja polizeiwidrigen Inhalt hatten; so Schriften des Petrus und Paulus in Briefform unter seinem und der Apostel Namen, die wert seien, von Leseschülern verlacht zu werden. Aug. erklärt die Erfindung daraus, daß man jene beiden Apostel mit Christus häufig gemalt sah und in Rom ihren gemeinsamen Lobestag feierte [s. Hennecke, *Antiqu. Bibl.* S. 82 f. 241 f.]. „Kein Wunder, daß sich die Fälscher von den Malern täuschen ließen!“ Falsche Schreiben des Ignatius und der Maria bei Fabricius (II) 883 ff. Funk, *PA* II 214 ff.; vgl. Movers-Kaulen im *Kath. Kirchenlexikon* 2. Aufl. I (1882), Sp. 1082.

(Vgl. Batiffol, *Art. Épitres apocryphes*, in Vigouroux' *Dictionnaire de la Bible* II, 1899, col. 1898–1901.)

X.

Clement an die Korinther.

(H. Knopf.)

a) Clement und das Alte Testament.

Die Beziehungen unseres Briefes auf das A. T. nehmen, schon äußerlich betrachtet, einen so breiten Raum wie in keiner andern altchristlichen Schrift ein. Der Verfasser des Briefes zeigt eine große Vertrautheit mit dem Inhalt und der Sprache des griechischen A. T., der Septuaginta, in all ihren Teilen. Besonders treten in den direkten Citaten neben dem Gebrauch von Psalmen und Jesaja die Anführungen aus Ijob und dem Spruchbuche hervor. Sehr bemerkenswert ist weiter bei 1. Clem. die ausgiebige Heranziehung alttestamentlicher Beispiele. Namentlich im ersten Teile des Briefes treffen wir auf lange Reihen sorgfältig gewählter und geordneter Beispiele (vgl. c. 4; 9–11; 16–18). Die Vertrautheit des Verfassers mit dem alttestamentlichen Stoffe zeigt sich auch noch darin, daß er bei seinen Erzählungen und Beispielen öfters Züge bringt, die über den Erzählungsstoff des hl. Buches hinausgehen, mithin apokrypher Art sind (vgl. z. B. 7, 6; 11, 2 und die Anmerkungen zu diesen Stellen): die mancherlei Ausschmückungen, die spätere jüdische, besonders hellenistische Erbauungstendenz am Erzählungsstoff des A. T. vorgenommen hat, sind dem Verfasser unseres Briefes nicht fremd geblieben. Ein weiterer Beweis für die Vertrautheit des 1. Clem. mit der Septuaginta liegt darin, daß abgesehen von den ausdrücklichen Citaten und von den Beispielen sein ganzer Stil von Anklängen und Erinnerungen an alttestamentliche Stellen und den Sprachgebrauch

der griechischen Bibel durchzogen ist. — Fast auf jeder Seite des Briefes tritt uns also eine ausgiebige Benutzung des *N. T.* entgegen. Die Methode, nach der 1. Clem. das *h. l. Buch* verwendet, ist die schlichte, moralistisch-pänetetische. Die Citate und die Beispiele werden nicht allegorisch um- und ausgebeutet, sondern sie wirken in ihrem einfachen Wortlaute. Daß aber auch die höhere pneumatistische Auslegung des *N. T.*, wie sie z. B. in klassischer Form im Barnabasbriefe vorliegt, dem Verfasser nicht ganz fremd ist, beweist 12, 7 (vgl. die Anmerkung dazu).

Die große Vertrautheit unseres Verfassers mit der Septuaginta legt noch eine Frage nahe: muß man nicht annehmen, daß der Schreiber des Briefes ein geborener Jude, ein Hellenist, gewesen sei? (So neuestens wieder: Nestle, *ZNW* I 178 ff.; Stahl, *Patristische Untersuchungen*, 1901, S. 90 f.) Zur Lösung dieser Frage kann man nicht einzelne Stellen des Briefes heranziehen. Nirgends im Briefe findet sich eine Einzelaussage oder Anschauung, aus der die jüdische Abstammung des Verfassers zu folgern wäre. Wenn in 4, 8 steht „unser Vater Jakob“ oder in 31, 2 „unser Vater Abraham“ (vgl. auch 60, 4 und 62, 2), so geht daraus noch keineswegs hervor, daß der Schreiber des Briefes ein geborener Jude gewesen sein müßte: Die frommen gottgefälligen Erzväter sind auch von andern altchristlichen Schriftstellern, die sicher Heidenchristen waren, im geistlichen Sinne als „Väter“ der Christen bezeichnet worden. Die Kernfrage ist einzig diese: ist es möglich, daß ein geborener Heide je eine solche Vertrautheit mit dem *N. T.* erlangen konnte, wie wir sie bei 1. Clem. sehen? Und diese Frage kann man bejahend beantworten. Der Mann, der den Brief geschrieben hat, war wohl durch Jahrzehnte ein Glied der Christengemeinde, gehörte mit zu denen, die „von Jugend an bis zum Greisenalter ohne Fehl unter uns wandelten“ (63, 3). Die alten Christen haben sich eifrig mit dem heiligen Buche abgegeben, dessen Besitz in ihren Augen „einer der einleuchtendsten und empfehlendsten Vorzüge der neuen Religion“ gewesen ist, sie haben es, wenn es ihnen zugänglich war, privat vorgenommen, es wurde in den Gemeindeversammlungen verlesen; seine Ausdrücke und Wendungen sind sicher auch in die gewöhnliche alltägliche Sprache der Christen eingedrungen. Hinsichtlich der Benutzung des *N. T.* für die religiöse und moralische Erbauung hat sich sehr bald eine Tradition in der Auswahl der Citate und Beispiele gebildet. Einem Manne, der 30–40 Jahre der Gemeinde angehört, sich in ihr als Prediger ausgezeichnet hatte, können wir die genaue Bekanntschaft, die unser Brief mit dem *N. T.* zeigt, wohl zutrauen, auch wenn er nicht von Kindheit auf die Septuaginta gekannt hatte. (Ueber 1. Clem. und das *N. T.* vgl. *Wrede*, *Untersuchungen zum 1. Clemensbriefe* 1891, S. 58–111.)

b) Clemens und das Neue Testament.

Neben das Gotteswort des *N. T.* tritt als zweite, gleichgestellte Autorität noch nicht ein geschriebenes *N. T.*, sondern der „Herr“, d. h. Christus. Aussprüche Jesu werden an zwei Stellen des Briefes angeführt (vgl. 13, 2 und 46, 8). Sie sind ebenso heilig wie die Gottesworte des *N. T.*

Doch wenn auch der Kanon des *N. T.* als Sammlung noch nicht existierte, so waren immerhin die einzelnen neutestamentlichen Schriften zum größten Teile bereits vorhanden und dem Verfasser unseres Briefes bekannt. Nicht sicher ist, ob 1. Clem. bereits unsere Synoptiker gelesen habe. Hat er sie, wie wahrscheinlich ist, gekannt, so ist der Gebrauch, den er 13, 2 und 46, 8 von ihnen macht, ein sehr freier. Aus einzelnen Anklängen an das Johannesevangelium läßt sich nicht beweisen, daß dieses dem Verfasser vorgelegen habe. Sicher waren aber dem Autor die Paulusbriefe vertraut. 47, 1 citirt er ausdrücklich 1. Kor., und Kenntnis des Römerbriefes läßt sich aus verschiedenen Stellen des Schreibens nachweisen. Kenntnis anderer Paulusbriefe muß man freilich mehr voraussetzen, als daß man sie beweisen kann, und sehr zweifelhafter Art sind die Anspielungen auf gewisse Stellen von Kol., Eph. und den Pastoralbriefen. Sehr wahrscheinlich ist es, daß unser Verfasser 1. Petr. gekannt habe. Daß an einer Stelle des Schreibens (in c. 36) Hebr. wörtlich, wenn schon schweigend citirt wird, daß aber auch an andern Stellen

(vgl. besonders die cc. 10–12) Entlehnungen und Nachahmungen des Hebr. vorliegen, hat bereits das kirchliche Altertum erkannt (vgl. Euseb. RÖ. III 88, 1). Bekanntheit des Verf. mit den übrigen Schriften des N. T. (AG., Jak., Jud., 2. Petr., 1.–3. Joh., Offenb.) läßt sich nicht nachweisen.

c) Anmerkungen.

Abkürzungen: A = cod. Alex. (ApoKr. S. 84); C = cod. Constantinopol. (ApoKr. S. 84); L der Lateiner (ApoKr. S. 84 A. 2); S der Syrer (ApoKr. S. 84 A. 1).

Lit.: Die Ausgaben der Patres apostolici; H. Knopf, Der erste Clemensbrief, untersucht und herausgegeben, II N. F. V 1, Leipzig 1899.

Der Typus der Aufschrift ist der nämliche wie in den Paulusbriefen und im 1. Petr. — Die Christen bezeichnen sich selber als Weisaffen, weil sie sich in den Städten, die sie bewohnen, und überhaupt in der Welt, nicht als eigentliche Bürger fühlen, sondern als Fremde, die nur zeitweilig und vorübergehend auf Erden weilen, deren eigentliches Bürgerrecht und deren wahre Heimat aber im Himmel ist, vgl. neben unserer Stelle 1. Petr. 1 1, 17, 2 11, Hebr. 11 13, 2. Clem. 5, 5, Hermae sim. I 1, Brief an Diognet 5, 5.

11: Die Fährlichkeiten und Drangsale sind die Leiden, die der römischen Gemeinde aus der domitianischen Christenverfolgung erwuchsen. — ἀδελφοί hinter παριστάμενος, das nur von A geboten wird, hat wegzufallen. — geschäbigt worden ist; so mit LS, die in ihren Vorlagen πλασθέναι lasen. A und C haben πλασθημένην. Die Lesart von LS ist die schwerere, die andere ist des Harmonismus verdächtig, vgl. Röm. 2 11, Jak. 2 1, Offb. 13 6, 16 6.

3: Gleich hier am Eingange des Briefes möge ein kurzes Wort über die Gemeindevorfassung, die der Brief voraussetzt, stehen (vgl. darüber die trefflichen Ausführungen von Wrede, Untersuchungen zum Ersten Clemensbriefe, 1891, S. 7 ff., daselbst auch S. 8 Anm. 2 die einschlägige Literatur). Die Entscheidung über die Frage hängt an wenigen, nicht immer deutlichen Stellen des Briefes.

1. Clem. kennt ohne Zweifel bereits ein Amt in der Gemeinde, das sind die Episkopen (Bischöfe), die 42, 4 ff., vgl. auch 44, 1 erwähnt werden. Ueber die Art ihrer Bestellung erfahren wir in 44, 8, daß sie auf Vorschlag erprobter Männer von der ganzen Gemeinde gewählt werden, über ihre Befugnisse, daß sie die Opfer des Bischofsamtes darzubringen haben (44, 4), d. h. daß sie (wie auch aus dem Zusammenhange, in dem c. 44 erscheint, zu schließen ist) gewisse kultische Funktionen, in erster Linie die Abendmahlsfeier, vorzunehmen haben. Daneben müssen sie auch noch andere Befugnisse gehabt haben (Verwaltung der Geldangelegenheiten, ein Aufsichtsrecht über die Gemeindeglieder, die Armenpflege), aber darüber hören wir im Briefe nichts. Neben den Episkopen stehen die Diakonen (42, 4 f.), sie sind die Gehilfen der Episkopen. Die Episkopen (und vielleicht auch die Diakonen mit eingeschlossen) bezeichnet 1. Clem. mit einem andern Namen als Presbyter (Älteste). Das geht klar aus der Art hervor, wie in 42, 4 f.; 44, 1 und 3–5; 47, 6, bald von den Episkopen und ihrem Amte, bald von den Presbytern und ihrer Einsetzung und Befugnis gesprochen wird. Nun hat aber weiter 1. Clem. noch einen andern Gebrauch des Wortes „Presbyter“, wonach Presbyter nicht Amtsbezeichnung ist, sondern wonach es eine viel weitere Klasse in der Gemeinde umfaßt, die Älteren in der Gemeinde (und damit die Bewährten, die Angesehenen, die Träger der Ueberlieferung) gegenüber den Jüngeren, den νέοι. Dieser weitere Gebrauch des Namens Presbyter liegt klar in c. 1, 8 und 21, 6 (vgl. auch 3, 8) vor, wo unter den Ältesten einfach die Ältere Schichte der Gemeindeglieder gegenüber der jüngeren zu verstehen ist. So hat der Name Presbyter in 1. Clem. eine doppelte Bedeutung, er ist einmal Amtsbezeichnung (= Episkopen und vielleicht auch Diakonen), er ist sodann aber auch einfach Bezeichnung der älteren Leute in der Gemeinde überhaupt. — An der Spitze der Gemeinde stehen aber nicht nur die gewählten Episkopen (und Diakonen), die „Presbyter“ im engeren Sinne, sondern auch noch andere Leute, die Eigenschaften

besten und Tätigkeiten ausüben, durch die man sich Ansehen und Führerstellung in der Gemeinde erwirbt. Dabei haben wir sicher in erster Linie an die Propheten und Lehrer der Gemeinde zu denken, daneben auch vielleicht noch an berufsmäßige Asketen und andere angesehene Leute (vgl. die Art, wie z. B. 48, 5 f. das Ansehen solcher Leute vorausgesetzt wird). Alle diese Männer sind durch den besonderen Besitz des Geistes ausgezeichnet und dadurch über die Menge der Gemeindeglieder hinausgehoben. Sie bilden mit den Amtsträgern zusammen eine formlose Gruppe, die „Führenden“, vgl. 1, 8 und 21, 6. Dieser selben Gruppe unter gleichem Namen begegnen wir auch im Hebräerbrief 13, 7. 17. 24. Naturgemäß setzt sich das Kollegium der Führenden aus Angehörigen der älteren Gemeindeglieder, aus den Presbytern im weiteren Sinne zusammen. — So ergibt sich also für 1. Clem. folgende Gliederung in der Gemeinde: Es stehen einander einmal gegenüber die beiden Schichten der Älteren und der Jüngeren in der Gemeinde. Aus der Zahl der Älteren bildet sich, zum Teil durch Wahl, zum Teil durch Hervortreten des Einzelnen infolge von charismatischer Begabung eine Gruppe von „Führenden“, die *ηγούμενοι* (oder *προηγούμενοι*). Die Gewählten in dieser Gruppe sind die Amtsträger, die Episkopen (und Diaconen), denen im spezifischen Sinne der Name „Presbyter“, „Älteste“ eignet.

2 1: an dem, was euch Christus für eure Pilgerreise darbot, so mit CSL (*τοὺς ἐποδούς τοῦ Χριστοῦ*) gegen A (*τοὺς ἐποδούς τοῦ θεοῦ*). An der Ursprünglichkeit unserer Lesart kann angesichts der überwiegenden Bezeugung nicht gezweifelt werden. Lightfoot ist (in der Anmerkung z. St.) für *τοῦ θεοῦ* eingetreten, aber er kannte L noch nicht. Er faßt *ἐποδίων* ebenso wie Harnack PA z. St. als *viaticum dei*, als das, was Gott den Christen an Lebensgütern für ihre Pilgerreise mitgibt. Beide Ausgaben interpolieren hinter *ἀποκούμενοι*. Bei der Lesart *τοῦ Χριστοῦ* muß man *ἐποδία* in übertragener Bedeutung fassen: geistliche Zehrmittel, religiöse Güter. Zu interpolieren ist (mit Hilgenfeld N. T. e. c. und Funk pa erst hinter *προσέχοντες*, wie schon der Parallelismus der Participialbestimmungen verlangt (vor *τοὺς ἐποδούς* 2 Paare von Participien, nachher noch ein Paar). So fällt auch die Schwierigkeit weg, die sich sonst bei der Beziehung des *Ἀκυσίου* *τοὺς λόγους αὐτοῦ* einstellt. Bei der gewählten Lesart und Interpunktion ist die Stelle und ihr Zusammenhang so zu erklären: demütig waret ihr, ohne euch zu überheben, ihr ordnetet euch lieber unter, als daß ihr andern befahlt, gabt lieber von eurem irdischen Gute, als daß ihr nach seiner Vergrößerung strebtet. Denn es lag euch ja nichts an äußerem Besitze: Christus gab euch ein Zehrgeld anderer Art: an dem ließt ihr euch genügen und nehmt es in acht. Seine Worte nehmt ihr zu Herzen usw. So gefaßt, gibt die Stelle eine feine Pointe: mit *τοὺς ἐποδούς τοῦ Χριστοῦ* wird die Betrachtung vom Irdisch-materiellen weg auf das höhere Gebiet des geistigen und religiösen Lebens gelenkt, und es wird gezeigt, worin einst der die Korinther beglückende Reichtum bestand. *ἐποδίων* in übertragener Bedeutung (geistliches Zehrmittel) kommt öfters vor, vgl. Knopf S. 90 f., überhaupt S. 85–93. — 4: Die Bezeichnung Bruderschaft für die Christenheit findet sich auch 1. Petr. 2, 17, 59, Polyk. an die Phil. 10 und öfter. — mit barmherziger Gesinnung und Gewissenhaftigkeit; dies ist die von ALS bezeugte Lesart: *μετ' ἀλέους καὶ συνειδήσεως*, wogegen C mit seinem *δέους* statt *ἀλέους* nicht aufkommen kann. Wir müssen *ἀλέους* fassen als „barmherzige, freundliche Gesinnung gegen den Nächsten“ (vgl. auch Zahn, *Bibl.* vom 8. Nov. 1876), und der Hinweis darauf war bei dem Zwiste der Korinther nicht unangebracht. *συνειδήσεως* kann man wiedergeben durch „gutes Gewissen“ (so bereits die altlateinische Uebersetzung). Aber wir müßten dann eigentlich *ἀγαθῆς* bei *συνειδήσεως* erwarten, und deswegen und im Hinblick auf den Gebrauch des Wortes in 34, 7 ist es besser, *συνειδήσεως* als „Gewissenhaftigkeit“ zu erklären (Lightfoot z. St.). — 8 Schluß: vgl. Spr. 7 s. —

3 1: *ἡ ἰλὴ*; *πλῆθος* ist LXX = Uebersetzung des hebräischen *עָם* (2. Sam. 22, 30, Ps. 118 s) und bedeutet eigentlich „freier, weiter Raum“, entgegengesetzt ist *ἐλπίς*, *στενωπρία*. — 3 1 Das Citat ist sehr frei nach LXX gegeben

(5. Mos. 32 18—19). — 4 Wir lesen mit AS $\pi\acute{o}\rho\omega\ \delta\pi\alpha\sigma\iota\nu$; CL haben, mehr mit LXX, $\delta\pi\acute{o}\sigma\tau\eta$ (oder L vielleicht $\delta\pi\acute{o}\sigma\tau\eta\kappa\epsilon\nu$).

41 Gott ein Opfer mit AS ($\tau\phi\ \delta\alpha\phi$; CL lesen mit LXX $\tau\phi\ \kappa\alpha\tau\phi$). — 3 und sein Antlitz ward finster; im Texte steht hier und im folgenden Verse $\sigma\upsilon\nu\acute{\epsilon}\pi\sigma\alpha\sigma\alpha\nu\ \tau\acute{o}\ \pi\rho\acute{o}\sigma\omega\pi\omicron\nu$, ein Bild, wofür wir im Deutschen keine entsprechende Form der Wiedergabe haben. Im folgenden: Nicht wahr, wenn du in rechter Weise usw. haben die LXX den dunklen Grundtext offenbar nicht verstanden und falsch überseht. Sie scheinen das Vergehen Rains darin gesehen zu haben, daß er zwar das Opfer in richtiger Form darbrachte, aber den bessern Teil der Opfergabe für sich behielt und Gott den schlechteren gab. Im hebr. Urtext ist gar kein besonderer Grund dafür angegeben, warum Gott Rains Opfer verschmähte. — 10 Richter; so mit A ($\kappa\rho\tau\eta\nu$), während CSL mit LXX $\delta\rho\chi\omicron\nu\tau\alpha$ lesen. Gleich dahinter lesen CS (auch mit LXX) $\kappa\alpha\iota$, während AL η haben. Die Abweichung des Clementarstes von LXX ist wohl aus Einfluß der anklingenden Stelle 2. Mos. 12 14 zu erklären. — 11 In der Stelle 4. Mos. 12 14 f., auf die hier angespielt wird, ist nur erzählt, daß Mirjam aus dem Lager ausgeschlossen wurde. — 12 Moses wird an verschiedenen Stellen des N. T. „Diener Gottes“ genannt, vgl. 2. Mos. 4 10, 14 31; 4. Mos. 12 7 f., Jos. 8 31. 33. Clem. gebraucht auch c. 43, 1; 51, 8 und 5; 53, 5 dieselbe Bezeichnung.

51 der jüngsten Vergangenheit... unseres Geschlechts; über die Bedeutung dieser Ausdrücke für die chronologische Fixierung des Briefes, vgl. Apokr. S. 87. — 4 Ablegen der Zeugenchaft ist hier und 5, 7 vom Blutmartyrium zu verstehen. Im Griechischen heißt es beidemal $\mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\eta\sigma\alpha\varsigma$. Wir haben hier die älteste Stelle der Tradition, die vom Martyrium der beiden großen Apostel spricht, und die die beiden Apostel mit der römischen Gemeinde in Verbindung bringt. Von den Fährlichkeiten, die Petrus überstand, wissen wir sonst nichts, über die Gefahren, die Paulus überwand, vgl. 2. Kor. 11 23—27, 32 f., dann die verschiedenen Stellen der AG, die von Verfolgung und Flucht, Gefangennehmung, Züchtigung und Steinigung (14 19) des Apostels berichten. — 5 zeigte; gemeint ist: er zeigte, lehrte durch sein Vorbild, durch die Art, wie er Eifersucht und Anfeindung ertrug, den Weg zum Kampfspreise der Geduld. Dieser Gedanke ist im Texte etwas kurz ausgedrückt. Die Differenz der griechischen Textzeugen an der Stelle ($\delta\epsilon\delta\epsilon\iota\kappa\epsilon\nu$ oder $\delta\pi\acute{\alpha}\delta\epsilon\iota\kappa\epsilon\nu$) macht für den Sinn und für die deutsche Wiedergabe nichts aus, L hat ostendit, S scheint $\delta\pi\acute{\alpha}\delta\epsilon\iota\kappa\epsilon\nu$ gelesen zu haben. — 6 wir interpretieren hinter $\epsilon\lambda\alpha\beta\epsilon\nu$ und lesen $\delta\iota\kappa\alpha\sigma\tau\acute{o}\nu\eta\nu$ (5, 7) mit AL, CS hingegen lesen $\delta\iota\kappa\alpha\sigma\tau\acute{o}\nu\eta\varsigma$ und ziehen auf diese Weise das Wort noch zum Vorhergehenden, indem sie es mit $\kappa\lambda\acute{o}\varsigma$ zusammennehmen. — 7 bis zum äußersten Westen ist er vorgebrungen; eine berühmte und wichtige Stelle, die bei Entscheidung der Frage nach der zweiten Gefangenschaft Pauli sehr schwer ins Gewicht fällt. Unter dem „äußersten Westen“ kann der Römer kaum etwas anderes als Spanien verstanden haben. Und daß Paulus nach Spanien gekommen sei, sagt auch ein altes anonymes Kanonsverzeichnis des 2. Jhrh., das sogenannte Muratorianische Fragment (3. 35 ff.: Lukas schreibe in der Apostelgeschichte dem Theophilus nur das auf, wovon er Augenzeuge gewesen sei; deswegen fehlten auch das Martyrium des Petrus und die Reise des Paulus, der von der Stadt nach Spanien reiste; vgl. Apokr. S. 347). Dies sind die beiden einzigen Stellen der Tradition, die direkt von einer Reise des Paulus nach Spanien berichten (vgl. über die Frage nach der zweiten Gefangenschaft Pauli: Harnack II 238 ff., Zahn, Einleitung I 437 ff., Jülicher, Einleitung 30 f.; dazu noch Apokr. S. 365 f.). Unter den $\text{R a c h t h a b e r n}$ ($\eta\gamma\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\iota$) sind wohl die römischen Beamten zu verstehen, vor

denen Paulus öfters zu erscheinen hatte. Einige Worte weiter sehen LS zu κόρου: τοῦτου hinzu, wohl mit Unrecht. Dieselben beiden Zeugen lesen auch statt ἀπορῶδη (AC): ἀπὸρῶδη (er ward emporgehoben), vgl. AG 1 s.

6 1 vielfache Schmach und Qual, so nach der Lesart von L, der hier das Richtige erhalten zu haben scheint: πολλὰς αἰκίας καὶ βασάνους; ACS haben πολλὰς αἰκίας καὶ βασάνους, was, wenn richtig, natürlich mit ὑπόδειγμα ἐγένοντο zu verbinden wäre. — 2 als Danaiden und Dirken; eine sehr schwierige Stelle, an der aber, bei der Einstimmigkeit der vier Textzeugen, nicht coniectur werden kann. Wir müssen annehmen (vgl. Harnack, Lightfoot, Funk 3. St.), daß jene Märtyrerinnen der neronischen Verfolgung die Qualen der Danaiden und der Dirke zu erleiden hatten. Dabei können wir uns die Aussage, jene Frauen hätten als Dirken gelitten, leicht erklären: Dirke ward von den Brüdern Amphion und Zethos, die für ihre Mutter Antiope Rache nahmen, mit den Haaren an einen Stier gebunden („farnesscher Stier“) und von dem rasenden Tiere zu Tode geschleift. So mag man in der neronischen Verfolgung auch Christinnen in der Arena hingerichtet haben. Wie aber jene Frauen die Qualen der Danausstöchter erlitten haben sollen, die in der Unterwelt mit Sieben Wasser ins durchlöcherzte Faß trugen, können wir uns nicht vorstellen und müssen also diesen Ausdruck unerklärt lassen. — Daß derlei theatrale Hinrichtungen, nach Erzählungen der Mythologie ausgedacht, vorkamen, wissen wir noch aus andern Quellstellen, vgl. Friedländer: Sittengeschichte Roms B. II 6. Aufl. S. 408 f. Gerade Nero liebte solche scenischen Darstellungen, mit Hinrichtungen verknüpft, sehr (vgl. c. 12 in Suetons Nero), und ausdrücklich sagt Tacitus (Annalen 15, 44), man hätte mit den Christen, die hingerichtet wurden, Spottschäufspiele (ludibria) angestellt, und erwähnt einige dieser ludibria, wie auch Sulpicius Severus chron. II, 29 von der Verfolgung unter Nero berichtet, man hätte für die Christen neue Todesarten ausgedacht. — 4 Bei den großen Städten, die durch Eifersucht und Streit zerstört wurden, hat der Verf. sicher in erster Linie an Jerusalem gedacht; Jerusalems Zerstörung durch Titus (August 70) war für ihn ein zeitgenössisches Ereignis.

7 1 Schranken; σκάμμα ist der Platz, den man ringsum durch einen aufgeworfenen Graben (das bedeutet σκάμμα eigentlich) umgrenzt und als Arena herichtet. — 4 seinem Vater; so mit LS (τῷ πατρὶ αὐτοῦ), während A τῷ πατρὶ καὶ πατρὶ αὐτοῦ, C τῷ πατρὶ αὐτοῦ τῷ πατρὶ hat. — die Gnade der Buße haben AC (μεταβολὰς χάριν), während LS einfach μετένοον übersetzen. — 6 Die Erzählung über Noah in 1. Mos. 7 weiß nichts davon, daß Noah als Bußprediger unter seinen Zeitgenossen aufgetreten sei. Aber die spätere religiöse Ueberlieferung des Judentums kennt diesen Zug wohl, vgl. Genoch bei Synellus, Chron. p. 47 (Dindorf), Josephus, Antiquitäten I, 3, 1; Hennecke, Altchristliche Malerei und altkirchliche Litt. S. 207 A. 7. Von der Predigt Noahs wird in unserm Briefe nochmals 9, 5 gesprochen. Das Citat (Hes. 33 u. LXX) ist ziemlich frei gegeben. — 8 2 milden Urteilspruch; im Texte steht γνῶμην ἀγαθὴν, was auch heißen kann: ein gutes Mahnwort. — 3 Die Anführung stammt wohl aus einem apokryphen, uns nicht mehr erhaltenen heiligen Buche, vgl. die Anmerkungen der Erklärer 3. St. (auch Zahn, Forschungen VI 311 A.: aus einem apokryphen Ezechiel). — Sprich; dies setzt die Accentuierung εἰπὼν voraus; L übersetzt so, hingegen hat C εἰπὼν (ich sprach), A ist unbestimmt, S hat εἰπὼν. — 4 und reiniget euch; so mit A, während CSL mit LXX das καὶ weglassen. — und laßt uns miteinander rechten; LS lassen das καὶ am Anfange dieses Satzes weg. Die Uebersetzung „rechten“ setzt als Text διαλεγχθῶμεν voraus, was von L bezeugt wird, A hat (δι)αλεχθῶμεν, woraus dann διαλεγχθῶμεν (CS), „wir wollen uns unterreden“, wurde. — 5 die er usw., nach der Lesart ἣν ἐσθίριζεν, die sich freilich nur auf L stützt (die anderen lassen ἣν aus). βουλόμενος wird auf diese Weise absolutes Participle, wie solche sich auch 11, 1; 13, 1; 35, 2 (τοὺς ὑποκρίπτοντας zu lesen ist); 59, 3 finden, vgl. R n o p f S. 48. —

9 3 Enoch (vgl. 1 Mos. 5 u.) ist eine sehr beliebte heilige Figur in der re-

ligiösen Ueberlieferung des Judentums und des frühen Christentums. Eine der bedeutendsten spätjüdischen Apokalypsen trägt seinen Namen. Ueber Noahs Predigt vgl. die Anmerkung zu 7, 6.

10 1 Abraham wird nirgends im N. T. ausdrücklich „Freund Gottes“ genannt. Doch scheint ihm dieser Titel schon in vorchristlicher Zeit von den Juden gegeben zu sein, vgl. Buch der Jubiläen, 19, 9: er (Abraham) ward als gläubig erfunden und wurde als Freund Gottes auf die himmlischen Tafeln geschrieben. Stellen im N. T., an die diese Bezeichnung anknüpft, sind Jes. 41 1, 2. Ehr. 20 1 (vgl. Hennecke, Altkristl. Malerei 212 A. 6; Harnack, Die Mission S. 302). — 7 zu dem Berge, den . . . nach der Lesart πρὸς τὸ ὄρος δ . . . ; A hat πρὸς, C εἰς, S ἐπὶ, L (in) ist zweifelhaft. τὸ ὄρος δ . . . hat L (montem quem), während ACS, wohl unter Einfluß von LXX 1. Mos. 22 2, ἐν τῶν ὄρων ὧν . . . haben.

11 2 Das Beispiel von Lots Weib, das der Verfasser hier bringt, ist wiederum über den alttestamentlichen Erzählungsstoff hinaus erweitert. Daß Lots Weib an Gottes Urteil zweifelte, kann man aus der Erzählung der Genes. herauslesen, daß sie aber mit ihrem Gatten uneins war, steht nicht da. Wohl aber paßt dieser Zug zu der paränetischen Verwertung des Beispiels im Zusammenhang des ganzen Briefes: die korinthische Gemeinde war streitsüchtig und uneins. Clem. wird indes die Erweiterung kaum selbst vorgenommen haben. Das widerspricht seiner sonst zu belegenden Art.

12 Die Rahab erscheint auch an andern Stellen der christlichen Paränese als Musterbeispiel (Hebr. 11 31, Jak. 2 26) und ist Mt. 1 1 sogar in den Stammbaum Jesu eingefügt worden. Clem. gibt die Erzählung (Jos. 2), auch im Dialoge, recht frei wieder. — 1 DiePURE Rahab, so mit A (Ῥάαβ ἡ πόρνη) und Clem. Alex., der anscheinend in seinem Clemensstegte ebenso laß. Hingegen haben CSL Ῥάαβ ἡ ἐπαιγομένη πόρνη. Der Einschub ist offenbar aus dem Bedenken entstanden, die gefeierte Person, die, wie erwähnt, öfters in der altchristlichen Literatur rühmend genannt wird, direkt als πόρνη zu bezeichnen vgl. Hebr. 11 31, wo der Codex * ebenfalls ἡ ἐπαιγομένη πόρνη hat. — 6 dein Haus, so mit CL σῆμα σου; A hat τοῦτοσος σου, S übersetzt, als hätte er τὸ τάφος τοῦ σῆματος σου gelesen. — 7 Und sie gaben ihr dazu noch ein Zeichen; so werden mit Lightfoot und Funk die Worte: καὶ προσέδαντο αὐτῇ δοῦναι σημεῖον zu fassen sein, gegen Harnack, der die Uebersetzung vertritt: und sie trugen ihr außerdem noch auf, sie solle ein Zeichen geben. — Die Deutung des roten Seils auf das Blut Christi ist ein Beispiel höherer, pneumatischer Auslegung, an der der Brief sonst arm ist. Spätere Schriftsteller folgen dem 1. Clem. in der Ausdeutung dieses Zuges. —

13 2 Die Herrnworte, die hier angeführt werden, finden sich nirgends in unsern Evangelien wörtlich genau, doch lassen sich verschiedene Parallelen aus Mt. und Lk. anführen, vgl. Mt. 7 1 f., Lk. 6 26. 28, auch Mt. 5 7, 6 14, Lk. 6 31. Der Verfasser hat entweder sein Citat aus einem verlorenen apokryphen Evangelium geschöpft oder er kombiniert nach dem Gedächtnisse verschiedene Sprüche aus den Synoptikern.

14 2 gegeneinander; mit CSL; A hat ἀλλήλοις, wobei unsicher ist, ob man es reflexiv übersetzen darf, man könnte auch übersetzen: gegen sie, d. h. gegen die vorermähnten Führer des Streites. Aber die Mahnung, gegen diese milde zu sein, ist hier ganz unangebracht, Clemens mahnt die Gemeinde, milde und verständlich gegeneinander zu sein und nicht hartnäckig zu streiten. — 5 ich suchte usw., unsere Lesart ist die von AC gebotene: ἐξεζήτησα τὸν τόπον αὐτοῦ καὶ οὐχ εἶδον; LS haben nach LXX ἐξεζήτησα αὐτὸν καὶ οὐχ εἶρέθη ὁ τόπος αὐτοῦ (ich suchte ihn und nicht ward seine Stätte gefunden). — 11 Ich lomen sich auf; die Uebersetzung ist bereits Erklärung. Im Texte steht ἐγκατάλειμμα, was wörtlich „Ueberbleibsel“ bedeutet. — 15 5 Das bedeutende Homöoteleuton τὰ χαλὰ καὶ τὰ δόλια hat arge Verwirrung bei ACL (und Clem. Alex.) angerichtet; sie alle lassen die Worte τὰ λαλοῦντα . . . bis τὰ δόλια aus und bessern dann mannigfach an dem verstümmelten Texte herum.

Nur S hat hier den richtigen Text erhalten. — unsere Lippen sind in unferer Gewalt; τὰ χεῖλη ἡμῶν παρ' ἡμῶν ἐστὶν mit A und Clem. Alex., CS haben παρ' ἡμῶν, L ist unsicher.

16 1 Daß Christus „das Szepter der göttlichen Majestät“ genannt wird, ist eine etwas auffällige und ungewöhnliche Metapher; Hebr. 1^s ist keine genaue Parallele. Gemeint ist, daß Gott durch Christus seine Herrschaft ausübe, eine bekannte Aussage. — 3 ff. Das bekannte Jesajakapitel, eine Charfreitagslektion, wird in der altchristlichen Literatur sehr oft, ganz oder teilweise oder nur in Anspielungen citirt und auf den leidenden Messias gedeutet. Clemens citirt natürlich nach LXX, die vom Grundlegte oft recht bedeutend abweicht. — 3 sein Antlitz war abgewandt, d. h. er verbirgt und verhüllt es, weil er sich schämt, und weil er verachtet ist. So scheint die LXX den Sinn des Satzes aufzufassen. — 6 Sünden ... Missetaten, so mit AL (ἀμαρτίας ... ἀνομιᾶς), CS haben umgekehrt ἀνομιᾶς ... ἀμαρτίας. — 7 In der Erniedrigung; AC, während LS: in seiner Erniedrigung übersetzen. Der Gedanke des Satzes soll sagen: dadurch daß er sich erniedrigte, ist sein hartes Los geändert, aufgehoben worden, vgl. Phil. 2^s f. — 15 Ich aber; mit AS (ἐγὼ δέ), während CL das δέ auslassen. — 16 Murneln und Kopfschütteln sind Zeichen des Spottes, vgl. auch Mt. 27²⁹.

17 1 die in Ziegen- und Schafsfelle Bekleideten sind die Propheten, zum Ausdruck vgl. Hebr. 11³⁷ und dann LXX 1. Rön. 19^{13. 19}, 2. Rön. 2^{s. 13. 14}, LXX übersetzt das hebr. חֲזִקִים an diesen Stellen mit μετῴκη. — 2 Freund Gottes; vgl. das zu 10, 1 Bemerkte. — 3 Im Citate lesen wir mit CS Clem. Alex. δὲ hinter ἐγὼ und mit AC Clem. Alex. καὶ vor ἀμαρπτος. — 5 in Seinem Hause, d. h. in Gottes Hause, da Clemens in LXX las: . . . ὁ οὐρανὸς μου Μωϋσῆς ἐν ὄλῳ τῷ οἴκῳ μου πιστός ἐστιν (4. Mos. 12⁷). — als ihm aus dem Dornstrauche die Weisung gegeben ward: ἐκ τῆς βάτου mit L und Clem. Alex.; S hat ἐπὶ τῆς βάτου, C ἐπὶ τοῦ τῆς βάτου, A ist unsicher (ἐπὶ wird Harmonismus sein, vgl. Ef. 20¹⁷, Mc. 12²⁶). — 6 Das Citat stammt aus unbekannter Quelle.

18 1 Von ihm sprach Gott; nach der Lesart ἐφ' ὃ καὶ. (Clem. Alex. und L); ACS haben πρὸς ὃν καὶ, „zu ihm“. — mit ewigem Erbarmen; so mit ACL (ἐλέει); hingegen haben Clem. Alex. und S αἰαίφ, „mit ewigem Mitle“. — 12 mit einem königlichen Geiste; durch diese Uebersetzung kommt man der Bedeutung, die πνεῦμα ἡγεμονικόν hier nach der LXX hat, am nächsten, namentlich wenn man den Grundtext mit beachtet, der an der Stelle (Ps. 51¹⁴) מִן־נֶפֶשׁ־לִּי hat. Spätere christliche Auslegung hat ἡγεμονικόν in tiefer philosophischem Sinne gefaßt: der führende Geist, der Geist, der das Urprinzip von Sein und Leben ist, der heilige Geist. Vielleicht hat schon Clem. den Ausdruck so verstanden. — 15 Mund . . . Lippen; mit A, während LS umgekehrte Stellung haben: „Lippen . . . Mund“, und so auch LXX (τὰ χεῖλη, τὸ στόμα); C fehlt an der Stelle. —

19 1 Das . . . bescheidene Wesen; es ist nicht ganz sicher, ob τὸ ὑποδεδῶς so zu übersetzen ist. Die andere Möglichkeit ist die, τὸ ὑποδεδῶς als (freiwillig getragene) Armut und Dürftigkeit zu fassen. — so großer und so heiliger Männer nach der Lesart τῶν τοσοῦτων καὶ τοιούτων AL; CS haben τῶν τοιούτων καὶ τοσοῦτων. — denen Zeugnis gegeben ward; nach der Lesart μεμαρτυρημένων CL; AS schieben davor noch ein οὕτως ein. — 2 Wörtlich heißt es: da wir also so vieler und herrlicher Taten teilhaftig geworden sind; unsere Glosse ist zugleich Erklärung des Ausdrucks. — c. 20 steht einzig da in der uns erhaltenen ältesten christlichen Literatur. Einen so begeisterten Preis der Schöpfung und ihrer Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit finden wir sonst nirgends. Von den höchsten und erhabensten Naturerscheinungen, den freisenden Himmeln, der Sonne, dem Monde und den Chören der Sterne steigt die Betrachtung hinunter bis zum Kleinen und Kleinsten, den Quellen und den Tierlein, und findet überall Frieden, Harmonie nach Gottes Willen. Die alte Christenheit war sonst nicht geneigt, der Natur liebevolle Aufmerk-

samkeit zu schenken, sie hatte die Auffassung, daß die Welt schlecht sei, dem Teufel und den Dämonen, dem Tode und der Vergänglichkeit verfallen, eine Anschauung, die wir auch bei Paulus finden (vgl. z. B. Röm. 8^{10—12}) — entgegengesetzte Züge f. bei H e n n e c k e, Altchristliche Malerei und altkirchl. Lit. S. 253 f., 289 — und die von einem Teil der ausgehenden Antike geteilt wird: die Platoniker betonten stark die Vergänglichkeit und Nichtigkeit der Materie und der Welt. Dagegen vertraten andere Richtungen der antiken Philosophie die Anschauung, daß die Welt gut und vernünftig und wohlgeordnet sei (Ansicht der Stoiker von der göttlichen *κοσμοποιία*). An solche Anschauungen der zeitgenössischen Popularphilosophie knüpft Clem. hier an. Daneben wirkt auch noch das Vorbild der Psalmen, die ja öfters Naturschilderungen bringen und den starken, allgewaltigen Schöpfergott preisen. Aber die unmittelbare Anknüpfung für Clem. war doch die Popularphilosophie, vgl. W e r n l e, Die Anfänge unserer Religion 1901, S. 309 f. — 5 Ich halte fest an der von der Textüberlieferung einmütig bezeugten Lesart *κρίματα*. Die Konjektur *κλίματα* ist leicht und naheliegend, aber ganz unnötig. *κρίματα* kann man fassen als „Ordnungen, Satzungen“ (Lightfoot vergleicht 2. Chron. 4⁷, 30¹⁶). Der sonst belegten Bedeutung von *κρίματα* aber entspricht die Uebersetzung „Gerichte, Urteilsprüche“ mehr. Wir haben genug paralleles Material, das uns den Ausdruck erklären hilft. In der Unterwelt, deren Eingang im fernen Westen liegt, sind große, geräumige Plätze, an denen die Seelen der Frommen und die Seelen der Freveler bis zum jüngsten Gerichte aufbewahrt werden. Aber schon nach dem Tode eines jeden ergeht ein vorläufiges Gericht über seine Seele, und die Seelen der Guten werden anderswo und in anderer Art aufbewahrt als die der Gottlosen (vgl. Genosch 22, auch 4. Esra 7¹⁵ ff., wo freilich die Gottlosen nicht in Ruhestämmern eingehen, sondern unstät umherschweiften). An die Urteilsprüche, die diese Scheidung in der Welt der abgetriebenen Seelen vornehmen, hat an unserer Stelle der Verfasser gedacht (vgl. auch 50, 3 f. und die Anmerkung dazu). Aber auch Urteilsprüche, die eine unmittelbare schwere Qual verfügen, werden in der Unterwelt verhängt. Die antiken Vorstellungen von Trens schwingendem Rade und des Sisyphos rollendem Felsen, von den Qualen des Tantalos muß Clemens gekannt haben. Auch die apokalyptische Ueberlieferung erzählte von der Verurteilung des in der Unterwelt, im Abgrunde gefesselten Satans und seiner Helfer, der gefallenen Engel. — Wollen wir die Ausdrücke an unserer Stelle teilen, dann wird unter den geheimnisvollen Gerichten des Abgrunds (*ἀβύσσου*) die Verurteilung des Satans und seiner Helfer zu verstehen sein, während wir bei den unsagbaren Gerichten der Totenwelt (*νεκτέπων*) wohl an die Urteilsprüche zu denken haben, die über die verschiedene Aufbewahrung der Seelen an den Orten der Verstorbenen entscheiden. Zum Schlusse noch eine Vermutung. Tren. III, 3, 3 sagt, im 1. Clem. werde auch die Ueberlieferung von Gott gelehrt, der, neben andern Macttaten, dem Teufel und seinen Engeln das Feuer bereitet habe (*qui ignem praeparaverit diabolo et angelis ejus*). Nun wird davon nirgends im Briefe ausdrücklich erzählt. Aber sollte Trenäus bei seiner Aussage nicht unsere Stelle im Sinne gehabt haben? Das ist sehr leicht möglich, um nicht zu sagen wahrscheinlich. Es kann ja an der Trenäusstelle ein Gedächtnisfehler vorliegen, aber ihre Angabe kann sehr wohl auf der Erinnerung an die Worte *ἀβύσσων ἀνεξίτηλα καὶ νεκτέπων ἀνεκδιήγητα κρίματα* beruhen. — 6 an dem Ort ihrer Sammlung; vgl. 1. Mos. 1¹⁰; die dem Meere ringsum vorgelegten Riegel werden Hiob 38¹⁰ erwähnt. Ueber Stellen, an denen von der Bändigung und Einschließung des Meeres durch Gott gesprochen wird, vgl. S u n k e l, Schöpfung und Chaos 1895, S. 91 ff. — 8 *ὡκεανὸς ἀνδρόποτος ἀπέρατος* ist zu lesen mit ACL Clem. Alex., Dionys. Alex., Didymus gegen Origen und S (*ἀνέπαυτος*). Nach dem bekannten antiken Weltbilde wird die Erdscheibe von dem „tiefströmenden Okeanos“ umflossen, der „den menschlichen Schiffen die Schifffahrt verwehret“. Man glaubte, daß das Weltmeer wie das Nordmeer in einer gewissen Entfernung von der Küste für Schiffe undurchbringlich würde (Friedländer, Sittengesch. Roms II^o S. 98, A d e r t, Geogr.

d. Griech. u. Röm. III, 1, 85). Wenn man aber über den Okeanos hinauskäme, so würde man, nach einigen antiken Ueberlieferungen, zu neuen Welten (Erdbteilen) gelangen, die jenseits des Okeanos liegen. Jenseits des Okeanos lag z. B. die berühmte Insel Atlantis, von der Plato im Timäus (p. 21 A—25 D) und im Kritias (p. 108 E—121 C) berichtet: Ägyptische Priester hätten dem Solon erzählt, jenseits der Herkulesssäulen hätte in alter Zeit eine Insel gelegen, Atlantis, größer als Asien und Libyen zusammen, sie sei aber infolge eines Erdbebens versunken. — Clemens schließt sich auch hier unbefangen an antike Ueberlieferungen an. Spätere Kirchenväter (Tertullian, um 200, ist für uns der erste) verwerfen die Annahme von Welten jenseits des Okeanos, und auch L. liest an unserer Stelle statt *οἱ περὶ αὐτὸν κόσμοι* einfach *et omnis orbis terrarum*. Photius (Bibl. 126) tadelt den Clemens ausdrücklich, daß er Welten jenseits des Okeanos annehme. — 10 Die festgesetzten Ordnungen der Winde, *ἀνέμων σταθμοί*, vgl. Hiob 28¹¹: *ἡπολίσαν δὲ ἀνέμων σταθμὸν καὶ ὁδάτων μέτρα*, wo das Wort *σταθμός* indes „Gewicht“ bedeutet. (Gott hat das den Menschen geheimnisvolle Gewicht der Winde geschaffen und kennt es, vgl. auch 4. Esra 4¹: „Nun, so wäge mir das Gewicht des Feuers oder miß mir das Maß des Windes.“) Clem. scheint das Wort in anderer Bedeutung zu fassen, als „Standort“ oder überhaupt als „festgesetzte Ordnung“. Daß die Winde feste Ordnung und Standplätze haben, ist auch ein Gedanke der Apokalypst, vgl. z. B. in Genoch 76 die Vorstellung von den 12 Himmelsstoren, je 3 nach jeder Himmelsrichtung, aus denen die verschiedenen Arten der Winde hervorkommen. — halten ihre Zusammenkünfte; Clem. denkt dabei wohl an das geordnete, einmütige Zusammenwohnen kleiner Tiere, wie der Bienen und Ameisen. Es ist aber auch möglich den Ausdruck „Zusammenkünfte“ (*συνελεύσεις*) von der Begattung zu verstehen. — 12 durch den ihm . . . ; *ὁ αὐτὸς* mit L gegen ACS, die einfach *ὁ* haben, vgl. Knopf S. 54.

21 1 uns zur Verdammnis; *εἰς κρίμα ἡμῶν* mit LS gegen A, der *εἰς κρίμα πάντων ἡμῶν* hat, einen Text, den auch das sinnlose *κρίματα σὺν ἡμῶν* in C vor- aussetzt. — 3 Laßt uns bedenken; *ἀπομνήσκω* mit L gegen ACS, die *ἰσχυρίζομαι* haben. — 6 Die Interpunktion und Satzabteilung der Stelle ist nach ACS gegeben. L und Clem. Alex. haben eine andere Interpungierung. — 8 Unsere Kinder; mit LS und Clem. Alex.; AC haben *τὰ τέκνα ὑμῶν*.

22 1 Sinn: Der Glaube an Christus sichert alle jene herrlichen Errungen- schaften eines schönen, friedlichen Gemeindelebens, die im vorhergehenden Kapitel geschildert wurden. Denn er selbst, Christus, ruft uns ja mahnend zu Gottesfurcht, Gerechtigkeit, Aufrichtigkeit usw. — 7 Bedrängnissen; mit L und Clem. Alex. (*θλίψεων*), AS setzen *αὐτοῦ* hinzu. — des Sünder's AC; L und Clem. Alex. haben mit LXX den Plural: *τῶν ἀμαρτωλῶν*. — aber die . . . hoffen, mit AL Clem. Alex. (*τοὺς δὲ ἐλπίζοντας*); CS mit LXX *τὸν δὲ ἐλπίζοντα*.

23 2 sich aufbilden; *ἐνδιδασκάζειν* bedeutet hier sich etwas einbilden, sich bünken, vgl. die Anmerkungen von Harnack, Lightfoot und Funk z. St. Die Bedeutung, die Bryennios in der Anmerkung z. St. dem Worte hier geben will (= *διηγῆσθαι, ἐνδοξάζειν*, gleichbedeutend mit *διψυχάζειν*) paßt zwar besser in den Zusammen- hang, läßt sich aber lexikographisch nicht rechtfertigen. — 3 f. Das Citat stammt aus einer uns unbekannten Quelle, aus irgend einem heiligen Buche, über das wir höchstens Vermutungen anstellen können. 2. Clem. 11, 2f. bringt dasselbe Citat und zwar noch etwas ausführlicher. Die Zweifler, die 1. Clem. an dieser Stelle im Auge hat, sind jene, die an der Wiederkunft des Herrn zweifeln, in den folgenden Kapiteln wendet er sich gegen die, welche an der mit der Wiederkunft Christi eng verknüpften Auferstehung zweifeln. — Zweifel an der Wiederkunft des in der ältesten Christenheit ungeduldig erwarteten Herrn mußten sich einstellen, als der Er- sehnnte von Jahr zu Jahr nicht kam. Zur Zeit unseres Briefes wartete die Christen- heit bereits 60 Jahre. Der Glaube an die unmittelbar bevorstehende Wiederkunft des Herrn ist noch im ganzen 2. Jahrh. lebendig gewesen. Im hellenischen Osten machte ihm die wissenschaftliche Theologie der großen Alexandriner (Clemens, Ori-

genes und ihrer Schüler) im 3. Jhrh. ein Ende, im lateinischen Westen erhielt er sich noch weit länger.

24 5 Der Anfang des Satzes ist aus dem Säemannsgleichnis genommen; Mc. 4 1.

25 Die Erwähnung des Phönixmythus darf uns nicht wundern. Die Geschichte von dem wunderbaren Vogel, seiner langen Lebensdauer, seiner Einzigartigkeit, seiner Fortpflanzung war im Altertume allgemein bekannt. Aus Ägypten scheint die Geschichte zu den Griechen und Römern gekommen zu sein. Auch die Juden der hellenistischen Zeit kannten und benutzten den Mythos. Unser Autor ist der erste christliche Schriftsteller, der ihn anwendet, aber nach ihm haben noch manche Kirchenväter sich ohne Zaudern die Geschichte angeeignet, — 2 seines Lebens; mit LS; AC lassen τοὺς βίους weg. — 3 entsteht (γεννᾶται); mit AL, während CS ἀγγενᾶται (entsteht darin) haben. — Heliopolis (Sonnenstadt) ist die berühmte Stadt On in Ägypten.

26 2 Das Citat kann hergenommen sein aus Ps. 28 7, es kann aber auch Anführung aus einem Apokryphon sein. Das angeschlossene Citat: Ich legte usw. ist entweder eine gedächtnismäßige Kombination von Ps. 8 6 und 23 4 oder allenfalls auch ein Citat aus einer uns unbekannten Quelle. — ich erwachte; AL gegen CS, die καὶ ἐξηγέρθην haben.

27 5 Denn wann er will; οὐ οὐ δαλεῖ mit L (quia cum), während ACS zu auslassen. Das οὐ scheint durch den Zusammenhang gefordert, sein Wegfall war des gleich darauf folgenden οὐ wegen sehr leicht möglich. — 7 Sprache . . . Rede; mit A (λέγοι . . . λαλῶ), während LS (mit LXX) die umgekehrte Wortstellung haben.

28 1 Die Satzteilung zwischen diesem und dem vorhergehenden Satze ist in C und L falsch. — vor dem nahenden Gerichte; mit LS; während AC Plural ἀπὸ τῶν πολλόντων κριμάτων haben. — 2 der aus seinem Dienste geflohen ist; wörtlich: der von ihm desertirt ist (παρα τῶν ἀποτομολούντων ἀν' αὐτοῦ). — die Schrift; im Griechischen steht hier τὸ γραφεῖον, und damit sind wir auf einen bestimmten Teil der Schrift gewiesen. τὰ γραφεῖα sind die sogenannten Hagiotraphen, nach alter Einteilung der dritte und letzte Teil des N. T. Sie umfassen im hebräischen N. T. Psalmen, Spr. Sal., Hiob, Hohesl., Ruth, Klage Jer., Prediger, Esther, Daniel, Esra, Neh., Chronik. γραφεῖα oder ἀγιογραφα ist Uebersetzung des hebr. ספרים. — 3 Das Citat ist sehr frei gegeben und weicht stark von LXX ab. —

29 2 nach der Zahl der Engel Gottes; so mit LXX, die hier dem Hebräischen gegenüber den richtigen Text hat. Dem Ausdrucke liegt die Vorstellung zugrunde, die sich auch an andern Orten nachweisen läßt, daß die einzelnen Völker besondere Engel als unsichtbare Herrscher zugeteilt erhalten haben. — Israel hat sich Gott selber vorbehalten, hat es keinem Engel zugewiesen. Unter „Israel“ und dem „Volke Jakob“ des Textes versteht der christliche Verfasser natürlich das wahre Israel, die Christen. — 3 Das Citat ist entweder aus verschiedenen Stellen kombiniert oder es stammt aus einem verlorenen apokryphen Buche (vgl. die in der Uebersetzung angemarkten Stellen).

30 1 ein heiliger Teil; ἀγία μέρος mit LS, C hat ἀγία μέρη, A ἀγίου μέρος. — 3 nicht durch Worte; mit CL, wo AS καὶ davor setzen. — 4 f. Das Citat ist fast wörtlich gegeben, aber die LXX weicht hier sehr stark vom Hebräischen ab. — 7 unsern gerechten Vätern; damit sind die Patriarchen und überhaupt die großen Gestalten der alttestamentlichen heiligen Geschichte gemeint. Die Christen als das wahre Israel, sehen sich als die wahren Nachkommen jener heiligen Männer an. —

31 3 Daß Issak sich gern und willig darbringen ließ, berichtet die Erzählung in 1. Mos. 22 1–13 nicht. 1. Clem. hat indessen den Zug nicht frei erfunden, sondern ihn aus jüdischer Tradition übernommen, wie Parallelen aus Rabbinnen und Josephus, Altertümer I 14, 4 beweisen. — 32 1 von Ihm; natürlich: von Gott,

während ein par Worte weiter (v. 1) von ihm = „von Jakob“ ist. In der zweiten Stelle haben übrigens AC fälschlich ἐξ αὐτῶν statt ἐξ αὐτοῦ (LS). — 2 Als vorzüglichste Stämme werden aufgezählt der Priesterstamm Levi und der Königsstamm Juda. Zwischen beiden wird als Mittelglied Jesus erwähnt, dem Fleische nach von Juda abstammend, aber doch auch wieder als Hohepriester (36, 1; 61, 3; 64) den Leviten nahestehend. — 3 Alle; greift wieder zurück auf die Beispiele in c. 31.

33 1 Was sollen wir nun tun; mit AS (τί οὖν ποιήσωμεν) gegen CL τί οὖν ἐροῦμεν, was durch Einfluß von Rm. 6, 1 entstand. — 3 Hier liegt, wie schon c. 20, 1 ff., das auch aus dem A. T. bekannte antike Weltbild vor. Die Erde ist über Wasser fest gegründet und ringsum von Wasser umgeben. Ueber die Erde sind die einzelnen Himmel gewölbt, auf denen sich die Himmelskörper bewegen. — 4 Man kann den Text auch so übersetzen: Zu dem allem hinzu hat er . . . das Vorzüglichste und Größte, den Menschen, geschaffen. — κατὰ διάνοιαν, was AC vor ἀνθρωποῦν einschoben, hat weggelassen. — 7 Laßt uns beachten; ἰδομεν mit allen Autoritäten. Die an sich leichte Conjectur der meisten Herausgeber εἰδομεν ist unnötig. — 8 mit all unserer Kraft . . . , CS setzen vor diesen Satz ein καί. — 34 4 an ihn; ἐπ' αὐτῷ; es ist möglich, aber wenig wahrscheinlich, daß dies ἐπ' αὐτῷ nicht Gott bezeichnen soll, sondern sich auf das ὁ μυσθός des vorhergehenden Satzes zurückbezieht und dieses wieder aufnimmt. — 7 Hier schlägt der Prediger sehr stark durch. 1. Clem. spricht hier so, als ob er vor der zum Gottesdienste versammelten Gemeinde stünde. Die Stelle setzt auch voraus, daß der Verfasser annimmt, der Brief werde zu Korinth in der Gemeindeversammlung verlesen werden. — τῇ συνειδίσει übersezt man am besten mit „andächtig“, es bedeutet wörtlich „mit Gewissenhaftigkeit“, vgl. denselben Gebrauch des Wortes in 2, 4. — 8 Nach der ganz glaubwürdigen Aussage des Origenes (in Matth. XXVII, 9) stammt dieses Citat, das auch Paulus 1. Kor. 2, 9 bringt, aus der uns verloren gegangenen Eliasapokalypse. Der Text des Citates in 1. Clem. schwankt an einigen Stellen: δια lesen AC, & Clem. Alex. und L; κύριος haben CLS, A läßt es aus, Clem. Alex. hat ὁ θεός; ὑπομένουσιν haben AL, ἀγαπῶσιν CS Clem. Alex. — 35 2 Dies kennen wir schon jetzt; an dieser Stelle haben die Uebersetzungen den richtigen Text erhalten. καὶ ταῦτα ὑποκρίνοντα ὑπὸ τὴν διάνοιαν ἡμῶν ist zu lesen, A hat statt ὑποκρίνοντα: ὑπάπαντα πάντα, C ὑποκρίπτει πάντα, vgl. R n o p f, S. 67. — 4 derer . . . , die aus hatten; τῶν ὑπομενόντων mit CL (der Ausdruck nimmt das τοῖς ὑπομένουσιν in 35, 3 wieder auf); A fügt αὐτόν hinzu, S καὶ ἀγαπώντων. — 5 Ruhm sucht; φιλοδοξίαν ist vielleicht mit L zu lesen (inhumilitatem). Doch ist diese Lesart keineswegs sicher, A hat φιλοξενίαν, CS haben ἀφιλοξενίαν, vgl. R n o p f, S. 69.

36 2 schauen wir; ἀτενίζομεν mit CL; ἀτενίσκομεν A, und auch S hat einen Konjunktiv oder das Fut. ἀτενίσκομεν. — in's Licht; mit LS Clem. Alex. (εἰς τὸ φῶς); A hat εἰς τὸ θαυμαστόν αὐτοῦ φῶς, C εἰς τὸ θαυμαστόν φῶς. Der Zusatz in AC stammt wohl aus 1. Petr. 2, 9. —

37 2 wie gehorsam; mit A (der wohl εὐσεβεώς lieft), auch S wird so gelesen haben. C gibt ἐκτικῶς (eig. „gewöhnheitsmäßig“), L versagt an der Stelle. — 3 vom Könige; Wir würden erwarten „vom Kaiser“. Aber in der gewöhnlichen griechischen Verkehrssprache wurde damals der imperator (αὐτοκράτωρ) sehr oft als βασιλεὺς bezeichnet (1. Petr. 2, 17, Aristid. apol. 1 u. a. m.). — 4 In dem Worte von den Großen und Kleinen scheint eine bekannte Redensart vorzuliegen, vgl. Sophokles, Ajax 158 f. und Plato leg. X p. 902 E. — Der Ausdruck „eine gewisse Mischung“ könnte aus Euripides Fragm. Aeol. 2 herrühren, wo von Mischung (ἀλλ' ἔστι τις σύγκρασις κτλ.) und gegenseitigem Helfen der Armen und Reichen die Rede ist. — wechselseitiges Brauchen; ἐν ἀλλήλοις χρήσις wage ich mit L (aliud alio opus est) zu lesen; ACS haben ἐν τούτοις χρήσις. — 5 Zu diesem Beispiele vgl. 1. Kor. 12, 12. Das Motiv muß sehr alt sein, vgl. die Fabel, die Menenius Agrippa der Plebs erzählte, als sie auf den heiligen Berg gezogen war. — 38 1 in dessen Gabe; nämlich in der Gabe des Nächsten, was im Griech. nicht deutlich hervortritt. Sinn: Jeder soll den Nächsten ehren und sich ihm unter-

ordnen, wie es in der dem Nächsten von Gott verliehenen Gnadengabe begründet ist. — 2 nicht nur durch Worte mit L Clem. Alex., ACS lassen $\mu\acute{o}\nu\omicron\nu$ weg. — 3 aus welchem Grabe und welcher Finsternis; vgl. Ps. 139 14 f.: ich danke dir darüber, daß ich wunderbarlich gemacht bin. . . . Es war dir mein Geheim nicht verhohlen, da ich im Verborgenen gemacht ward, da ich gebildet ward unten in der Erde.

40 und 41 Die beiden Kapitel sind merkwürdig wegen des Tones, in dem hier vom alttestamentlichen Kult- und Opferwesen gesprochen wird. Die altchristlichen Schriften sprechen nur selten vom jüdischen Kulte. Die Frage, wie der jüdische Kult zu beurteilen sei, war für sie kein leichtes Problem: war der Kult von Gott angeordnet, oder war er von ihm nur zugelassen, war er ein Engel- oder gar ein Dämonendienst? — Clemens spricht hier mit großer Hochachtung vom jüdischen Kultwesen. Er findet, daß es unmittelbar Gottes Ordnung ist, die im jüdischen Kult ausgeprägt ist. Doch weitere Bedeutung hat natürlich für ihn, den Christen, das alttestamentliche Opfer- und Priesterwesen nicht. c. 40 f. stehen parallel zu c. 20: es liegt dem Verfasser vor allem nur daran, an seinen Beispielen die bis ins Kleinste und Einzelne gehende Ordnung infolge des göttlichen Willens zu zeigen. c. 20 nimmt er die Beispiele aus dem Naturleben, c. 40 f. aus der alttestamentlichen Kultusordnung. Der Parallelismus in den Hauptbegriffen beider Stellen ist ein weitgehender. Es ist nicht begründet, aus cc. 40 f. den Schluß zu ziehen, der Kultus sei das Feld gewesen, auf dem in Korinth die Presbyter und ihre Gegner aneinander gerieten. Wohl aber ist dies sicher: die Gemeindefunktionäre, d. h. die Episkopen und Diakonen, haben im gemeinsamen Kultus eine führende Stellung inne. Zur Ordnung des Kultus gehört es, daß Presbyter da sind. — 2 die Opfer und den Tempeldienst; mit SL gegen AC, die hinter λειτουργίας noch ein $\epsilon\pi\iota\tau\epsilon\lambda\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ und einschieben. — 5 gegeben; so mit CSL ($\delta\acute{\epsilon}\delta\omicron\tau\alpha\iota$) gegen A ($\delta\acute{\epsilon}\delta\epsilon\tau\alpha\iota$). — 41 2 Clemens zählt die hauptsächlichsten Opferarten auf, die das A. T. vorschreibt: 1. das Brandopfer ($\theta\upsilon\sigma\iota\alpha$ $\epsilon\upsilon\delta\epsilon\lambda\epsilon\chi\iota\sigma\mu\omicron\varsigma$, $\tau\eta\epsilon\eta$), das beständig und täglich darzubringen ist. Neben diesem Brandopfer nennt er 2. noch drei Arten von freiwilligen und besonderen Opfern: a) die Gelübdeopfer ($\theta\upsilon\sigma\iota\alpha$ $\epsilon\delta\chi\omicron\nu$, $\epsilon\pi\iota\tau\eta\tau\eta$, vgl. über sie z. B. 4. Mos. 6 15 ff.); b) das Sündopfer ($\theta\upsilon\sigma\iota\alpha$ $\pi\epsilon\pi\lambda\iota$ $\alpha\mu\alpha\rho\tau\iota\alpha\varsigma$, $\epsilon\pi\iota\tau\eta\tau\eta$, vgl. z. B. 3. Mos. 4 1 ff., 9 2 ff. u. 5.); c) das Schuldopfer ($\theta\upsilon\sigma\iota\alpha$ $\pi\epsilon\pi\lambda\iota$ $\mu\eta\mu\epsilon\lambda\epsilon\iota\alpha\varsigma$, $\epsilon\pi\iota\tau\eta\tau\eta$, vgl. z. B. 3. Mos. 14 18—17, 34—38).

42 1 Unsern Aposteln; mit L $\alpha\lambda\lambda\omicron\iota$ $\alpha\pi\acute{o}\sigma\tau\omicron\lambda\omicron\iota$ $\eta\mu\acute{\iota}\nu$; ACS haben $\eta\mu\acute{\iota}\nu$. — 3 Vgl. die sehr ähnliche Ausführung Iren. adv. haer. III 1, 1; zu $\epsilon\gamma\eta\lambda\theta\omicron\nu$ auch Kerygma des Petrus, Aristides apol. 2, Justin apol. I 39, 45, 49 ufw. — 4 „taufen die dem Willen Gottes Gehorsamen“, diese Worte stehen nur in L, ACS lassen sie aus. Sie passen sehr gut in den Zusammenhang, das $\alpha\upsilon\tau\acute{\omega}\nu$ des nächsten Satzgliedes scheint sie zu fordern, obwohl man es auch auf $\alpha\pi\acute{o}\sigma\tau\omicron\lambda\omicron\iota$ beziehen könnte. Die betreffenden Worte ($\kappa\alpha\iota$ $\tau\omicron\upsilon\varsigma$ $\delta\pi\alpha\kappa\omicron\upsilon\omicron\nu\tau\alpha\varsigma$ $\tau\eta$ $\beta\omicron\upsilon\lambda\lambda\omicron\sigma\epsilon\iota$ $\tau\omicron\upsilon$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ $\beta\alpha\pi\tau\iota\zeta\omicron\nu\tau\alpha\varsigma$) konnten wegen Homöoteleuton leicht ausfallen. — Sehr beachtenswert an der Stelle ist der Nachdruck, der auf den Zusammenhang der Episkopen und Diakonen mit den Aposteln gelegt wird. Die Linie Gott-Christus-Apostel-Episkopen und Diakonen enthält im Reime die später für das Bischofsamt konsequent und folgenreich ausgebildete Lehre von der apostolischen Succession. Ueber die Frage nach der Gemeindeverfassung, die 1. Clem. voraussetzt, vgl. das oben zu 1, 3 Bemerkte.

43 Sinn des Kapitels im Zusammenhange ist dies: Es ist ja gar nicht verwunderlich, daß Christi Apostel die Episkopen und Diakonen einsetzen. Schon im A. T. war doch hinsichtlich des Amtes eine genaue Ordnung gegeben; nur Levitis Stamm war mit dem Priesteramte bekleidet, und durch ein Wunder wurde diesem Stamme, als die 12 Stämme untereinander stritten, welcher von ihnen Priester-

stamm werden solle, seine Würde übertragen. Ähnlich haben auch die Apostel, da sie vorher wußten, daß des Amtes wegen Streit entstehen werde, eine feste Ordnung darüber gegeben. — Die Erzählung des Kapitels ist ziemlich frei nach 4. Mos. 17 gebracht; 1. Clem. kehrt sehr stark die Initiative des Moses hervor, die alttestamentliche Erzählung führt alles Einzelne direkt auf Gottes Auftrag zurück. — 43 1 Dieselbe ehrende Bezeichnung des Moses vgl. schon c. 17, 5. — 2 Die nahm er usw.; eine Ausschmückung der alttestamentlichen Erzählung, die nichts davon berichtet, daß Moses die Stäbe zusammengebunden und mit den Ringen der Stammeshäuptlinge gesiegelt habe. Auch das 42, 3 Berichtete findet sich nicht in der Erzählung 4. Mos. 17. Clemens indessen dürfte auch hier kaum diese Züge frei erfunden haben, wahrscheinlich entnahm er sie, wie wir schon in andern ähnlichen Fällen feststellen konnten, einer Tradition. — 5 die Siegel; LS lassen diese Worte aus. — 6 des Wahren und Einen; so mit L (τοῦ ἀληθινοῦ καὶ μόνου); C setzt κυρίου hinzu, S θεοῦ, A fehlt. (Harnack, *U* XX 3, S. 72 ff. hält die Dogologie für späteren Zusatz.)

44 2 Befehl; mit A (ἐπινομήν) und L (legem); C hat ἀποδομήν, S ἐπὶ δοκιμήν oder ἐπὶ δοκιμή. — 4 Bei den „Opfern des Bischofsamtes“ haben wir vor allem an die Lob- und Bitt-Gebete zu denken, die die Episkopen in der Gemeindeversammlung und besonders bei der Feiertage der Eucharistie Gott darbringen. — 5 in Ehren verwalteten; ταμιευμένης. Der Ausdruck ist etwas schwierig, kann aber angesichts der Bezeugung nicht geändert werden. —

45 1 Seid usw.; εἶπε als Imperativ ist mit CL zu lesen; S hat εἶπε als Inditativ und läßt dann im Folgenden μή vor ἀνγκόντων aus. — 4 abseuerlich er; μαρόν mit CL, während AS μαρόν haben. — 6 Was sollen wir . . . sagen; εἰπομεν muß man lesen; S hat εἶπω, A εἰπομεν, L dicimus, C εἰπομεν; zu den folgenden Beispielen vgl. Dan. 6 10 f. und 3 10 ff.

46 2 Das Citat findet sich in keiner uns bekannten Quelle (vgl. übrigens sog. Apost. RD. 12, 2), stammt also wohl aus einem verloren gegangenen heiligen Buche. — 7 des Herrn Jesus; mit L (Domini Ihesu), A hat Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, CS haben τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. — 8 Clem. citirt hier entweder, ungenau und mischend, Stellen unserer kanonischen Evangelien oder er nimmt die Anführung aus einem apokryphen Evangelium, vgl. auch die Citate 18, 2. — 13 daß er einen meiner Ausgewählten verkehre; ἡ ἑνα τῶν ἐκλεκτῶν μου διαστρέφαι mit Clem. Alex. LS, AC haben: ἡ ἑνα τῶν μικρῶν μου σκανδαλίσαι. —

47 2 Wie schreibt er . . .; so mit L τίνα τρόπον (quemadmodum) gegen ACS, die τί πρῶτον lesen, daß neben dem gleich folgenden ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου pleonastisch ist. — Clemens verweist die Korinther auf den Brief des Apostels, der bereits genötigt war, ihnen ihre Spaltungen zu verweisen. Gemeint ist 1. Kor. 1—4, jene Kapitel, in denen Paulus den Korinthern ihre Parteilungen vorwirft. Weil diese Kapitel die ersten des Briefes sind, bezeichnet sie Clemens mit den Worten: am Anfange seiner Verkündigung (ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου). — 7 die Anderseingesinnten (ἐπαροκλινεῖς ὑπάρχοντες ἀφ' ἡμῶν) sind in erster Linie die Heiden, vielleicht auch die Juden.

48 1 und heiligen; καὶ ἀγνὴν LS Clem. Alex., während AC das καὶ auslassen. — 2 Die Stelle wird von Clem. Alex. Strom. VI 8, 64 irrtümlich als von Barnabas herrührend citirt. „Beide Briefe waren also vielleicht schon räumlich in einer Handschrift vereinigt“ (Harnack I 60). — 5 Die Stelle zählt Charismen (Gnadengaben) auf: Glauben (erscheint auch 1. Kor. 12, unter den Charismen), Fähigkeit, Erkenntnis auszusprechen (1. Kor. 12, 8), Gabe der Unterscheidung (1. Kor. 12 10), heiligen Wandel (der wohl hauptsächlich in Enthaltensamkeit bestand, vgl. auch 38, 2). Sinn der Stelle ist: hat jemand von Gott eine besondere Gabe empfangen, so soll er sie nicht zu eigenem Vorteile ausnützen, indem er sein eigenes Ansehen damit erhöht, sondern soll sich ihrer zur gemeinsamen Erbauung und Förderung bedienen. —

49 Die Stelle ist abhängig von 1. Kor. 13. Der Verfasser hatte 47, 1 die

streitende Gemeinde ermahnt, den Brief des Apostels zur Hand zu nehmen, hier befolgt er den Rat selber und lehnt sich in seinen Mahnungen an Paulus an. — 5 Liebe deckt der Sünden Menge; derselbe Spruch kommt noch 1. Petr. 4. vor (vgl. auch Jak. 5. 20 und Apokr. S. 7 A. 5). Daß es ein Citat aus Spr. 10. 11 sei, ist sehr zweifelhaft. Eher mag es eine Sentenz aus einem verlorenen Apokryphon sein; sein ursprünglicher Sinn scheint gewesen zu sein, daß Mosemengen zu empfehlen, denn Liebe ist hier = Barmherzigkeit. — 6 der Herr, der die Christen angenommen hat, ist Gott, nicht Christus. Im Griechischen steht θεοπότης, nicht κύριος. — 50 2 f. Der Ort der Frommen, an dem die in Liebe Vollendeten aller Geschlechter versammelt sind, sind die Kammern der Toten im Hades. Vgl. zu dieser Vorstellung 4. Esra 7. 75—80 und 80—90. Dort wird erzählt, daß nach dem Tode eines Gerechten seine Seele zu den Kammern der Toten wandere und dort, von Engeln bewacht, in die Ruhe eingehe zu siebenfacher Freude, während die Seelen der Gottlosen unter ständigem Seufzen und Trauern umherschweifen müssen in siebenfältiger Pein. Am jüngsten Tage erfolgt dann das endgiltige Urteil: dann empfangen die Gerechten die ihnen bereitete Herrlichkeit und leuchten wie die Sonne, während die Gottlosen in die ewige Pein wandern. — Diese Vorstellung der Hadeskammern liegt auch hier vor, wie besonders aus dem Citate 50, 4 hervorgeht, wo von Kammern gesprochen wird, und zugleich von der Auferweckung aus den Gräbern die Rede ist. Diese Verbindung ist vom Verfasser selber erst dadurch geschaffen, daß er zwei Citate kombinierte (vgl. Jes. 26. 10 und Jes. 87. 15). Folglich muß er die oben dargelegte Vorstellung gekannt und geteilt haben. Er hat also die Anschauung, daß die Seelen der von Anbeginn an verstorbenen Frommen an einem ihnen angemessenen Orte aufbewahrt werden (das ist der „Ort der Frommen“), dann wenn das Christusreich sichtbar wird, werden auch sie aus ihrem verborgenen Orte hervorgeholt und erscheinen, um die ihnen bereitete Herrlichkeit zu genießen. (Christusreich, βασιλεία τοῦ Χριστοῦ 50, 8 lesen AL Clem. Alex., CS haben das geäußigere βασιλεία τοῦ θεοῦ.) —

51 1 einiger hinterlistiger Nachstellungen des Widersachers wegen: διὰ τινὰς παρεμπιπτόσιν τοῦ ἀνταξιμένου mit Clem. Alex. (διὰ τὰς παρ. τ. ἀντ.) und L propter quasdam incursationes contrarii; ACS haben διὰ τινος τοῦ ἀνταξιμένου. Der Widersacher ist natürlich der Satan.

52 3 deiner Bedrängnis; ἀλλήτως σου mit A Clem. Alex. (LXX K c a ART), während SL σου auslassen (LXX B K*). C versagt an der Stelle.

53—55 Vgl. zu diesen cc. Harnack, ZU XX 3, S. 76 ff. — 53 Die Geschichte von Moses, die der Verf. hier bringt, soll dartun, daß dieser große und ausgezeichnete Mann sich nicht über sein Volk erhob, und durch dessen Vernichtung sein eigenes Geschlecht in die Höhe bringen wollte, sondern daß er für sein Volk eintrat und lieber mit ihm untergehen als überlebend Israels Vernichtung sehen wollte. In ähnlicher Weise müssen auch diejenigen, die die Gemeinde lieben, bereit sein, für sie zu leiden. — 2 Steig usw.: so mit SL; AC schieben davor die Anrede: Moses, Moses ein. — Fußbilder (χωνόματα) mit AC; SL haben καὶ χωνόματα, „und ein Fußbild“.

54 1 unter euch; AS; CL haben ἀν ἡμῶν. — 2 Die Weisung, die hier an die Führer des Streites gegeben wird, ist eigentümlich. Der Verf. verlangt von ihnen, sie möchten aus der Gemeinde auswandern. Das ist bei normalen Verhältnissen eine ungewöhnliche Forderung, denn sie schließt ja doch in sich, daß jene Leute zu Korinth ihren Beruf und ihr Gewerbe aufgaben und sich an einem andern Orte aufs neue eine Existenz schufen. Die Forderung wird uns vielleicht verständlicher, wenn wir annehmen, daß der Römer sich die Führer des Zwistes als Wanderpropheten und Wanderlehrer dachte, die in der alten Christenheit keine seltene Erscheinung waren. Diese Leute konnten von Gemeinde zu Gemeinde ziehen, wurden überall aufgenommen und die Gemeinde, in die sie kamen, und in der sie vorübergehend oder dauernd blieben, hatte die Pflicht, sie zu erhalten. Wenn 1. Clem. solche Leute im Auge hatte, dann wird uns der Inhalt seines Vorschlages ver-

ständlicher. — 55 Es ist bemerkenswert, daß Clem. es nicht verschmäht, auch Beispiele aus der heidnischen Geschichte zu bringen. Hieraus spricht einmal eine gewisse Humanität, die Tugend und Opferfreudigkeit auch außerhalb der Gemeinde anerkennt, und dann vielleicht der Stolz des Römers; denn gerade die römische Geschichte liefert verschiedene Beispiele von Selbstaufopferung zu Gunsten der gemeinsamen Wohlfahrt. An Curtius, die Decier und andere Römer mag der Verfasser in erster Linie gedacht haben, dann vielleicht auch an Beispiele aus der nichtrömischen Geschichte (Robros, Bulis, Sperthias u. a.). „Bestzeiten“ (λοιμικὸς χρόνος καὶ πόσις) ist sehr spezieller Ausdruck, gemeint sind überhaupt Zeiten eines großen, öffentlichen Unglücks. — durch ihr Blut; vgl. 4 Matt. 6²⁰. — Viele sind aus ihrer Heimat usw.; Beispiele solchen Tuns sind der Römer Scipio Africanus und der Spartaner Gurgos. — 2 unter uns; einige Ausleger sind der Meinung, daß diese Worte bedeuten: unter uns Römern der Gegenwart. Man denkt dann an Erweise von Hingebung, Aufopferung, die in der Zeit Neros, des dann folgenden Bürgerkrieges und etwa unter Domitian gegeben wurden, vgl. z. B. auch die Worte, die Tacitus hist. I 3 von der Zeit des Bürgerkrieges gebraucht: Dennoch war die Zeit nicht so bar an Tugenden, daß sie nicht auch herrliche Beispiele geliefert hätte: Mütter begleiteten ihre flüchtigen Söhne, Gattinnen folgten ihren Männern in die Verbannung usw. Aber von dem, was Clem. hier erwähnt, kennt die römische Geschichte doch keine Beispiele, und wir tun daher besser, „unter uns“ = „unter uns Christen“ zu fassen. Es war eine christliche Liebespflicht, Sklaven und Gefangene loszukaufen, vgl. z. B. Hermas mand. VIII, 10 „aus Zwangslage loszukaufen die Knechte Gottes“ oder sim. I, 8 „statt Aeder kauft euch bedrängte Seelen, soweit dies einer vermag“, ferner Const. apost. V, 1, wo es u. a. heißt: „wenn einer imstande ist, seinen ganzen Lebensunterhalt hinzugeben und sie (gefangene Heilige) aus dem Gefängnisse zu erretten, der wird selig sein und ein Freund Christi“. Bei der hohen Schätzung dieses Liebeswerkes in der alten Christenheit mögen manche Christen sich selbst verkauft haben, um andere loszukaufen. Und auch das andere, was der Text erwähnt, muß vorgekommen sein: manche, die zu arm waren, um Almosen zu geben und fremde Not zu lindern, verkauften sich in die Sklaverei, damit sie mit dem empfangenen Kaufpreise andere sättigen konnten. Gerade in der römischen Gemeinde war die Liebestätigkeit eine große und ausgeübte, vgl. Ign., Röm. (Zuschrift) und dann Dionysius von Korinth bei Euseb., RG IV 23, 10.

56 1 So wird nämlich usw.; Sinn dieses Satzes ist: Wenn wir vor Gott und vor der Gemeinde (das sind „die Heiligen“) für jene Uebertreter beten, so wird das ihnen nützen, und sie werden infolge dieser Fürbitte ein gnädiges Urteil bei Gott finden, natürlich wenn sie Buße tun. — 13 Frieden haben wird; εἰρηνοδοῦν mit AC, während LS εἰρηνοῦν haben. „Deiner Hütte“ im selben Satze mit AL, während CS σου auslassen. —

57 3 die allherrliche Weisheit; ἡ πανάρετος σοφία wird das Buch der Sprüche öfters genannt (vgl. Euseb., RG IV 22, 9: nicht nur dieser — nämlich Hegesipp — sondern auch Irenäus und der ganze Chor der Alten nannten die Sprüche Salomos die „allherrliche Weisheit“), auch die Bezeichnung „die Weisheit“ kommt in altchristlichen Schriften vor, vgl. z. B. 58, 1. — Von 57, 7 bis 63 Schluß fehlt der Haupttextzeuge A, in dem hier ein ganzes Blatt verloren gegangen ist. — 58 2 Die Worte „der Glaube und die Hoffnung der Erwählten“ sind Apposition zu der vorhergehenden trinitarischen Formel. —

59 1 Zu beachten ist das hohe pneumatistische Bewußtsein, das aus dieser Stelle spricht: Gott selbst redet in dem Briefe der Römer, vgl. 63, 2 „was wir euch durch den heiligen Geist geschrieben haben“. — Die Kapitel 59, 2–61, 3 enthalten das römische Gemeindegebet; für uns eine äußerst wertvolle Urkunde, da wir uns nur aus ganz kümmerlichen Resten ein Bild der ältesten christlichen Liturgie machen können. Davon abgesehen ist das Gebet auch an sich sehr schön, durch würdevolle und doch herzliche und innige Haltung der Frömmigkeit

ausgezeichnet. Preis des mächtigen und erhabenen Gottes wechselt ab mit Bitte um Hilfe in irdischer Not und um Sündenvergebung, mit Fürbitte für alle Menschen, insonderheit noch für den Kaiser und die Obrigkeit. Genauer betrachtet, gestaltet sich der Aufbau des Gebetes so: Das Ganze zerfällt in 3 Teile, von denen jeder wieder gegliedert ist. Der Anfang des Gebetes ist nicht erhalten, der Verfasser hat sich einen eigenen Uebergang vom Vorhergehenden gemacht, aber schon in 59, 2 finden sich Sätze, die durch ihren liturgischen Stil verraten, daß sie bereits zum Gebete gehören. Der erste Teil umfaßt 59, 3—4; 59, 3 enthält in Parallelsätzen den Preis Gottes, 59, 4 enthält Bittgebet, und zwar fast ausschließlich um irdische Güter. Der zweite Teil umfaßt 60, 1—3, setzt wieder ein mit dem Preis Gottes (60, 1 bis „auf dich vertrauen“) um sodann ebenfalls ins Bittgebet überzugehen (60, 1 Schluß—60, 3), das um Sündenvergebung, um Frieden und um Schutz in der Verfolgung fleht. 60, 4 beginnt der letzte Teil: 60, 4 bittet um Frieden und Eintracht für alle Menschen, 61, 1 und 2 bringt eine Fürbitte für die „Herrscher“ (d. h. den Kaiser und die Obrigkeit). 61, 3 endlich schließt das ganze Gebet mit feierlicher Preis- und Dankformel. Genauere Darstellung mit Nachweisungen von Entlehnungen aus dem A. T. und Berührungen mit jüdischen Gebeten, besonders den 18 Benedictionen, liefert E. von der Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit 1901, S. 192 f., der das Kirchengebet aber nicht geradezu mit dem der römischen Gemeinde identifizieren möchte. — 3 Zu den Ausdrücken, die Clem. hier gebraucht, vgl. der Reihe nach Jes. 57¹⁵, 13¹¹, Ps. 33¹⁰, Job 5¹¹, 1. Sam. 2⁷ (2. 1³³); 5. Mos. 32³⁹ (1. Sam. 2⁶, 2. Kön. 5⁷) 4. Mos. 16²², 27¹⁶, Dan. 3²¹, (Sirach 16¹⁸ f.), Jud. 9¹¹. — 5 3⁴ schen in der 5⁴ he, Heiligen im Heiligtume ruhend; $\delta\upsilon\psi\iota\sigma\tau\omicron\iota\varsigma$ und $\delta\upsilon\acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\iota\varsigma$ sind wohl als Neutra zu fassen und dann in der angegebenen Weise zu übersetzen. Die Ausdrücke können an sich auch als Maskulina genommen werden, und sind dann auf die Engel zu deuten. — 6¹ er tötet und erhält und Lebens schafft; mit LS, C läßt „und erhält“ ($\kappa\alpha\iota\ \sigma\omega\zeta\omicron\nu\tau\alpha$) aus. — 7¹ hineinspäht in die Unterwelt, vgl. schon 20, 5 und das dazu Bemerkte — 4 Anfang: vgl. Ps. 119¹¹⁴, auch Jud. 9¹¹. — unsere Gefangenen; gemeint sind vor allem die um ihres Glaubens willen im Gefängnis oder in der Verbannung, in den Bergwerken Schmachtenden, dann vielleicht auch Gefangene, die von Kriegsfeinden an den Reichsgrenzen oder von Räubern weggeschleppt waren. — 3⁴ Schluß vgl. 1. Kön. 8⁶⁰, 2. Kön. 19¹⁹, Hes. 36²²; Ps. 79¹³, 95⁷, 100². — 60¹ Anfang: Die Aussage bedeutet, Gott habe durch die Erscheinungen, durch das Walten der Naturkräfte den Menschen das Wesen und die Zusammensetzung der Welt offenbart; eine verwandte Aussage macht Paulus Röm. 1²⁰. — Barmherziger und Gnädiger: vgl. Joel 2¹³ (Sirach 2¹¹, 2. Thron. 30⁹). — 2⁶ Zu den Ausdrücken vgl. Ps. 40², 119¹²³; 1. Kön. 9⁴, 5. Mos. 12²⁶, 28, 13¹⁸, 21⁹; Ps. 67², 80², 80², 4. Mos. 6²⁵ f., 1. Mos. 50³⁰, Jer. 21¹⁰, 24⁶, Am. 9⁴, 5. Mos. 30⁹; Hes. 51¹⁶, 2. Mos. 6¹, 5. Mos. 4³⁴, 5¹²; Jer. 39²¹; Hes. 20³³ f. — 4 vgl. Ps. 115¹², 147⁶. — 61¹ f. Die Fürbitte für den Kaiser und die Obrigkeit ist sehr beachtenswert. Wir wissen, daß dem alten Christentume die Anschauung keineswegs fremd gewesen ist, das Römerreich sei das Reich des Satans, und der Kaiser und die Obrigkeit seien die Werkzeuge des Teufels und der Dämonen (vgl. die Stimmung gegen die Machthaber, die allenthalben aus der Apokalypse weht). Dennoch hat man offiziell, wie unser Gebet lehrt, für Herrscher und Obrigkeit gebetet, eine Tatsache, die uns auch noch aus einer Reihe von andern Stellen klar wird, vgl. 1. Tim. 2¹ f., Polg. an die Philipp. 12, 3 und oft in den Prozeßakten der Märtyrer, z. B. Akten des Apollonius 6, des Cyprian 1, 2, Euseb RE VII, 11, 8 (Akten des Dionysius von Alexandrien), vgl. auch VII, 1 (Brief des Dionysius) u. a. m. Darin, daß die Christen für die Obrigkeit beten, liegt einmal eine positive Würdigung der Frieden, Gesez und Ordnung erhaltenden Tätigkeit des römischen Staates, (vgl. Röm. 13^{1—7}, Tit. 3¹, 1. Petr. 2¹³ f.). Sodann ist dies Gebet der Christen die apologetische Antwort, die sie auf die Anschuldigung geben, als hätten sie das

Menschengeschlecht, und die sie der Forderung entgegensetzen, den göttlich verehrten Kaisern zu opfern. Gebete sind die Opfer der Christen, und ihre Opfer an den Kaiser sind Gebete für den Kaiser (vgl. die Akten des Apollonius 8). Endlich ist die feine Beziehung nicht zu übersehen, die unser Gebet aufweist, indem es fleht, die Kaiser möchten gerecht, Gott gehorsam und ihm wohlgefällig wandeln. Damit betet die Gemeinde zugleich für sich selbst und umschreibt nochmals in feiner Weise die schon vorher gebrachte Bitte: rette uns vor denen, die uns ungerecht hassen. Wenn die Obrigkeit Gott wohlgefällig wandelt, wird sie die Christen nicht verfolgen. — Vorgegangen sind auch hier in der Sitte, für Kaiser und Obrigkeit zu beten, die Juden: in den Synagogen der Juden tat man Fürbitte für den Kaiser und im Tempel zu Jerusalem wurden zur Zeit der ersten Kaiser täglich zwei Lämmer und ein Stier „für den Kaiser und das römische Volk“ geopfert. — 2 was gut und wohlgefällig vor dir ist, vgl. 5. Mos. 12²⁵, 28, 13¹⁰.

621 für die, welche fromm und gerecht ein tugendhaftes Leben führen wollen; τοῖς θέλουσιν ἀνάρτων βίον εὐσεβῶς καὶ δικαίως διου-
θύνειν mit L und S (der freilich nicht ganz genau diesen Text gelesen zu haben
scheint) gegen C, der εἰς ἀνάρτων βίον (was natürlich mit dem vorhergehenden τῶν
ὁψελιμωτάτων zusammenzunehmen ist) τοῖς θέλουσιν εὐσεβῶς usw. liest. — 3 an-
sehnliche; ἁλλογίμους mit S; C hat ἁλλογίμωτάτοις, L probatis (δοκιμοίς).

XI.

Briefe des Ignatius und Polycarp.

(G. Krüger.)

a) Briefe des Ignatius.

Die besten neueren Ausgaben sind die von Th. Zahn (PA, Leipzig 1876 mit Kommentar; Textausgabe Pa, 3. Aufl. 1900), F. X. Funk (pa, Tübingen 1881, 2. Aufl. 1901 mit Kommentar; Textausgabe 1901), J. B. Lightfoot (London 1885), 2. Aufl. 1889 mit Kommentar; Textausgabe 1890; dem Uebersetzer stand nur die 1. Auflage zur Verfügung) und A. Hilgenfeld (Berlin 1902). Ein Vergleich dieser Ausgaben zeigt, daß der Text trotz aller kritischen Versuche nicht überall als gesichert gelten kann. In den nachstehenden Anmerkungen sind die für die Uebersetzung wichtigen Abweichungen als solche gekennzeichnet. G¹ bedeutet den gedruckten griechischen Text der 7 Briefe (die mit ihrem Anfangsbuchstaben bezeichnet sind), G² den Text des Interpolators, L die lateinische, S die syrische, A die armenische Uebersetzung.

Aus der neuen Literatur verdienen, außer den bei Besprechung der Echtheitsfrage hervorzuhebenden Schriften, folgende Arbeiten Erwähnung: R. T. Smith, Artikel Ignatius im DchrB 3. Bd., London 1882, 209–222, G. v. d. Goltz, Ign. v. Ant. als Christ und Theologe, II XII 3, Leipz. 1894, und A. Stahl, Patristische Untersuchungen, Erlang. u. Leipz. 1901, S. 109–222. Beachtenswerte Winke zum Verständnis des Römerbriefes enthält die Abhandlung von A. Farnad, Das Zeugnis des Ignatius über das Ansehen der römischen Gemeinde, SBM 1896, 111–181.

Bezüglich der interpolierten Briefe, die uns hier als solche nicht interessieren, genüge die Notiz, daß schon J. Ussher (Dissertatio de Ignatio et Polycarpo 1644)

erwiesen hat, daß zwischen ihnen und den sog. Apostolischen Konstitutionen eine Verwandtschaft besteht, die nur aus der Annahme eines gemeinsamen Bearbeiters erklärt werden kann. Ob dieser Bearbeiter Semiarianer (Zahn, Harnack, A. Amelung, Untersuchungen über Ps.-Ignatius in ZvTh 42, 1899, 508–581) oder Apollinarist (Funk, Die apostol. Konstitutionen, Rottenb. 1891, u. ö., zuletzt in Revue d'Hist. ecclési. 1, 1900, 61–65) war, ist unentschieden geblieben.

Echtheitsfrage. Die Echtheit der 7 Briefe hatte schon der Anglikaner J. Pearson (*Vindiciae Epistolarum S. Ignatii*. Cantabr. 1672, Oxon. 1852) gegen den Reformierten J. Dallaeus (*De scriptis quas sub Dionysii Areopagitae et Ignatii Antiochenensis nominibus circumferuntur libri II*, Genév. 1666) zu verteidigen. Im 19. Jahrhundert machte, nachdem R. Rothe (*Die Anfänge der christlichen Kirche* usw. 1. Bd., Wittenb. 1837, 713–784) lebhaft für die Echtheit eingetreten war, ihre Bestreitung durch F. Chr. Baur (*Ueber den Ursprung des Episcopates*, Lzb. 1838, S. 148–185; *Die ignatianischen Briefe* usw., Lzb. 1848), A. Hilgenfeld (*Die Apostolischen Väter*, Halle 1853, S. 185–204) u. a. großen Eindruck. Jahrzehnte lang war man geneigt und ist es gelegentlich heute noch, demjenigen, der die Briefe für echt hält, den Ehrentitel eines wissenschaftlichen oder kritischen Theologen abzusprechen. Indessen ist durch Zahn (*Ign. von Ant.*, Gotha 1873), Funk (*Die Echtheit der ign. Briefe*, Lzb. 1883), Lightfoot (*Ausgabe*), J. Réville (*Études sur les origines de l'épiscopat*, Par. 1891), A. Ehrhard S. 86–100 u. a. der Nachweis der Echtheit erschöpfend erbracht worden, und der Widerspruch von A. Hausrath (*Die Kirchenväter des 2. Jahrh.*, in *Kleine Schriften religionsgesch.* Inhalts, Leipz. 1882, S. 28 ff.), F. Lüdemann (*Referate im ThJB*), W. C. van Manen (*Handleiding voor de Oudchristelijke Letterkunde*, Leiden 1900), A. Hilgenfeld (*Ausgabe*) u. a. kann dagegen nicht aufkommen. Der Versuch von Bunsen, (*Ignatius von Antiochien und seine Zeit*, Hamb. 1847), dem A. Ritschl (*Die Entstehung der altkatholischen Kirche*, 1. Aufl., Bonn 1850, S. 577–589) und R. A. Lipsius (*JhTh XXVI*, 1856, S. 3–160) Gefolgschaft leisteten, die verkürzte syrische Fassung als die allein echte zu behaupten, stellt lediglich eine Episode der Kritik dar. Nicht anders ist über die Versuche von E. Renan (*Les Évangiles*, Par. 1877, p. XV–XXXV), der nur den Römerbrief für echt hielt, von D. Voelter (*Die ign. Briefe auf ihren Ursprung untersucht*, Lzb. 1892), der die kleinasiatischen Briefe als von Peregrinus Proteus (s. u.) verfaßt und erst später unter dem Namen des Ignatius vertrieben ansieht, während er den Römerbrief als das Werk eines Fälschers betrachtet, und E. Bruston (*Ignace d'Antioche*, Par. 1897; s. dagegen A. Stahl, *Ignatianische Untersuchungen*, Greifsw. 1899), dem die kleinasiatischen Briefe für echt, der Römerbrief aber für unecht gilt, zu urteilen. A. Harnack, der früher (vgl. die Zeit des Ignatius von Ant. usw., Leipz. 1878) zwar für die Echtheit der Briefe eintrat, ihre Abfassung aber erst in die Zeit um 140 setzte, hat sich neuerdings (II 1 1897, S. 381–406) dahin ausgesprochen, daß die Briefe in den letzten Jahren Trajans (110–117) oder in den ersten Hadrians (117–125) verfaßt seien. D. Pfeleiderer, der sich in der ersten Bearbeitung seines Werkes über das Urchristentum, seine Schriften und Lehren (Berlin 1887, S. 823–835) mit Entschiedenheit für die Unechtheit der Briefe ausgesprochen hatte, hat sich in der zweiten Auflage (ebd. 1902, Bd. 2, S. 226–256) zur Annahme der Echtheit bekehrt, indem er bezüglich der Zeitbestimmung den Ansat auf ca. 130 für den wahrscheinlichsten erklärt.

Bei der Wichtigkeit der Frage ist eine etwas eingehendere kritische Erörterung auch an diesem Orte nicht wohl zu umgehen. Die gegen die Echtheit der Briefe erhobenen Bedenken lassen sich in drei Punkten zusammenfassen: 1) Die in den Briefen vorausgesetzte Situation, die Planmäßigkeit ihrer Abfassung und ihre ganze schriftstellerische Art lassen sie als das Erzeugnis eines Fälschers erscheinen; 2) die in den Briefen vorausgesetzte Verfassung und 3) die in ihnen befehligten Reaktionen sind zum mindesten zur Zeit Trajans (98–117) undenkbar. Als Zweck der Fälschung wird die Absicht angegeben, den Wert des monarchischen

Episkopates (s. o.) den kleinasiatischen Gemeinden anzupreisen, als Zeit der Fälschung am liebsten die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts, d. h. die Epoche, in welcher der katholische Amtsbegriff sich überall durchzusetzen beginnt. Der Brief Polykarp's an die Philipper (c. 13, 2) erscheint unter solchen Umständen als ein Begleitschreiben zur Erleichterung der Einführung der Fälsficate.

Dem ersten Argument läßt sich durch den Hinweis darauf begegnen, daß die Situation keine größeren Unwahrscheinlichkeiten bietet als sie uns in der beglaubigten Geschichte oft genug entgegentreten, daß die angebliche Planmäßigkeit der Abfassung sich eben aus der Situation erklärt, daß die schriftstellerische Art bei einem Fälscher viel unverständlicher wäre als bei dem von der Ueberlieferung behaupteten Verfasser, und daß zahllose konkrete Einzelzüge den Gedanken an eine Fälschung fast unvollziehbar erscheinen lassen. Der Gedanke, daß man Schriftstücke von so ausgeprägter Eigenart am Schreibtische erfindet, um dann selbst in der Versenkung der Geschichte spurlos zu verschwinden, kann nur im Gehirn eines Stubenlehrten entspringen. Mit welcher raffinirten Geschicklichkeit müßte der Mann gearbeitet haben, der dem Geistträger Ignatius den Wiedermann Polykarp gegenüber oder zur Seite stellte, ohne sich jemals aus Stil und Gewohnheiten des Einen in die des Anderen zu verlieren. Wer in unseren Briefen ein Herrbild des Martyriums sieht, mag Lukians von Samosata berühmte Satire über Peregrinus Proteus lesen. Hier findet er was er sucht. Will er sehen, wie man fälscht, so nehme er die interpolirten Briefe des Ignatius, von denen eingangs die Rede war. Jedenfalls aber ist dieses ganze Argument, auch abgesehen von der fast leichtfertigen Art, mit der es gelegentlich begründet worden ist, völlig subjektiv, und wenn auch der Verfasser dieser Zeilen mit Rothe demjenigen, der bei unbefangener Lesung der Briefe nicht den unmittelbaren Eindruck der Echtheit erhält, „die Fähigkeit einer sicheren Apperception schriftstellerischer Individualitäten“ nicht zutrauen möchte, so ist er sich doch bewußt, eben hiermit ein individuelles Urtheil abzugeben, das niemand zu unterschreiben verpflichtet ist.

Dem zweiten und dritten Argument läßt sich die Beweisraft nicht ohne weiteres abprechen. Indessen ist zu erwägen, daß unsere Kenntniss der Entwicklung sowohl der Verfassung wie der Lehre im nachapostolischen Zeitalter viel zu lückenhaft und unsicher ist, als daß unausweichliche Schlüsse daraus gezogen werden könnten, und daß darum das Urtheil über die Entwicklung richtiger von der Urkunde hergeleitet wird als umgekehrt. Auch enthalten die Briefe unzweifelhaft Altertümliches, das schon um 160 kaum noch denkbar ist. Insbesondere fehlen der für die kleinasiatischen Gemeinden vorausgesetzten Kirchenverfassung die dogmatischen Attribute völlig, die für den ausgebildeten katholischen Amtsbegriff bezeichnend sind. Juden aber und Dolmen hat es in der Christenheit von Anfang an gegeben, und es gehört die ganze Hartnäckigkeit eines Gelehrten dazu, aus der völlig allgemein gehaltenen Schilderung auf eine bestimmte Zeit schließen zu wollen, etwa gar die spätere Entwicklung der Gnosis darin vorausgesetzt zu finden. Nach vieljähriger Beschäftigung mit den Briefen, die alle Stadien des Zweifels und der Zuversicht durchlaufen hat, ist es mir wenigstens sicher geworden, daß sowohl die in den Briefen vorausgesetzten Gemeindeverhältnisse als auch die darin bekämpften christologischen Irrungen in den ersten Jahrzehnten des 2. Jahrhunderts auf kleinasiatischem Boden sehr wohl möglich, ja zu dieser Zeit besser als später verständlich sind.

Es ist aber nicht zu verkennen, daß eine zu frühe Ansetzung der Briefe noch durch eine andere Schwierigkeit gedrückt wird. Sind die Briefe, wie es das für das Martyrium des Bischofs überlieferte Datum (s. Apokr. S. 113) verlangen würde, noch vor 110 abgefaßt, so muß der Brief Polykarp's an die Philipper um die gleiche Zeit geschrieben sein. Dem steht, wenn Polykarp 155 starb, nichts Entscheidendes entgegen. Starb er aber erst 165 und ward er um 80 geboren (s. über diese Fragen unten S. 201), so müßte man sich den Bischof der Smyrner und Verfasser jenes Briefes als noch nicht 30jährigen Mann vorstellen, wozu man sich schwerlich wird entschließen wollen. Nun bleibt aber zu bedenken, daß das tradi-

tionelle Datum völlig unsicher ist und der Abfassung der Briefe um 10 oder 20 Jahre später von hier aus nichts im Wege steht. Unter diesen Umständen wird man mit dem gelehrtesten Ausleger der Briefe, dem Engländer Lightfoot (Ausgabe II, 469), sagen dürfen: „Nimmt man einen Augenblick an, daß die Briefe eine spätere Zeit verraten, als sie die Chronologie des antiochenischen Episkopates für Ignatius ansetzt, so ist doch nicht die Echtheit der Briefe, sondern die Richtigkeit der Chronologie aufzugeben.“ — Im folgenden die Briefe in Abkürzung: E., M., L., N., Ph., S., P. Ferner: Li = Lightfoot, Si = Silgenfeld, Ja = Jahn, Ju = Junf.

Erläuterungen.

Epheser.

Zu der Aufschrift vgl. den Eingang des paulinischen Epheserbriefes, der dem Verfasser vorgeschwebt hat. — Theophorus. Θεοφόροι solche, die bei Prozessionen (c. 9, 2) oder sonst (vgl. Lukian, Lucius c. 87) mit Götterbildern herumzogen. Hier auf Gott bezogen und Doppelname wie AG. 13 9: „Saulus, der auch Paulus heißt.“ — Größe und Fülle. Offenbar liegen Ign. die Klänge von Eph. 1 19 (τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ) und 1 22 (τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πάνσιν πληρουμένου) im Ohr. Der Uebersetzer hat keine Veranlassung, hier deutlicher zu sein als der Autor. — Ich folge dann Li, der statt des in GL überlieferten εἰς δόξαν παράμονον ἡνωμένην καὶ ἐκκλησυσμένην ἡνωμένην καὶ ἐκκλησυσμένην lieft, was auch SA nahegelegt und auch Si aufgenommen ist. Jedenfalls ist εἰς τρεπτον zu δόξα zu ziehen. — Trotz des fehlenden Artikels kann das Leiden nur auf das Leiden Christi gedeutet werden. Vgl. Ph. 3, 3. — ἐκκλησία ist stets mit „Kirche“, nicht mit Gemeinde, wofür Ignatius πλῆθος gebraucht, wiederzugeben. — in Jesu Christo und in unsträflicher Freude. Vgl. M. 7, 1, wo es heißt: in der unsträflichen Freude, das ist Jesus Christus.

Bezeichnender Weise beginnt das Schreiben mit mehreren nicht durchgeführten Sätzen. In 1 1 mag dem Schreiber δοξάζω (L. 1, 2) oder ὑπερδοξάζω (P. 1, 1) im Sinne gelegen haben. Si ergänzt δοξάζω Ἰησοῦν Χριστὸν θεόν (nach Analogie von S. 1, 1) und nimmt diese Worte in den Text auf. Aber damit wird dem Ign. sein Anacoluth genommen. Manche Ausleger (auch Ja) suchen nach dem Vorgang eines Scholions in der lateinischen Uebersetzung bei Namen ein Wortspiel zwischen εὔου (Wunsch) und Ἐφέσοι (etwa: wunschwert). Möglich und besonders mit Rücksicht auf den Relativsatz verführerisch. Aber Ign. braucht M. 10, 1, S. 13, P. 8, 3 entsprechende Phrasen ohne solche Nebenbedeutung. Auch an den Christennamen hat man gedacht, doch im Hinblick auf 1, 2 schwerlich mit Recht. Der Wechsel zwischen Singular und Plural ist hart, aber, Diktat vorausgesetzt, verständlich. — nach natürlichem Recht. Vgl. L. 1, 1. — Die anscheinend nächstliegende Beziehung von Gottes Blut auf den Tod Christi ist vielleicht doch nicht richtig und die Beziehung auf den Genuß von Gottes Blut im Abendmahl vorzuziehen. — συγγενικὸν ἔργον ist nicht brüderlich: das eurer ganzen Art entsprechende. Gemeint ist das Verfahren der Epheser dem Ign. gegenüber. — 3 Da ich nun usw. Zum Verständnis vgl. die ähnliche, aber deutlichere Wendung L. 1, 1 (Ende). — 2 1 Daß Ign. an dieser und noch drei anderen Stellen einen Diakonen (M. 2) oder die Diakonen überhaupt (Ph. 4; S. 12, 2) und nur sie als seine Mitknechte bezeichnet, was nicht nur ein besonders nahe, sondern ein gleichartiges Verhältnis vorauszusetzen scheint, hat die Erklärer gelegentlich zu der Annahme veranlaßt, Ign. sei selbst nicht Bischof, sondern Diakon gewesen (so noch zuletzt Bruston, allerdings nur für den Ign. der kleinasiatischen Briefe.) Indessen spricht die ganze Haltung der Briefe als Mahnschreiben gegen ihre Abfassung durch einen Diakonen.

3 1 als wäre ich etwas: nämlich etwa wie Petrus und Paulus oder ein anderer Apostel, vgl. M. 4, 3. — Namen: nämlich Christi. Vgl. 7, 1; Ph. 10, 1. — 2 Sinn. Das griechische γνῶμη ist an dieser Stelle besonders schwer wiederzu-

geben. An den meisten Stellen (vgl. R. 8, 8; Ph. inscr.; Ph. 3, 8 u. a.; vor allem Verbindungen wie R. 7, 1; Ph. 1, 2; P. 1, 1) ist Sinn oder Gefinnung die gegebene Bedeutung. Stahl S. 195 möchte den religiösen Begriff des göttlichen Ratsschlusses oder Willens (wofür Ign. aber sonst *θέλημα* gebraucht) einsetzen, während mir der Nachdruck auf der ethischen Uebereinstimmung zu ruhen scheint. Beachte das „mitlaufen“ hier und 4, 1 (wo übrigens *γνώμη* an und für sich wie P. 4, 1 und 5, 2 = gutheissen ist). — **En den** (der Erde; so L). Der übertreibende, durch Ps. 65 (64) ¹⁹ veranlaßte Ausdruck ist Ign. geläufig (vgl. R. 6, 1). — 42 **lobsinget**. Im Griechischen ist natürlich *ᾄδτε*, nicht *ᾄδετε* (so Za nach G) zu lesen.

52 **Altar**. Gemeint ist der Altarplatz, so auch L. 7, 2; das Wort bildlich zu fassen, so daß es die Kirche bedeute, Li (ähnlich Za), ist schon wegen der folgenden, bestimmt auf die Abendmahlsgemeinschaft deutenden Worte unmöglich. Ebensovienig darf man freilich aus unseren Stellen schließen wollen, daß an den christlichen Versammlungsstätten ein regelrechter „Altar“ errichtet gewesen sei. Vgl. noch M. 7, 2; R. 2, 2; Ph. 4. — 61 **schweigen**. Vgl. 15, 1 und Ph. 1, 1.

2 **höret ihr mehr** usw. So nach der Textänderung von Li (und Si): *ἀλλ' οὐδὲ ἀκούετε τινος πλέον ἢ περὶ* (statt des überlieferten *εἰπερ*) *Ἰησοῦ Χριστοῦ λαλοῦντος ἐν ἀληθείᾳ*. Man darf nach dem Zusammenhang vermuten, daß von der richtigen Predigt von Christus, nicht von diesem selbst als Prediger die Rede ist. — 71 **Namen**. Vgl. oben 3, 1. Wie die Antithesen im zweiten Teile des Kapitels zeigen, denkt Ign. schon hier an doketische Irrlehrer. Vgl. die Einleitung. — als **vorwerfbar** heilbaren. So muß das *ἐντας δυσδαρπαπέτους* des Textes übersetzt werden. Die Uebersetzung: „denn ihr Biß heilt schwer“ (so Klein, wohl nach Li's Umschreibung: „they are like mad dogs, whose bite is hard to heal“) ist freilich dem Sinne nach (vgl. das „ihr müßt euch hüten“) verführerisch. G² umschreibt: *ἀνίατα γὰρ νοσοῦσιν*. Li vergleicht Soph. Aias 609: *δυσδαρπαπέτους Ἀίας . . . θείει μανία ἐνναυλος*. — 81 **für euch Epheser**. Hinter *ἀγγιζομαι* fügen Za und Ju hier und L. 13, 3 *ἐπερ* ein, während Si *ὅφ'* liest, Li bloß das überlieferte *ὅμω*. Si *ἀγγιζομαι*. — 91 **von dort her**: nämlich von Ephesus. — **durchgekommen**: durch Smyrna. — **Hebemaschine Jesu Christi**, d. h. des Kreuzes. Ähnlich heißt es bei Irenäus (fragm. 28 ed. Stieren p. 842) in Anlehnung an die Stelle 2. Röm. 6 a: es handele sich hier um ein Sinnbild der Hinaufführung der Seelen zur Höhe durch das Holz, an dem der gelitten hat, der die Seelen, die seinem Aufstieg folgen, hinaufzuführen vermag. [Vgl. auch Andreasakten, Apokr. S. 470 a, (*μηχανήμα σωτηρίας* Aa II 55). Ein Hausbau mit Hebemaschine ist auf einem Stein des Lateranmuseums Saal X Nr. 676 dargestellt.] — 2 **Reisegefährten**. Vermutlich schwebt dem Verfasser hier das Bild einer Prozession vor.

101 **es ist Hoffnung**: *ἔστιν γὰρ ἐν αὐτοῖς ἐλπίς μετανολας*. Dieselben Worte finden sich im 8. Gleichnisse des Hirten des Hermas (7, 2), wo es vom Engel heißt: *καὶ ἐπὶ, φησὶν, ἔστιν ἐν αὐτοῖς ἐλπίς μετανολας*. Da die Briefe sonst keine Spur einer Kenntnis des Hirten verraten, so muß diese allerdings auffallende Uebereinstimmung auf Zufall beruhen. — 3 **wer hätte** usw. Ich fasse die Worte mit Za als Zwischenfatz, halte aber keine Aenderung von *τις πλέον ἀδικηθῇ . . . ἀποσταρηθῇ* . . . ἀδετηθῇ (so LS, G undeutlich) in *ἀδικηθεῖς* usw. für unnötig. So auch Si *συνήνυσαν* (*συνήνυσαν*) mit GL. Za *συνήσαν* nach G² und A.

121 **verurteilt**. Vgl. R. 4, 3. — 3 **Durchgang**. Li: „Sie hatten früher Paulus begleitet und begleiteten nun Ignatius auf seinem Weg zum Martyrium“. Man muß das griechische *παρ-οδος* noch strenger nehmen als es die Uebersetzung zuläßt: denn weder Paulus noch Ignatius waren durch Ephesus, sondern nur daran vorbeigekommen. — in einem ganzen Briefe. Das griechische *ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ* verlangt zwar ohne Frage die Uebersetzung: in jedem Briefe. Aber die Beziehung allein auf den Epheserbrief des Paulus ist doch so deutlich, daß man entweder eine Ungenauigkeit im Ausdruck oder einen Fehler in der Textüberlieferung anzunehmen gezwungen ist.

152 **Schweigen**. Vgl. 6, 1 und Ph. 1, 1. — 3 **erinnere**. Za und Si

fügen nach G 7 ein, schwerlich mit Recht.

161 Tempelfchänder. Zu dieser Stelle sind die Stellen 1. Kor. 3¹⁰ und 6⁹ f. zu vergleichen und von hier aus der Ausdruck *οικοδομος* zu erklären. Gemeint sind, die den Tempel ihrer Herzen und Leiber als Gottes Haus (vgl. oben 9, 1) wissentlich und willentlich zu Grunde richten. Li findet in den nachfolgenden Worten: „Wenn schon — schändeten“ mit Grund eine Anspielung auf die Erzählung in 4. Mos. 25^{1—9}. — Darum ließ. Daß an dieser Stelle neben dem synoptischen der Bericht des 4. Evangeliums durchklinge, ist nicht zu erweisen. Vgl. Anm. zu R. 7, 2. 3 und Ph. 7, 1. — 182 Leiden: gemeint ist das Todesleiden; die Auslegung des Cotelarius: *διὰ τὸ παθεῖν αὐτὸν τοῦτο* scil. *τὸν βαπτισμὸν* (vgl. Tertull. Jud. 8: baptizato enim Christo, id est sanctificante aquas in suo baptismo) ist falsch. „Der Tod Christi gab dem Taufwasser seine reinigende Wirkung. Die Taufe war nur die Einleitung dieses heiligen Prozesses“ (Li). Gut verweist Ja auf Luthers „Christ, unser Herr, zum Jordan kam“. — 191 Gottes Stille. Vgl. 15, 2. — 2 Ein Stern usw. Die glänzende Schilderung der Erscheinung des Sternes ruht auf apokrypher Ueberlieferung. Im sog. Protevangelium des Jakobus 21 heißt es ähnlich (Apokr. S. 62): „Wir haben einen ganz großen Stern gesehen, welcher zwischen diesen Sternen schien, und er verbunkelte sie, so daß die Sterne nicht schienen.“ Clemens von Alexandrien schreibt in den Excerpta Theodoti 74 an einer mit der unrigen auffallend verwandten Stelle: „Ein fremder und neuer Stern leuchtete auf, der die alte Sternordnung auflöste“ usw. Noch phantastischer heißt es in der sog. „Schahböhle“: „Zwei Jahre vor der Geburt Christi erschien der Stern den Magiern; sie erblickten nämlich den Stern am Himmelsfirmament, das in einem Lichte erglänzte, welches heller leuchtete als alle Sterne, und mitten inne eine Jungfrau mit einem Kinde, und eine Krone war auf seinem Haupte“ usw.

201 Wille. Nur Gottes Wille kann hier und an den entsprechenden Stellen R. 1, 1 und S. 11, 1 gemeint sein. Vgl. auch Ph. 8, 1. Ja verweist mit Recht auf Paulus Röm. 2¹⁸ und 1. Kor. 16¹⁸. — Ich lese: *ἀποκαλύψῃ τι . οἱ κατ' ἀνδρα καὶ* nach Ja's ansprechender Vermutung. Dem überlieferten und von den übrigen Herausgebern beibehaltenen *ἀποκαλύψῃ . διὰ οἱ καὶ* vermag ich keinen Sinn abzugewinnen. — 211 Lösegeld. So auch S. 10, 2; Ph. 2, 8 u. 6, 1. — 2 der Geringsste. Diese Selbstausage auch L. 13, 1; R. 9, 2; S. 11, 1. Die Schlusssätze der Briefe sind vielfach gleichartig gebildet.

Magister.

11 Vgl. den Eingang von C. und L. 1, 2. Auch an dieser Stelle ist an die Liebeserweisungen der Gemeinde dem Jgn. gegenüber gedacht. — besinge ich. Daß überlieferte *ᾄδω* mit Ja in *ᾠδὴν* zu verwandeln liegt kein Grund vor. Der Satz bleibt unvollendet, wovon die Ausgaben keine Notiz nehmen.

4 heißen Ich stoße mich an dem *καλοῦν* des Textes nicht, wie Li, der nach Ja (Jgn. 302) *λαλοῦν* lesen möchte. — 52 Ich fasse die Worte denn wie usw. bis zum Schluß des Kapitels als Zwischensatz und nehme an, daß der unterbrochene Satz nicht fortgeführt, sondern c. 6 ein neuer Satz begonnen wird, der zu dem Gedanken von c. 2 zurückführt. — 62 *κατὰ ὁμοίθειαν θεοῦ* ist wörtlich nicht zu übersetzen. L: eandem consuetudinem dei accipientes. Daß ist wörtlich, aber im Deutschen unmöglich. Li's „in moral conformity with God“ Li ist auch nur eine Umschreibung. Ich habe ein anderes Bild gewählt. Vgl. die Anmerkung zu Ph. 1, 3. — Bild und Lehre. Daß dem Schreiber bei diesem verunglückten Bilde das *τύπος διδασκῆς* Röm. 6¹⁷ dunkel vorzuschwebte, darf nicht verwundern. — 71 unsterbliche Freude. Vgl. zu C. Ueberschrift. — Auch an dieser Stelle ist die Annahme literarischer Abhängigkeit vom 4. Evangelium nicht erforderlich.

82 Wort. Der in GL überlieferte Text: *λόγος αἰῶνος οὐκ ἀπὸ αἰγῆς προσελθὼν* (ewiges Wort, nicht aus Schweigen hervorgegangen) muß hinter der bei A und Severus von Antiochien (6. Jh.) bewahrten Fassung: *λόγος ἀπὸ αἰγῆς προσελθὼν* als der besser beglaubigten und dem Zusammenhange angemesseneren, zurücktreten (so

Li, Ja, Ju, während Si für die erweiterte Lesart eintritt). Ob die Worte aus Schweigen hervorgegangen sich auf die Menschwerdung beziehen (während Severus sie auf die ewige Zeugung des Wortes deutet) ist mir nicht so sicher, wie den an erster Stelle genannten Herausgebern. Daß Gott erst mit der Menschwerdung des Wortes sein Schweigen gebrochen habe, kann man in des Ign. Sinne jedenfalls nicht sagen, wie seine Worte über die Wirksamkeit der Propheten beweisen. Ich fasse diesen Satz mit Ju als Frage. Die voranstehenden Ermahnungen sind freilich nur dann verständlich, wenn die judaisierende Gruppe in der Gemeinde eine gewisse Bedeutung besaß.

13 1 Die Aenderung des $\kappa\alpha\tau\alpha\upsilon\omicron\delta\omega\delta\eta\tau\epsilon$ der Ueberlieferung in $\kappa\alpha\tau\alpha\upsilon\delta\omega\delta\eta$ (so Ja) ist überflüssig. — 2 Die Worte nach dem Fleische fehlen in A (G) und stören das Gleichmaß des Satzes. Dennoch scheint es mir gewagt, sie mit Li einzuklammern. Sie dahin zu pressen, daß sie „die Unterordnung des Sohnes ausdrücklich auf seine menschliche Natur beschränken würden“ (so Li nach Rothe 754), heißt dogmatische Erwägungen, die dem Ign. fernliegen, in den Text eintragen. — Die Worte und dem Geiste fehlen in A (G²). Li hat sie, doch ohne ausreichende Gründe, gestrichen. — Ich fasse diese Worte mit Ja als Zwischensatz, da der Finalsatz am Schlusse nicht wohl mit ihnen, sondern besser mit den vorangehenden in Verbindung gebracht wird. — 15 Die Epheser. Vgl. E. 1 und 2.

Traktanten.

nach apostolischer Weise. Natürlich nicht = wie ein Apostel, was Ign. in c. 8 ausdrücklich ablehnt, sondern = nach der Art, wie es auch die Apostel in den Zuschriften ihrer Briefe taten.

1 1 von Natur euch eignenden. Vgl. E. 1, 1. — 2 1 nach Menschenweise. Die Lesart $\kappa\alpha\tau' \alpha\upsilon\theta\acute{\rho}\omega\pi\omicron\upsilon\varsigma$ ist besser beglaubigt als $\kappa\alpha\tau' \alpha\upsilon\theta\acute{\rho}\omega\pi\omicron\nu$. — 3 Diafonen. Der Zusammenhang zeigt, daß dem Ign. die Stelle 1. Kor. 4:1 vor-schwebte: „als Christi Diener und Haushalter über Gottes Geheimnisse“. Vgl. auch Polygl., Phil. 5. — 3 3 Ich schähe. Diese Stelle ist im griechischen Text hoffnungslos verderbt. Ja's Vermutung, der Ju folgt, wonach $\omicron\delta\kappa \epsilon\lambda\varsigma \tau\omicron\upsilon\tau\omicron \phi\eta\delta\eta\nu$, $\iota\nu\alpha \kappa\upsilon \lambda\omicron\sigma\epsilon\iota\varsigma \epsilon\lambda\varsigma \tau\omicron\upsilon\tau\omicron \phi\eta\delta\eta\nu$, entfernt sich sehr weit von der Ueberlieferung, ohne größere Vorteile für das Verständnis zu bieten. Si liest: $\alpha\gamma\alpha\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\varsigma \omega\varsigma \omicron\delta \phi\iota\lambda\omicron\mu\alpha\iota \kappa\alpha\upsilon\tau\omicron\delta$, $\pi\acute{\omicron\tau\epsilon\rho\omicron\nu \delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma \gamma\rho\acute{\alpha}\phi\epsilon\iota\nu \delta\iota\alpha\rho \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon \epsilon\lambda\varsigma \tau\omicron\upsilon\tau\omicron \phi\eta\delta\eta\nu$, was sich zwar eng an G anschließt, aber nur wenigstens keinen Sinn zu haben scheint. Hinter $\delta\iota\alpha\tau\acute{\alpha}\sigma\sigma\omicron\mu\alpha\iota$ setzt Si ein Fragezeichen. Unsere Uebersetzung gibt nur dem Sinne nach wieder, was Ign. geschrieben haben mag. — befehlen dürfte: $\delta\iota\alpha\tau\acute{\alpha}\sigma\sigma\omicron\mu\alpha\iota$ G, $\delta\alpha\tau\acute{\alpha}\sigma\sigma\omicron\mu\alpha\iota$ L. L ist in diesem Falle keine Autorität. Wenn wirklich $\delta\iota\alpha\tau\acute{\alpha}\sigma\sigma\omicron\mu\alpha\iota$ in der Vorlage stand, wie Ja will, so war's eben ein Schreibfehler.

4 1 Namen geben. Wörtlich: die (zu) mir etwas sagen. Ja richtig: *supplenda sunt nomina adulatoria laudesque nimiae*. — 4 2 Meib. Das folgende (Fürst dieser Welt) zeigt, daß wohl nur „Satan's“ ergänzt werden kann. Vgl. aber auch R. 5, 3. — 5 2 fehlt. Wortspiel mit $\lambda\epsilon\iota\pi\epsilon\iota\nu$ und $\lambda\epsilon\iota\pi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$. — 6 1 nehmt $\chi\rho\eta\omicron\delta\epsilon$ (ASL) ist $\chi\rho\eta\omicron\delta\alpha\iota$ (G) trotz Ja und Si vorzuziehen; ebenso $\alpha\pi\acute{\epsilon}\chi\omicron\delta\epsilon$ dem $\alpha\pi\acute{\epsilon}\chi\omicron\delta\alpha\iota$. — 7 1 Gotte. $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ fehlt in A, Li flammert es ein, und es ist, trotzdem der Gott Jesus Christus dem Ign. an sich geläufig ist, an unserer Stelle störend. — 2 Altars. Vgl. zu E. 5, 2. — 8 1 schaffet euch um. Li ändert (nach Cotelier) das gut beglaubigte (GLSA) und sinngemäße $\alpha\nu\alpha\pi\tau\iota\lambda\omicron\alpha\delta\epsilon$ unnötig in $\alpha\nu\alpha\pi\tau\eta\lambda\omicron\alpha\delta\epsilon$. — 8 2 in Gott. Ob mit GL $\alpha\nu \theta\epsilon\omicron\upsilon$ oder mit Sac. Parall. $\alpha\nu\theta\epsilon\omicron\nu$ zu lesen ist, bleibt zweifelhaft. — 9 2 nach dessen Bilbe. Die beste, wenn auch nicht ganz befriedigende Herstellung des hier verderbten Textes bietet Ja's Lesart: $\omicron\delta \kappa\alpha\iota \kappa\alpha\tau\grave{\alpha} \tau\omicron \theta\omicron\mu\omicron\lambda\omega\mu\alpha$ (wenn nicht $\omicron\delta \kappa\alpha\tau\grave{\alpha} \tau\omicron \theta\omicron\mu\omicron\lambda\omega\mu\alpha \kappa\alpha\iota$ vorzuziehen sein sollte). Ju liest: $\delta\varsigma \kappa\alpha\iota \kappa\tau\lambda$, aber ohne Interpunktion, was zwar einen möglichen, aber unbefriedigenden Sinn ergibt, während Li's $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha} \tau\omicron \theta\omicron\mu\omicron\lambda\omega\mu\alpha \delta\varsigma \kappa\alpha\iota$ (nach G) sinnlos ist. Si: $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha} \tau\omicron \theta\omicron\mu\omicron\lambda\omega\mu\alpha \omega\varsigma \kappa\alpha\iota \kappa\tau\lambda$. Aber dann wird

das Gewicht von ὁμολομα stark abgeschwächt. — Li macht richtig darauf aufmerksam, daß diesen Worten die Erinnerung an 1. Kor. 15 12 ff. besonders 12 zu Grunde liegt.

11 1 sogleich. So, wenn Li's ansprechende Lesart παραυτά (vgl. das παραυτά von G² und den Sacr. Par.) statt des παρ' αὐτά von G richtig ist.

12 2 Waters Jesu Christi. Li nach G¹ (und A): εἰς τὴν πατρὸς καὶ εἰς τὴν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Unnötig. Zu und Si trennen Ἰησοῦ Χριστοῦ von πατρὸς wohl mehr nach deutschem als nach griechischem Sprachgefühl. — 3 anliegt. Li (nach Bunsen) unnötig ὅπως ἔγκειμαι. Si: ὅς παράκειμαι. Ich folge Ba und Zu, die nach G und L παρίκειμαι lesen.

13 2 Gottes. So nach Vergleich von S. 8, 1 zu ergänzen. — 3 i h r. εὐπεδέλητε mit GL. Li ändert unnötig εὐπεδέλημεν.

Römer.

im Gebiete der Römer. Die Konjektur von Ba: ἐν τῷ χωρίῳ ῥωμαίων ist unbegreiflich und von keinem anderen Herausgeber angenommen worden. Ign. schreibt pleonastisch. Ob er nur die Stadt oder auch deren näheren Umkreis meint, steht dahin. Ueber wen die Gemeinde den Vorsitz führt, ist nicht gesagt. Von einem verfassungsmäßigen Vorrang der römischen Gemeinde vor den anderen kann in so früher Zeit nicht die Rede sein. Wohl aber ist es verständlich, wenn Ign., dem die höchsten Prädikate stets willkommen sind, gerade dieser Gemeinde einen Ehrevorrang zuerkennt. Um mehr als eine Verbeugung vor der tatsächlichen Führerschaft der Gemeinde, zumal in der Liebestätigkeit, handelt es sich ohnehin nicht. Ob Ign. die Worte προκαθήμεν τῆς ἀγάπης schon vorschwebten, als er die Worte προκαθήμεναι κτλ. schrieb, wie Harnack will, so daß also das προκαθήμεναι eben durch ἀγάπης bestimmt würde, ist mir sehr zweifelhaft. — gottwürdig. Da die nachstehenden Wörter im Griechischen alle gleich gebildet sind, so ist es unstatthaft, wie der Lateiner tut, zwischen digna deo und digna casta usw. zu wechseln. — heiligwürdig ist freilich kein Deutsch, aber ἀεικαρὸς ist auch kein Griechisch. ἀειπλάκτος wird mit glückwürdig vielleicht am sichersten wiedergegeben. Si liest ἀειπλάκτος, was durch das digne ordinata von L nahegelegt ist. — Liebe. Es liegt keine Möglichkeit vor, ἀγάπη an dieser Stelle mit „Liebesbund“ zu übersetzen, was freilich eine nicht unwesentliche Erleichterung bedeuten würde. Gemeint ist Roms hervorragende Rolle in werktätiger Liebe.

1 1 Diemeil ich. Auch dieses Schreiben beginnt mit anafoluthischen Sätzen, was in den Ausgaben nicht deutlich wird. — gottwürdiges Antlitz. Mit Si ἀξιόδοξα nach dem Metaphrasten (und vielleicht L) zu lesen, liegt kein Grund vor. — begrüßen. Si liest statt des überlieferten ἀπαύσασθαι ἀπαύσασθαι, wodurch die textliche Schwierigkeit glücklich gehoben wird. — Wille. Ueber die Ergänzung s. die Anmerkung zu S. 20, 1. — 2 1 so (werde) ich Gottes Wort (sein). Der Text ist hier möglicherweise verderbt. Ich lese wie die Meisten: ἐγὼ λόγος θεοῦ und πάλιν εἶσομαι φωνή. Ba: λόγος γενήσομαι θεοῦ und π. ε. ἡχώ. Ich halte für wahrscheinlich, daß das θεοῦ bei λόγος nicht ursprünglich ist, wie es sich denn auch bei einigen Autoritäten nicht findet. In den Worten λόγος und φωνή liegt ohne jeden Zusatz der von Ign. beabsichtigte Gegensatz zwischen göttlichem und menschlichem Wort (s. auch Li's Anmerkung zu der Stelle, die diesen Gedanken gut verdeutlicht). Ueber das Bild selbst darf man mit dem Schreiber nicht rechten. — 3 1 Mißgunst erzengt. Die Entscheidung zwischen ἐρασάμεναι ὀδύνην und ὀδύνην ist nicht leicht. Ba zieht die letztere Lesart und zwar im Sinne von „beschreien“ (fascinare) vor. Aber Ign. fürchtet, wie das Bisherige zeigt, den Meid der Römer, und inwiefern sie ihn sollen „beschreien“ können, ist nicht deutlich. — 3 Sache der Ueberredung. Ign. drückt den von Paulus 1. Kor. 2 4 („Und mein Wort und meine Predigt war nicht in vernünftigen Reden menschlicher Weisheit, sondern in Beweisung des Geistes und der Kraft“) klassisch formulierten Gedanken nach seiner Weise geschraubt aus, um ihm dann im Nebensatz noch eine sehr wirkungsvolle Steigerung zu geben. Si liest statt Χριστιανισμός nach L Χριστιανός, wodurch die Pointe verloren geht oder wenigstens abgeschwächt wird.

4 2 schwer falle. βαρύς τι γένωμαi. So die Meisten. Hi nach L βαρύς τι σπασθῇ. — 5 1 Leoparden. Dieses drastische Bild haben die Westreiter der Echtheit dem Ign. besonders verübelt, in dessen Munde es doch so natürlich klingt. — Wohltaten. Gemeint sind wohl die Trinkgelder, die die zum Besuch des Ign. herbeigekommenen Christen der Wachtmannschaft zusteden mußten, die dann, wie das zu geschehen pflegt, ihr Entgegenkommen durch verdoppelte Härteigkeit vor sich selbst und anderen zu bemänteln suchte. — 2 Wollenden. Es muß unzweifelhaft mit Ba und Li (nach LG²) ἐκόντα gelesen werden. Zu und Hi folgen Eusebius und G lesen ἀκοντα. Das heißt dem Sahe die Spitze abbrechen. — 3 Zerschneidungen, Zerteilungen. Es ist wahrscheinlich, daß diese Worte, die Eusebius und L nicht lesen (Hi hat sie gestrichen), Glossen sind.

6 2 gönnt. Ich lese mit Ba, Li, Zu G² (und G, denn χάρις σημαίνει das selbe) χάρις σημαίνει. Hi zieht nach L χωριστός vor. — und trägt ihn nicht durch Irdisches. Diese Worte fehlen in G. — Die Herausgeber schwanken zwischen ἀναπαύσεως (Ba, Zu), κολακίσεως (Li), κηλίσεως (Hi). — 7 2 (Welt)lebe. Nur so kann ἔπος gedeutet werden. — Feuer, das nach Irdischem leidet. So nach der von den meisten Herausgebern befolgten Lesart G: φλέβων. Hi vermutet φηλόν τ (P). — Lebendiges Wasser. Auch an dieser Stelle (vgl. die Anmerkung zu E. 17, 1). ist die Annahme einer Benutzung des 4. Evangeliums nicht erforderlich, da die Bezugnahme auf die alttestamentliche Stelle viel näher liegt. Vgl. aber die folgende Anm. und die zu Ph. 7, 1. — 3 Gottes Brot. Hier ist die Bezugnahme auf das 4. Evangelium naheliegend.

Philadelphier.

bleibende. Die Lesart παράνομος ist dem durch L geforderten leichteren ἀνομος, was Hi in den Text setzt, vorzuziehen. — sind. Der Schreiber vergißt, daß er die Kirche angeredet hatte. Ähnlich Ph. 6, 1.

1 1 Von diesem Bischof. Im Grundtext wird noch deutlicher, daß Ign. von der Zuschrift ohne Absatz in das eigentliche Schreiben hinübergleitet. — 2 2 scheinbar. Die Ergänzung nach Ph. 3, 1, wo οἱ δοκούντες ἀξιόπιστοι geschrieben ist. — Gottesläufer. Das Bild soll an die Wettläufe im Stadion erinnern. Vgl. die Gedanken von 2. Tim. 4 7; Gal. 5 7. Ph. 7, 2 kehrt der Ausdruck mit etwas veränderter Schattierung wieder. — haben sie keine Stätte. So mit Ba und Hi (nach LA), während Li und Zu das ἔχουσιν von G vorziehen. — 3 2 auf daß. Das allein beglaubigte εἰς läßt keine andere Uebersetzung zu.

7 1 von wannen er kommt. An dieser Stelle scheint mir die Annahme einer Bekanntschaft mit dem 4. Evangelium unausweichlich. Immerhin wäre die Frage zu erwägen, ob das Wort vom Evangelisten selbst geprägt oder von ihm aufgenommen ist. Im letzteren Falle brauchte auch an unserer Stelle keine literarische Abhängigkeit vorzuliegen; s. auch zu Ph. 9, 1 (Zür). — Ich schrie. ἀκράυγασα μεταξύ ὧν, ἀλάλουν μεγάλη φωνῇ (Li, Zu) dürfte die richtige Lesart sein. Ba liest: ἀκράυγασα, μεταξύ ὧν ἐλάλουν, μεγάλη φωνῇ. — 2 als wisse ich. ὡς περ εἰδότες mit Ba und Hi gegen das von GL überlieferte ὡς προεἰδότες, das Li und Zu beibehalten. — 8 2 Urkunden. Der alte Streit zwischen den Herausgebern, ob ἀρχαῖα oder ἀρχαία zu lesen sei, ist immer noch nicht zu Grabe getragen. Hi hält an ἀρχαῖα fest. An der ersten Stelle ließe sich ἀρχαῖα in der Tat rechtfertigen: denn ohne Zweifel denken die Gegner an die alttestamentlichen Urkunden, denen sie allein Beweisraft zusprechen und zu denen sie die evangelische Ueberlieferung in Gegensatz stellen. Insofern übersetzt L richtig: si non in veteribus invenio, in evangelio non credo. Aber wie schon dieser Uebersetzung ἀρχαῖα zugrunde gelegen haben kann — denn auch dieses Wort könnte mit in veteribus wiedergegeben werden —, so scheint L an der zweiten Stelle mit seiner Uebersetzung: mihi autem principium est Jesus Christus eher ἀρχαῖα vorzusetzen. Uebrigens weiß niemand, ob Ign., als er die Worte diktierte, sich des feinen Unterschiedes bewußt gewesen ist. Ba's Argumentation zu Gunsten der von ihm konstruierten, leider auch von Zu ange-

nommenen Lesart: ... ἐν τοῖς ἀρχαίοις εἶπω, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ (Apposition!), οὐ πιστεύω (absolut!) ist dunkel. Nimmt man an unserer Uebersetzung Anstoß, so bleibt nur die verlockende Beziehung auf die übrigens einzig dastehende Stelle Mc. 1¹² übrig, und man hat zu übersetzen: „Wenn ich's in den Urkunden (d. h. im Alten Testament) nicht finde, so glaube ich nicht an das Evangelium“. Unsere Uebersetzung gibt aber den Sinn klar wieder. Vgl. 5, 1. — 9¹ Lüre. Auch hier kann man an Entlehnung aus dem 4. Evangelium denken, obwohl die Bezeichnung Christi als der Lüre zum Vater gewiß auch unabhängig davon in Umlauf war.

11² durch Burrhus, der wohl nicht nur der Ueberbringer, sondern auch der Schreiber des Briefes war.

Emyrnacer.

3¹ Und als er. Aus welcher Quelle die hier citierten Worte stammen, ist unbekannt. Offenbar handelt es sich um eine evangelische Erzählung, in der das Mk. 24³⁶ ff. Berichtete weiter ausgeschmückt war, und zwar umfaßt das Citat nicht nur die Worte Jesu, sondern reicht von „und als er“ mindestens bis „rührten sie ihn an und wurden gläubig“. Wahrscheinlich sind aber die ersten Worte von 3, 3 noch mit einzurechnen, da auch hier die Redeweise nicht die des Jgn. ist. Die Worte ἀσώματον δαιμόνιον (incorporale daemonium) standen nach Hieronymus im sog. Hebräer-Evangelium, während Origenes sie in der Lehre des Petrus' (Petri doctrina) gelesen haben will. Nur die erstere Schrift könnte bei der Fassung der Worte im Texte des Jgn. als Quelle in Betracht kommen. Bei der gänglichen Unsicherheit der Ueberlieferung ist aber Bestimmtes darüber nicht zu sagen. Vgl. oben S. 35f. — 2¹ innig verbunden. Ich nehme an dem κραδέντας der Ueberlieferung keinen Anstoß, obwohl das aus L erschlossene und von Si in den Text aufgenommene κρατηθέντας richtig sein kann.

5¹ Weissagungen. Vgl. Ph. 8, 2, 9, 2.

6² Liebesmahl. Schon an dieser Stelle ἀγάπη mit Liebesmahl zu übersetzen, ist durch die Ausführungen in c. 7, 1 und 8, 2 nahegelegt. Die Beziehung auf die christliche Liebe im allgemeinen würde, wenn unsere Stelle isolirt stünde, nicht ausgeschlossen sein. — 10² Glaube. Ich habe auch an dieser Stelle wörtlich übersetzt, da kein Grund zu der Annahme vorhanden ist, Jgn. habe πιστις hier in anderem Sinne verstanden als sonst. Und warum soll ihm nicht Jesus Christus, der vollkommene Inbegriff dessen, was ihm teuer und heilig ist, auch der vollkommene Glaube sein?

11² Gottgesandten. Ob diese Lesart richtig ist, scheint mir im Hinblick auf Ph. 7, 2 συμβούλιον θεοπροπέστατον zweifelhaft. L liest an unserer Stelle deovenerabilem. — Stärke. Dem griechischen Ausdruck hier und bei dem folgenden σωματιον (so Za, Li; Ju und Si ziehen σωματιον vor) gerecht zu werden, ist nicht leicht. σωματιον würde wohl treffender mit „Körperschaft“ wiedergegeben, was indessen die getragene Rede nicht verträgt. Von σωματιον und σωματιον gilt das Gleiche, was Ph. 8, 2 zu ἀρχαία und ἀρχαία bemerkt wurde: Jgn. ist sich der Tragweite schwerlich bewußt gewesen, die neuere Erklärer dem Unterschiede geben möchten.

12¹ durch Burrhus. S. die Anmerkung zu Ph. 11, 2. — 13¹ Witwen. Das griechische Wort χήρα, mannlos, wird mit „Witwe“ nicht genau wiedergegeben. In den christlichen Gemeinden hat man, wie auch die sog. Pastoralbriefe zeigen, das Wort frühzeitig für die lebigen Frauen und Mädchen verwendet, die ihre Kräfte dem Dienst am Nächsten widmeten. Vgl. auch die Anmerkung zu Ph. 4, 1. — 2 Diese Aike ist vermutlich dieselbe Person, deren die Smyrner im „Martyrium des Polykarp“ (17, 2) gedenken.

Polykarp.

Polykarp. Zur Persönlichkeit vgl. die Einleitung zu Pol's Brief an die Philipper.

13 Art. Vgl. die Anmerkung zu M. 6, 2. Auch an unserer Stelle ist ὁποῦντα nicht wörtlich wiederzugeben.

23 Preis. Ja lieft τὸ θέμα ἀποδοῦναι ζωὴν αἰώνιον, was keinen Sinn gibt und durch die Ueberlieferung nicht unterstützt wird. Ob man ἀποδοῦναι καὶ ζωὴν αἰώνιον (so Li und Fu nach G) oder ἀποδοῦναι, ζωὴν αἰώνιον (so Hi nach L) vorzieht, ist gleichgültig. — 41 Witwen. Hier sind nicht die hilflosen, sondern hilfbedürftigen ledigen weiblichen Glieder der Gemeinde gemeint. — Gut heißen. γυνή. Vgl. die Anmerkung zu E. 3, 2; s. auch c. 5, 2. — wie du es ja auch nicht tust. Ign. liebt solche Einschränkungen. Aus diesem Grunde ziehe ich die Lesart ἐπεὶ οὐδὲ πρόσαις. εὐσταθῆς (so Ja, Li, Fu nach G) der durch L geforderten und von Hi aufgenommenen ἐπεὶ δὲ πρόσαις, εὐσταθῆς (was immer aber du tust, sei fest [Neutrum]) vor. Auch ist gerade die Aufforderung: εὐσταθῆς dem Zusammenhange durchaus angemessen. — 52 Ehre des Fleisches des Herrn. Denn auch Jesus trat nicht in die Ehe. — die Ehe. Hi, L folgend, streicht diese Worte ohne zureichenden Grund.

61 Beachte den für den Schreiber charakteristischen Wechsel der Anrede. Ign. vergißt, daß er an Pol. schreibt und spricht zu der Gemeinde. Eine besondere Schwierigkeit liegt nicht vor, und es ist darum nicht nötig, einer angeblich vorhandenen dadurch zu entgehen, daß man mit Harnack (Patristische Miscellen II. XI M. F. V, Leipz. 1900, S. 80–86) annimmt, Ignatius wende sich im 6. Kap. an den Klerus (nicht die Gemeinde) von Smyrna. — Haushalter, Weisiger und Diener. Durch diese bildlichen Bezeichnungen werden die Geschäftskreise der christlichen Gemeindebeamten sehr deutlich und treffend gegen einander abgegrenzt: das Haushalten, geistlich wie leiblich (um mit Ign. zu reden), kommt dem Bischof zu, Weisiger sind die Presbyter, die die Ratversammlung Gottes (M. 6, 1; Tr. 3, 1) bilden, Diener die Diakonen, sofern sie alle Handreichungen, geistliche wie leibliche, leisten. — 2 Einlagen (ἐκδόματα) — Spargelb (ἀκκερτα). Von den den Soldaten zugebilligten Geldgeschenken (donativa) wurde nur die eine Hälfte bar ausgezahlt, die andere in eine Sparbank gelegt, die auch freiwillige Einzahlungen annahm (deposita). Am Schluß der Dienstzeit erhielt der Soldat sein Spargelb (accepta) zurück.

72 würdigen. Ich lese καταξιοδοῦναι (mit Ja); Li und Fu καταξιοῦναι, Hi καταξιοδοῦναι. — 3 Wahrheitsseifer. σύντονον τῆς ἀληθείας ist die allein mögliche Lesart. Daß σύντονον von L, dem Hi folgt, muß auf einem Schreibfehler der Vorlage beruhen, der wiederum sich aus der Erinnerung an M. 14, 1 erklären mag.

81 (Gottes) Wille. An dieser Stelle könnte man über die Ergänzung zweifelhaft sein (vgl. die Anmerkung zu E. 20, 1). Aber an einen kaiserlichen Befehl zu denken, scheint mir dennoch unmöglich. Die anderen Stellen reden zu deutlich dafür, daß dem Ign. „Wille“ schlechtweg nur Gottes Wille ist und daß ihm auch hier ein — selbstverständlich vorliegender — obrigkeitlicher Befehl als göttliche Fügung erscheint. — vorderen Kirchen. Nämlich Gemeinden in auf dem Wege nach Antiochien landeinwärts liegenden Städten.

b) Brief Polycarpus an die Philipper.

Bezüglich der Ausgaben gelten die entsprechenden Bemerkungen zu den ignatianischen Briefen, mit denen der Polycarpbrief zusammengestellt wird. Der Text macht geringere Schwierigkeiten als der der Ignatianen. Rückübersetzungen der nur lateinisch erhaltenen Abschnitte versuchten Zahn (dem Funk fast durchgehend folgt) und Lightfoot (dessen Wiedergabe an einzelnen Stellen den Urtext richtiger wiedergeben mag als die Zahn'sche, im allgemeinen aber zu frei ist). Nachstehend bedeutet G den griechischen Text (Cod. Vatic.), L den Lateiner. Auch die Literatur fällt zumeist mit der bei Ignatius angegebenen zusammen. Hervorzuheben sind daraus die vorzüglichen Prolegomena in der Lightfoot'schen Aus-

gabe. Außerdem, und abgesehen von den bei Besprechung der Echtheitsfrage noch zu nennenden Schriften, sind zu vergleichen: G. Salmon, Artikel Polycarp im Dchr B IV, London 1887, p. 423—431; E. Egli, Zum Todesjahr des Polycarp, in *ZwZ* XXVII, 1884, S. 216—219 (vgl. auch XXXIV, 1891, S. 96—102); T. Randell, The Date of St. Polycarp's martyrdom, in *Studia Biblica et Ecclesiastica* I, Oxford 1885, p. 175—207; C. H. Turner, The day and year of St. Polycarp's martyrdom, in *Stud. Bibl. etc.* II, 1890, p. 105—155; Th. Zahn, Zur Biographie des Polycarpus und Irenäus, in *Forschungen zur Geschichte des neutest. Kanons* usw. IV, Erlangen und Leipzig 1891, S. 249—279 (283); A. Harnack, *Patristische Miscellen* III. Zu Polycarp ad Phil. 11. *AN R. F.* V 3, Leipzig 1900, S. 86—93. — Das Todesjahr Polycarps ist seit der Arbeit von Waddington (*Vie du Rhéteur Aelius Aristide* in den *Mémoires de l'Institut, Académie des Inscriptions* etc. XXVI 1867, 203 ff.) Gegenstand eindringendster Untersuchung gewesen. Weit aus die meisten Gelehrten glaubten dem Ergebnis Waddingtons, der den 23. Februar 155 als Datum festgestellt zu haben meinte, beipflichten zu sollen. Am gründlichsten wurde die Frage von Lightfoot (I, 629—702) erörtert. Dem Widerspruch, der niemals ganz verstummt war, ist durch L. Schmid (*Die Lebensgeschichte des Rhetors Aristides*, im Rhein. Museum XLVIII, 1893, S. 53—72) neue Nahrung zugeführt worden, und neuerdings tritt Hilgenfeld (s. seine Ausgabe) wieder mit Entschiedenheit für das überlieferte Datum ein, indem er den 28. März 165 als Todestag behauptet. Von neueren Arbeiten vgl. die Erörterung in Harnack's *Chronologie* S. 334—356 und in Zahns *Forschungen zur Gesch. d. neutestam. Kanons* VI, 1900, S. 94—109, sowie den Aufsatz von P. Corßen, Das Todesjahr Polycarps, in *ZnW* III, 1902, 61—82. Auf die Einzelheiten der verwickelten chronologischen Frage kann hier nicht eingegangen werden. Doch mag die Bemerkung nicht unterbleiben, daß die Berechnung auf 155 mit der Annahme, daß Aniket 154 römischer Bischof geworden sei, steht und fällt (s. *Apokr.* S. 184). Diese Annahme ist aber keineswegs als gesichert zu betrachten.

Echtheits- und Integritätsfrage. In der Einleitung ist bereits darauf hingewiesen worden, daß der Polycarpbrief mit den Briefen des Ignatius durch so genaue Hinweise verbunden ist, daß er mit diesen steht und fällt. Die Anspielungen auf die Person, die Reise und die Briefe des Ignatius sind es vornehmlich oder ausschließlich, welche denjenigen Kritikern, die sich die ignatianischen Briefe nur als Produkt eines Fälschers erklären können, auch unseren Brief verdächtig machen. Umgekehrt erwachsen demjenigen, der sich von der Echtheit der ignatianischen Briefe überzeugt hat, aus jenen Stellen nicht nur keine Schwierigkeiten, sondern sie dienen ihm zur willkommenen Bestätigung seiner Ansicht. Eine solche wird er auch in der gänzlichen Verschiedenheit unseres Briefes von den ignatianischen nach Stil und Haltung finden. In dieser Beziehung kann auf das zurückverwiesen werden, was S. 192 bereits ausgeführt worden ist. Es kommt hinzu, daß die Annahme der Fälschung die andere zur notwendigen Folge hat, daß entweder bereits dem Irenäus der gefälschte Brief vorgelegen hat oder unser Brief erst nach Irenäus auf dessen Angabe hin gefälscht worden ist. Ersteres scheitert an der Unmöglichkeit, daß Irenäus, dem Polycarp so gut bekannt gewesen ist, die Fälschung nicht durchschaut haben sollte, letzteres daran, daß auch die ignatianischen Briefe, wenn sie gefälscht sein sollten, doch nicht nach Irenäus gefälscht sein können (s. *Apokr.* S. 112f.). Sieht man von der Verquickung mit der Ignatiusfrage ab, so bleiben stichhaltige Gründe zur Verwerfung der Echtheit unseres Briefes angesichts seines völlig harmlosen Inhaltes nicht übrig. Mit einem gewissen Schein hat man auf die Stelle c. 7, 1 verwiesen, wo Polycarp denjenigen, der Auferstehung und Gericht leugnet, einen Erstgeborenen Satans nennt. Nach Irenäus (gegen die Ketzer III, 3, 4) tat nämlich Polycarp diesen Ausspruch dem Gnostiker Marcion gegenüber bei Gelegenheit einer persönlichen Begegnung, wie meistens angenommen wird, in Rom. Daraus ohne weiteres zu schließen, daß auch an unserer Stelle Marcion gemeint sei, was freilich bei Annahme der für unseren Brief überlieferten Zeit unmöglich sein würde,

ist angesichts der ganz allgemein gehaltenen Beschuldigung mehr als gewagt; es ist viel wahrscheinlicher, daß Polykarp einen von ihm geprägten Lieblingsausdruck gelegentlich auch dem Erzleker gegenüber anwandte. Auch aus der fast überreichlichen Benutzung besonders apostolischer Schriftstücke (s. Apokr. S. 134), kann ein Bedenken nicht abgeleitet werden, wenn man sich die in der Einleitung gekennzeichnete Geistesart des Verfassers gegenwärtig hält. Wirkliche Schwierigkeit macht lediglich die Bezeichnung einer, dem Anschein nach aus dem Epheserbrief entnommenen Stelle (c. 12, 1) als „heiliger Schrift“. Es ist indessen sehr wohl möglich, daß Polykarp, dem natürlich nur die Epheserstelle vorschwebte, annahm, daß das zweite Wort ebenso wie das erste, im Epheserbrief citierte aus dem Alten Testament stammte, zumal der Zusammenhang darauf hinweist, daß er nur auf dieses sich berufen wollte. — Angesichts der Widersprüche, in die eine Unechtheitsklärung des ganzen Briefes zu führen scheint, hat man mehrfach zu dem Auskunftsmittel gegriffen, wenigstens diejenigen Stellen, in denen des Ignatius gedacht wird, durch Annahme einer *Interpolation* zu entfernen. So schon im 17. Jahrhundert Dallaeus in der S. 191 angeführten Schrift, in neuerer Zeit A. Ritschl (Die Entstehung der altkatholischen Kirche, 2. Aufl., Bonn 1857, 584–600), G. Volkmann (Polycarpi Smyrnaei Epistula genuina, Zürich 1885; vgl. den Aufsatz: Neuere über den Polykarpbrief und die Ignatiusfrage, in Theol. Zeitschr. aus der Schweiz III, 1886, 99–111) und A. Hilgenfeld (Der Brief des Polykarpos an die Philipper, in ZwTh XXIX, 1886, S. 180–206; vgl. auch seine Ausgabe). Indessen scheitert jede Interpolationshypothese 1) daran, daß der Stil des Verfassers des Briefes eben auch an den angezeigten Stellen deutlich erkennbar ist, und 2) an der auch an diesen Stellen nachweisbaren Benutzung des Clemensbriefes. Ist die Benutzung dieses Briefes, und nur dieses neben den apostolischen, an sich schon ein starkes Argument für die Echtheit, so ist der Gedanke, daß auch der Interpolator eben diesen Brief zur Erhöhung der Porträtähnlichkeit herangezogen haben sollte, fast unvollziehbar (vgl. die Bemerkungen von A. Harnack, ThZ 1886, Sp. 54 f.).

Erläuterungen.

Die Berührungen mit dem Clemensbrief sind nur da angemerkt, wo es nachweisbar oder wahrscheinlich ist, daß dem Verfasser die betreffende Stelle wirklich vorschwebte. Ungefähre Reminiscenzen, die freilich auch zur Charakterisierung des Abhängigkeitsverhältnisses gehören, mußten unbeachtet bleiben. Eine fast vollständige Liste bei Lightfoot, S. Clement of Rome I, London 1890, 149–152.

Kirche; s. die Anmerkung zu Ign., Eph. inscr. An unserer Stelle kann man auch Gemeinde einsetzen, doch dürfte „Kirche“ die Stimmung Polykarps richtiger wiedergeben.

11 Abbilder. Gemeint sind, wie sich aus c. 9, 1 ergibt, Ignatius und seine Genossen, die demnach auf den Transport nach Rom Philippi berührt haben. — **Beladenen.** ἐνελγμένους mit Li und Ju. Za's Vermutung ἐνελγμένους unnötig.

31 aufgefordert. προεπεκαλέσαοθι mit Li und Ju nach L. Za: προεπιλακτίσαοθι. — **42 lieb zu haben.** Im Griechischen στέργειν, während gleich darauf ἀγαπᾶν gebraucht ist. — **3 Witwen.** Vgl. die Anmerkung zu Ign., Smyrn. 13, 1.

53 Jünglinge. Griechisch: νεώτεροι. An eine Identität mit den vorher genannten Diakonen ist nicht zu denken. — **untertan den Presbytern und Diakonen.** Daß an dieser Stelle (wie im ganzen Brief) eines Bischofs zu Philippi nicht gedacht wird, ist nur verständlich, wenn es dort keinen Bischof im Sinne einer vor Presbytern und Diakonen ausgezeichneten Stellung gab. Daß das Amt der Episkopen als solches in Philippi nicht unbekannt war, zeigt der Eingang des paulinischen Philipperbriefes.

71 Denn ein jeglicher. Die folgenden Sätze sind ein Wiederhall der ignatianischen Auslassungen über die Häretiker in polykarpischer Stimmung. — **Erstgeborener Satans.** S. o. S. 201 a. Ende.

91 Geduld zu üben. Eusebius (RG III, 36, 14) liest ἀσκειν πᾶσαν ὁπομένην, während G ὁπομένειν π. ὁ. hat, was Ju (nicht aber Ja und Li) vielleicht mit Recht in den Text eingefügt hat. — hatte. εἰδὼς mit Li und Ju (nach G ὠδῶς); εἰδὼς Ja (nach Euseb). — Jofimus und Rufus. Ueber diese Begleiter des Ignatius, deren dieser selbst nicht gedenkt, ist nichts weiter bekannt. — anderen aus eurer Mitte. Daß auch die philippische Gemeinde ihre Märtyrer hatte, kann aus Paulus Phil. 1^{28—30} geschlossen werden. — 2 diese alle. Polykarp setzt auch von Ignatius und seinen Genossen voraus, daß sie das Martyrium bereits erlitten haben, obwohl er bestimmte Nachricht darüber noch nicht besitzt (vgl. c. 13, Schlußsatz). — 101 einer dem anderen. Mit Recht zieht Li Röm. 12¹⁰ heran und übersetzt: τῷ ἐπισκεψάτῳ τοῦ κυρίου ἀλλήλους προηγοούμενοι (so auch Ju), während Ja die Stelle mit: ἐπισκεψάμενοι κυρίου ἀλλήλους ἐπιχορηγοῦντας wiedergibt. — 2 Rönnt ihr Gutes tun. In Erinnerung an Sprüche 3²⁸ (δυνατοῦ σου ὄντος εἰ ποιεῖν) ziehe ich vor, mit Li δυνατοὶ ὄντας εἰ ποιεῖν zu lesen. Ja (und Ju): ὡς δύνασθε εἰ ποιεῖν.

111 verkannt hat. Der Zusammenhang zeigt, daß Valens sich eines Vergehens schuldig gemacht hat, bei dem die Selbstsucht (φιλαργυρία) im Spiele war. — Mit Li ist ὅτι zu lesen, daß in der Wiebergabe von Ja (und Ju) übersehen ist. — 2 gerichtet. Das Li'sche κριθῆσθαι ist dem λογιθῆσθαι von Ja (und Ju) vorzuziehen. — 3 am Anfang seines Evangeliums. In L heißt es: qui estis in principio epistulae eius. Dieser Text ist sinnlos, da man ihn auf die Ueberschrift oder den Eingang des paulinischen Philipperbriefes nicht beziehen kann. Harnack's Vorschlag (a. a. O. S. 92) zu lesen: qui estis laudati in principio epistulae eius (nämlich des Thessalonicherbriefes; s. die nächste Anmerkung) liegt nicht so nahe wie die Erinnerung an 1. Clem. 47, 2: τίνα τρόπον ὅτιν ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου ἔγραψεν. Setzt man in L statt epistulae evangelii, so verschwindet die Schwierigkeit, und die Stelle fügt sich dem ganzen Zusammenhang vortrefflich ein. — in allen Kirchen. Die Erinnerung an 2. Thess. 1⁴ ist zweifellos. Das „allen“ findet in dem nachfolgenden Relativsatze, dem es nachdrücklich vorgreift, seine Erklärung. Es ist deshalb nicht nötig, den Text zu ändern, mit Harnack (s. die vorstehende Anm.) zu lesen: de vobis etenim gloriatur omnibus in ecclesiis und zu übersetzen: Rühmt er sich doch eurer aller in den Kirchen usw. In dem nach Polykarp's Worten angeblich im Thessalonicherbriefe den Philippern gezollten Lobe findet Harnack den Grund zu seiner in der vorstehenden Anmerkung erwähnten Konjekture. Mir ist wahrscheinlicher, daß Polykarp das den Thessalonichern an der ihm vorschwebenden Stelle gespendete Lob ohne Arg auch auf die Philipper überträgt.

121 an diesen Stellen. Dadurch, daß Ja (und Ju, nicht aber Li) das ταῦτας vor ταῖς γραφαῖς (L: his scripturis) wegläßt, wird der Sinn nicht unerheblich verändert. Polykarp bezieht sich ausdrücklich auf die beiden folgenden Schriftstellen, die er beide im Alten Testamente sucht (s. dazu oben S. 202 Z. 8). — 2 Einigkeit mansuetudo (L) ist mit ἐπιείκεια (so Li), nicht πραότης (so Ja und Ju) wiederzugeben.

131 wie auch Ignatius. Eine derartige Aufforderung findet sich in des Ignatius Brief an Polykarp nicht. Es macht aber angesichts von Ign. Pol. 8, 1 keine Schwierigkeit anzunehmen, daß Polykarp die hier erhaltene Aufforderung mit der von den Philippern ihm zugegangenen zusammengeworfen hat. — 2 uns. Nämlich Polykarp und den Smyrndern. — andere. Hieraus ist zu schließen, daß dem Polykarp bereits aus anderen Gemeinden Schreiben des Ignatius zugegangen waren, was bei lebhaftem Verkehr in erregter Zeit nichts Unwahrscheinliches hat. — Vgl. die Anmerkung zu c. 9, 2.

14 Crescenz. Der Brief ward also diktirt. Vgl. Ign. Philad. 11, 2, Smyrn. 12, 1. — fteis. L: in praesenti. Ja (Ju): αἰς τὸ παρόν; Li: ἄρα.

XII.

Laodicenerbrief.

(H. Knopf.)

[Lit.: f. Apokr. S. 140; Ehrhard S. 122. W. Schulz, ZwAb 1899, S. 86—89 (span. Hff.).]

Anmerkungen.

5 Diejenigen, die von mir (herkommen); qui sunt ex me, wörtlich: die aus mir sind. Der Apostel bezeichnet öfters die von ihm Befehrten als seine Kinder, vgl. z. B. Gal. 4¹⁰, 1 Kor 4¹⁵. Es ist unnötig, mit Berufung auf Phil. 1¹² quae statt qui zu lesen. Im folgenden kann man zu deservientes et facientes einfach sint ergänzen, dann gibt der Satz immerhin einen Sinn, obwohl ja freilich auch ein tieferes Textverderbnis vorliegen kann. Endlich ist am Schlusse operum quas (nicht operumque) salutis zu lesen, was wörtlich genaue Uebersetzung von ἐργων τῶν τῆς σωτηρίας zu sein scheint.

9 Die Uebersetzung gibt den Text wieder: et id ipsum . . faciet misericordiam suam (Anger), Lightfoots Korrektur (der misericordia sua lieft) ist unnötig. Id ipsum ist = τὸ αὐτό und ist adverbial zu fassen.

13 Im übrigen; die ältesten und besten Handschriften haben einfach quod est. Doch wie schon Anger gesehen hat, ist reliquum zu ergänzen, denn Phil. 3¹ liegt zu Grunde.

17 Fehlt in wichtigen Textzeugen und ist als sicher unecht wegzulassen. Er lautet in den Handschriften, die ihn bieten: salutate omnes fratres in osculo sancto (vgl. 1 Theff. 5²⁰).

C.

Lehrschreiben und Predigten.

Zur Einleitung.

(E. Hennecke.)

Zu dem Predigtfragment des Valentin aus Clem. Alex. Strom. IV 13, 89 (Apol. S. 142 A. 1) vgl. ein platonisches Dictum mit ähnlichem Wortlaut, aber entgegengesetztem Sinn aus Ps.-Justin cohort. 23 (cf. Otto, Corp. apologet. I zu der Stelle): Ἐπειπερ γεγέννησθε, ἀθάνατοι μὲν οὐκ ἔστε οὐδ' ἄλλοι τοὺς παράπαν οὔτε μὲν δὴ λυθήσεσθε γὰρ οὔτε τρέξεσθε θανάτου μόρας, τῆς ἐμῆς βουλήσεως, μείζωνος ἔτι θεοῦ καὶ ἰσχυρότερου, λαχόντες Vgl. Dieterich, Abraxas, S. 184 A. 2 (Parallele aus Poimander). Norden, Die antike Kunstprosa II 546.

(Zu 2.) Serapion von Thmuis als Citator des Barnabasbriefes (5, 5) ist durch Bobbermin II N. J. II 3 b S. 21 bekannt geworden: ὁ γὰρ πτωχότητος Βαρνάβας ὁ ἀπόστολος, ἐπακλήθεις υἱὸς παρακλήσεως [H. 4 ss], ἐν τῇ ἐπιστολῇ αὐτοῦ τῷ υἱῷ αὐτοῦ, φησὶν, ἔλεγεν ποιήσωμεν κατ' ἀνδρῶπον εἰκόνα ἡμετέραν καὶ κατ' ὁμολοῶν. Sonstige Citate aus Barn. bei Harnack I 59—62; S. 62 die Anspielung auf ein Barnabaswort bei Gregor v. Naz. or. 43, 32 (dunkle Reminiscenz an Barn. c. 7, 11? Auch Reisch, Agrapha S. 441 ist der Ansicht, daß „dessen Wortlaut, auf die Spötter bezüglich, schwerlich herauszuschälen ist“).

Den schon von Grabe aus einem cod. Bodl. Barocc. 39 angeführten Spruch des Apostels Barnabas (Reisch, Novi Testamenti gr. supplem. 1896, p. 73. Reisch, Agrapha S. 437 Apokryphon 63) von dem Sieger in schlechten Wettkämpfen auf das sonst bezeugte angebliche Barnabasevangelium (Harnack I 18) zurückzuführen, liegt kein begründeter Anhalt vor. Wer weiß, ob ein solches überhaupt existierte. Ein muhammedanisches Barnabasevangelium s. bei Fabricius III 875 ff.; cf. 366 ff. E. M. Axon im JthSt 1902, p. 436—441.

Ueber die Sentenzen des Sextus vgl. Preuschen bei Harnack I 765 ff. Ehrhard S. 426 f.

Ueber den Spruch bei Origenes vom Fasten für die Armen (s. Apol. S. 142 A. 2) vgl. v. Dobschütz, Das Kerygma Petri II XI 1 (1893), S. 84 ff. — über den vorhergehenden aus Desumenius ebenda S. 122 f. —, auch Seeberg in Jahns Forschungen zur Gesch. des neutest. Kanons V (1893), S. 219; hat Origenes aber nicht vielmehr einen der Sextussprüche vor Augen gehabt? cf. Sexti Sententiarum ed. Gildemeister (1873) Nr. 267: Pro reficiendo paupere etiam ieiunare bonum est.

XIII.

Barnabasbrief.

(G. Weil.)

Eine vollständige Uebersicht über die sehr umfangliche Literatur zum Barnabasbrief zu geben tut nicht not. Man findet sie in den neueren Ausgaben, die für ein eingehenderes Studium ohnehin unumgänglich sind, die bis 1878: in Gebhardt-Harnack PA I 2^a 1878 p. XL—XLIV, die neuere in F. F. Funk PA^a 1901 I p. XX—XXXII; vgl. auch A. Harnack I S. 58 ff. II S. 410—428, 436 f., RE II S. 410—413 und A. Ehrhard S. 81—86. Ebensovienig sollen die nachfolgenden Bemerkungen die Prolegomena und Kommentare der genannten trefflichen Ausgaben ersetzen, sie wollen nur Ergänzungen oder Berichtigungen dazu geben.

Integrität des Briefes. Zu den schon früher, insbesondere von D. Schenkel und R. Seydecke unternommenen Versuchen, die Einheitlichkeit des Barnabasbriefes in Frage zu stellen und größere Interpolationen oder Uebersarbeitungen des Briefes nachzuweisen, worüber D. v. Gebhardt und A. Harnack in den Prolegomena ihrer Ausgabe PA I 2^a 1878 S. LXI—LXIV zu vergleichen, sind 1888 die neueren, nicht glücklicheren, von D. Wölter, im J. f. protest. Theol. XIV S. 106—144, und von Joh. Weiß, Der Barnabasbrief kritisch untersucht, gekommen, welche sich gegenseitig aufheben. — Vgl. darüber A. van Veldhuizen, De Brief van Barnabas, Groningen 1901 S. 65—95. Mir hat sich, wie Apokr. S. 148 schon angedeutet worden ist, als Ergebnis einer eindringenden Untersuchung des Gedankenganges des Briefes im ganzen seine Unversehrtheit und Einheitlichkeit herausgestellt. In den wenigen Fällen, wo ich wie 1,6; 8,2; 9,6; 16,4 das Eindringen ursprünglicher Randbemerkungen in den Text angenommen habe, stützt sich eine solche Annahme nicht nur auf logische Bedenken, sondern jedesmal auch auf den Befund der Handschriften oder der alten lateinischen Uebersetzung.

Für die Abfassung des Briefes durch den Apostel Barnabas selbst scheinen in den letzten Jahrzehnten nur noch einzelne katholische Theologen eingetreten zu sein, vgl. darüber F. F. Funk, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen II 1899 S. 77—85.

Ueber das Verhältnis des Briefes zum Paulinismus ebenso wie über seine Beziehungen zum Matthäusevangelium und seine theologischen wie zeitlichen Berührungen mit dem Johannesevangelium, vgl. die immer noch maßgebende Abhandlung von G. Holzmann, Barnabas und Johannes, JmTh XIV 1871, S. 326 ff. Loman, Theol. Tijdschrift 1882 S. 461, leugnet die Bekanntschaft des B. mit den Briefen des Paulus; Steck, Galaterbrief 1888, S. 310 ff. hält sie für wahrscheinlich. Was sodann G. Holzmann in seinem Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie II S. 290 ff. über das Verhältnis des Hebräerbriefes zum Alexandrinismus ausführt, gilt in wesentlichen Punkten auch vom Barnabasbrief. Namentlich wird, wie bei Philo und im Hebräerbrief, auch hier als der im N. T. Redende durchweg Gott selbst gedacht, beziehungsweise der Sohn (z. B. 5, 13. 14; 6, 1; 7, 3—5). Und auch bei ihm findet sich oft jene unbestimmte Citationsweise, die den biblischen Schriftsteller ganz hinter dem ihn inspirierenden göttlichen Subjekt zurücktreten und jeden beliebigen Schriftsatz als direkten Gottespruch gelten läßt (eingeleitet oft durch ein bloßes λέγει scil. ὁ θεός). Auch bei ihm entspricht endlich jener auf die Spitze getriebenen Inspirations- theorie als Korrelat eine durchaus schulmäßig und konsequent geübte Allegorese, „die Kunst an Israels Geschichte und gesetzlichen Einrichtungen die Geheimnisse des Glaubens zu ergründen und zu erklären, den Sinn des Geistes hinter den Buchstaben zu entdecken“. Ueber die besondern Berührungen des Barnabasbriefes mit dem Hebräerbrief vgl. van Veldhuizen a. a. O. S. 74 f. 104 ff.

Und wenn neuerdings auf Tertullians (de pudic. 20) Zeugnis hin die Autorschaft des Apostels Barnabas für den Hebräerbrief anstatt für den unsern in Anspruch genommen wird, so bleibt doch eine so merkwürdige Geistesverwandtschaft zwischen den Verfassern beider Schriftwerke bestehen (vgl. z. B. 4, 10 mit Hebr. 10²⁵; 5, 1 mit Hebr. 12²⁴; 5, 6 mit Hebr. 2¹⁴; 6, 18, 19 mit Hebr. 2²; 8, 1 f. mit Hebr. 9^{13. 10}; 8, 7 mit Hebr. 4²; 14, 4 mit Hebr. 3⁶; 15, 3 f. mit Hebr. 4⁴; 15, 6, 7 mit Hebr. 4^{9. 10}; 16, 8, 9 mit Hebr. 10^{10—23}), daß man geneigt sein kann, sich das Verhältnis des Verfassers unsers Briefes zu dem Autor des Hebräerbriefes als das des Schülers zu seinem Meister vorzustellen und somit, wenn der Hebräerbrief wirklich ein Werk des Barnabas sein sollte, unsern Brief der Schule des Barnabas zuzuwiesen. Bemerkenswert aber ist, daß, wenn dem Verf. des Hebräerbriefes die jüdische Religion als ein noch unbefriedigender Versuch Gott nahe zu kommen erscheint, der Verf. des Barnabasbriefes sie für einen vollkommenen Irrweg erklärt (2, 9; 3, 6; 4, 6; 8, 7; 9, 4; 10, 9, 12; 14; 16) und überall in einem harten, verächtlichen, ja feindseligen Tone von den Juden spricht. Vgl. zu 7, 3.

Was die Frage anlangt, welche Evangelien unser Verf. benutzt habe, so gewinnt man aus der Tatsache, daß er wie das Petrus-evangelium und wie Justinus (und wohl auch Johannes vgl. Joh. 19¹⁸ f.) Jesum im Unterschied von den Synoptikern durch die Juden selbst kreuzigen läßt (vgl. 5, 11, 12; 6, 5; 7, 5, 9), die Möglichkeit, an die Benutzung eines verlorengegangenen Seitengängers des Matthäus durch B. zu denken.

Ueber die Frage, ob Justinus den Barnabasbrief gekannt und benutzt habe, besteht unter den Forschern noch keine Uebereinstimmung. Während A. Hilgenfeld in seiner Ausgabe des Briefes (N. T. e. c. II, 1877 p. XXII sq. und p. 110), F. X. Funk wenigstens in der 1. Ausgabe der PA I 1881 p. I (viel weniger bestimmt in der 2. Ausgabe von 1901 p. XXI), G. Udemann, Religionsgeschichtliche Studien 1876 S. 106 u. a. sie bejahen, haben O. Traubberger, Der Apostel Barnabas 1876, S. 148 und A. Harnack (PA I² 1878 p. XLV vgl. Antikristl. Liter. I 1894 S. 58 f., II, 1897 S. 410 ff.) bestritten, daß die zahlreichen Stellen bei Justinus besonders in seinem Dialogus c. Tryph. (z. B. in den cc. a) 42, b) 40, c) 28, d) 29, e) 90, 91, 111, f) 94 vgl. Apol. 1, 60, g) 131, h) 81), welche überraschende Anklänge an Stellen aus dem Barnabasbrief (vgl. a) 5, 9 und 7, 2, b) 7, 7, 8, c) 9, 5, 6, d) 10, 12, e) 12, 2—5, f) 12, 6, g) 12, 8, 9, h) 15, 4) enthalten, eine Benutzung des B. durch Justinus beweisen, da sie gleichzeitig bedeutsame Abweichungen von B. aufzeigen. Mir erscheinen die letztern nur als Anzeichen dafür, daß Justinus ein selbständiger, origineller Kopf und Schriftsteller gewesen ist, der, was er von andern übernommen hat, eigentümlich verarbeitet und für seine besonderen Absichten verwendet hat; und solange es nicht gelingt, für seine merkwürdigen Parallestellen zu B. eine anderweitige Herkunft wahrscheinlich zu machen, scheint es mir, falls man nicht auf das Verständnis des geistigen und literarischen Zusammenhangs zwischen Justin und seinen Vorläufern verzichten will, geboten, ebenso seine Bekanntschaft mit dem Barnabasbrief anzunehmen, wie ich schon früher (Justinus Rechtfertigung des Christentums 1894, S. XIV) bei ihm eine Kenntnis der Apologie des Aristides voraussetzen zu müssen geglaubt habe (vgl. hierzu Henneke in ThLZ 1895, Sp. 396). Wie diese m. E. als Vorarbeit für Justinus weit umfassendere, kühnere und systematischere Apologie anzusehen ist, so darf m. E. der Barnabasbrief als eine von ihm benutzte Vorarbeit für seine weit ausführlichere, gründlichere, man möchte sagen wissenschaftlichere Auseinandersetzung mit dem Judentum, wie er sie in seinem Dialog unternommen, betrachtet werden.

Zweck des Briefes. Nach der herkömmlichen Auffassung besteht der vornehmste Zweck des Barnabasbriefes darin, unter seinen Lesern den Einfluß jüdaistisch gesinnter Christen, die den Zusammenhang mit dem jüdischen Religions- und Gesezeswesen erhalten sehen wollten und darum dem jüdischen Opfer- und Tempeldienst, dem Fasten, der Beschneidung, den Speisegeboten, der Sabbatfeier usw. auch für die christliche Gemeinde noch Bedeutung und Wert zu-

schrieben, zu brechen, und ihnen wie es Paulus den Galatern gegenüber getan, die wesentliche Neuheit der christlichen Religion zum klaren Bewußtsein zu bringen (vgl. z. B. Hefele, das Sendschreiben des Apostels Barnabas 1840, S. 135 f. Lipsius in Schenkels Bibellerikon 1869 I S. 365. Aber schon Weizsäcker (Zur Kritik des Barnabasbriefes 1868 S. 5, S. 15, S. 17 u. sonst) hat zugeben müssen, daß als Gegenstand der Polemik das eigentümlich Jüdische so stark hervortritt, daß der Brief als ebenfogut gegen Juden gerichtet angesehen werden könne; habe er doch im Gang und der Art des Streites auffallende Ähnlichkeit mit der großen antijüdischen Streitschrift des Märtyrers Justin und wende er sich doch an vielen Stellen nicht gegen judenchristliche Forderungen oder Bedenlichkeiten, sondern geradezu gegen die Juden selbst, wie z. B., wenn er c. 5 und sonst den jüdischen Einwendungen gegen den Kreuzestod Jesu und gegen den christlichen Glauben an seine Gottheit entgegenetrete.

Noch deutlicher hat A. Hausrath (Neutest. Zeitgeschichte² IV S. 343) und dann A. Harnack II S. 413 ff.) die Tatsache hervortreten lassen, daß es sich in unserm Briefe um eine grundsätzliche Auseinandersetzung nicht sowohl mit einer jüdischen Richtung innerhalb der damaligen Christenheit, als vielmehr mit dem Judentum selbst handelt. Harnack meint freilich, dieser „radikale Versuch, Christentum und Judentum völlig auseinander zu reißen und jenem allein den Bund und das A. L. zuzusprechen“, sei hervorgerufen worden nicht etwa durch wirkliche jüdische oder auch judenchristliche Versuchungen, die an die Empfänger des Briefes herangetreten wären, sondern nur durch die Gefahr, welche allenfalls für unerfahrene und ungewarnte Christen aus der Beschäftigung mit der den Juden und Christen gemeinsamen Heilsurkunde des A. L. zur Zeit des beginnenden Gnosticismus erwachsen konnte, die Gefahr das A. L. wörtlich, d. h. in jüdischem Sinne zu verstehen und damit in jüdische oder wenigstens judenchristliche Auffassungen zurückzufallen. In völliger Trennung des Wortsinnes des A. L., für den er den Teufel verantwortlich mache, vom geistlichen, d. h. wirklichen Sinn, glaube der Verf. des Briefes den Schlüssel gefunden zu haben, der alle Türen öffnet, und den Hebel, der alle Schwierigkeiten wegräumt, also das unfehlbare Mittel, um jüdische Bestreiter der christlichen Wahrheit und Verfechter des Judentums gebührend zurückzuweisen.

Indem aber Harnack wiederholt betont, daß der Verfasser bei seiner Polemik gegen das Judentum keine wirklichen und lebendigen Gegner, weder judenchristliche noch jüdische, vor Augen gehabt habe, da die Auseinandersetzung mit den wirklichen Juden völlig hinter seiner Zeit liege und die wirklichen Juden, zu seiner Zeit gottverlassen und elend dastehend, dem Christentum nicht mehr gefährlich gewesen seien, läßt seine geistvolle Ausführung m. E. die Angabe einer causa sufficiens für die Entstehung unserer Schrift vermissen und läßt zugleich, worauf auch schon A. Schlatter, die Tage Trajans und Hadrians 1897 S. 64 ff., mit vollem Recht aufmerksam gemacht hat, die Anhaltspunkte unberücksichtigt, welche der Brief selbst für die Annahme einer aktuellen Veranlassung und eines aus der Not der Zeit erwachsenen Zweckes darbietet (vgl. besonders 2, 1. 10; 4, 1—6. 9—14; 16, 3—4; 21, 4). Die von Harnack angenommene Religionsgefahr allein dürfte unserm Verfasser nicht so dringend und beunruhigend vorgekommen sein, daß sie ihm den nächtlichen Schlaf raubte (vgl. 21, 7) und ihn zu dem Ausruf veranlaßte: das vollendete Vergerniß ist nahe herbeigekommen (vgl. 4, 3). Wie weit man sich neuerdings unter dem Einfluß der besprochenen Ausführungen Harnacks von der Erkenntnis der eigentlichen Veranlassung und des Zweckes unserer Briefes entfernt hat, beweist P. Ladouze l'épître de Barnabé Louvain 1900, der S. 4 folgendermaßen sich äußert: On a souvent écrit qu'il voulait empêcher ses lecteurs de retomber sous le joug de la Loi. Mais rien, dans sa lettre, ne laisse soupçonner que ses fidèles eussent été exposés à un péril concret de cette nature... Bref, nous trouvons dans l'Épître les paisibles spéculations du catéchète, et non les cris d'alarme du pasteur.

Was die Adressaten unsers Briefes betrifft, so berechtigt uns nichts, darunter, wie dies zuerst Origenes gg. Celsus I 63 getan, und G. Rügger S. 14 noch tut, die ganze damalige Christenheit zu verstehen und den Brief als einen katholischen zu bezeichnen. Der Brief ist vielmehr an eine oder vielleicht auch mehrere christliche Gemeinden gerichtet, wo der Verf. als Lehrer gewirkt hatte und also persönlich bekannt war. Die Frage, wo die Adressaten zu suchen sind, hängt jedenfalls enge mit der Frage, wo des Verfassers Heimat war, zusammen. Charakter und Geschichte des Briefes haben längst die Vermutung nahe gelegt, daß sie in Ägypten und zwar in Alexandria gewesen sein möge. Nachdem ich früher (vgl. Apokr. S. 149) die Frage noch offen gelassen habe, ob sie vielleicht in Syrien oder Palästina zu suchen sei, bin ich durch eine genauere kritische Untersuchung der Stelle 9, 6 zu der sicheren Ueberzeugung gelangt, daß der Brief in Ägypten und wohl auch für ägyptische Christen geschrieben worden ist. Diese waren jedenfalls ihrer Mehrzahl nach Heidenchristen. Denn nur für solche paßt im eigentlichen Sinn die Warnung, keine Nachtreter (ἀπὸ αὐτοῖς oder προσήλικοι 8, 6) des Judentums zu werden. Sie müssen zur Zeit, als der Brief geschrieben wurde, niedergelagen gewesen sein, der Brief soll sie aufrichten; sie scheinen der Geduld, der Langmut und Selbstbeherrschung, der Festigkeit und des Zusammenhaltes ebenso bedurft zu haben wie der Warnung vor jüdischer Verführung und der Vergewisserung, daß die geoffenbarte und wahre Religion nie und nimmer mit jüdischem Opfer- und Tempeldienst und jüdischer Gesetzhaltigkeit zusammenfallen, daß nur von einem geistigen Tempel die Rede sein könne. Das alles erklärt sich, zumal da nirgends eine Hindeutung auf Bedrängnisse durch die heidnische Obrigkeit zu finden ist, vollkommen aus der Situation, in welche die Christen des Ostens durch die von uns angenommene, in die ersten Jahre Hadrians fallende, zeitweilige jüdische Reaktion versetzt waren (vgl. zu 4, 3—5 16, 1—6).

Zur Uebersetzung.

Den nachfolgenden Bemerkungen zu einzelnen Stellen des Barnabasbriefes sei die Notiz vorausgeschickt, daß ich in textkritischer Hinsicht nur meine Abweichungen von der Textgestaltung v. Gebhardts und A. Harnacks, sofern sie von Belang sind, angeben werde, sowie daß mit S der Text des Codex Sinaiticus, mit C der des Codex Constantinopolitanus, mit G der Text der den älteren Ausgaben zu Grunde gelegten unvollständigen Handschriften, mit L der des alten lateinischen Uebersetzers (vgl. PA I 2 p. XXIV ff.) bezeichnet sind.

Zu 12 Forderungen Gottes — so habe ich überall δικαιώματα τοῦ θεοῦ wiedergegeben, weil das der Grundbedeutung des Wortes δικαίωμα (abgeleitet von δικαίω für recht halten, fordern) und seinem Gebrauch in LXX entspricht, wo es synonym mit πρόσταγμα und ἐντολή gebraucht wird. Grimm im Lexicon Novi Test. erklärt es mit id quod decretum est, ut vim juris habeat also mit Rechtsgebot, rechtlich festgestellte Forderung. Diese Bedeutung trifft überall zu, wo Barnabas das Wort gebraucht vgl. 2, 1; 4, 11; 10, 2. 11; 16, 9; 21, 1. Für meine Wiedergabe war der bekannte Spruch Mich. 6: „Es ist dir gesagt Mensch, was gut ist und was der Herr von dir fordert“ (vgl. 5. Mos. 10:12) entscheidend. Sicherlich unrichtig ist die Erklärung von Müller: Rechtthaten oder Tugenden Gottes; aber auch das Wort im Sinn von Heilsratschluß zu nehmen, wie Harnack und Funk es auffassen, scheint mir nicht angemessen. — Geistesleben: πνεύματα. Zu der wörtlichen Uebersetzung: über eure seligen und herrlichen Geister (Niggenbach) kann ich mich nicht entschließen, da sie m. E. zu einer irrtümlichen Auffassung des Sinnes verführen muß. Gemeint sind die verschiedenen erfreulichen und erhebenden Äußerungen des Gottesgeistes, der χάρις ἡς δωρεὰς πνευματικῆς (modern: der religiösen Begeisterung) in den Angeredeten vgl. 1. Kor. 12 und 1. Joh. 4:1—5. — in solchem Maße eingepflanzt οὕτως ἐμψυτον lese ich mit L und Hilgenfeld und Funk statt des harten οὗ τὸ ἐμψυτον bei Gebh. und Harnack.

6 betrachte ich nach dem Vorgang von D. Wölter in JprZh XIV S. 111 f. als eine alte, nicht zum Text gehörige Randglosse eines sinnigen Lesers, der, vielleicht in Erinnerung an den Satz des Ignatius Eph. 14: daß Glaube und Liebe der Anfang und das Ende des Lebens seien, aus dem Inhalt von 1, 4 die erbauliche Nutzenwendung zog und sich auf dem Rande notierte: *τὰ ἐν δόγματι κυρίου: ζωῆς ἐλπίς ἀρχὴ καὶ τέλος πίστεως ἡμῶν* (wodurch er als Grundlage und Kern des christlichen Glaubens die Hoffnung des ewigen Lebens bezeichnen wollte) καὶ δικαιοσύνη κτίσεως ἀρχὴ καὶ τέλος (womit er als die Bedingung einer zuverlässigen Hoffnung des ewigen Lebens die Erfüllung der *δικαιώματα τοῦ θεοῦ* angeben wollte), *ἀγάπη εὐφροσύνης καὶ ἀγαλλιάσεως ἔργων* (womit er eine in Werken betätigte Nächstenliebe, wie sie der Briefschreiber und seine Leser bekunden, als Erweis der Gerechtigkeit bezeichnete). Diese Randglosse geriet frühe in den Text des Barnabasbriefes, schon S hat sie, wenn auch in entstellter, kaum verständlicher Form, L hat nur ihren Anfang: *tres sunt ergo constitutiones domini: vitae spes initium et consummatio*, C allein bietet sie fast fehlerlos. Kann schon dieser handschriftliche Befund die Vermutung einer Verwirrung des ursprünglichen Barnabasbriefes durch das Eindringen eines fremden, von den alten Abschreibern nicht recht verstandenen Elementes nahelegen, so wird diese Vermutung zur Gewißheit erhoben durch die Prüfung des ganzen Gedankenzusammenhanges von 1, 5—7. Denn diese ergibt, daß der zwischen 1, 5 und 1, 7 bestehende klare und richtige Zusammenhang durch 1, 6 vollkommen zerrissen und gestört wird, so daß die Erklärer, welche 1, 6 als zum Barnabasbriefe gehörig ansahen, die verzweifeltsten und zugleich erfolglosesten Anstrengungen machen mußten, das γάρ, womit 1, 7 eingeleitet wird, sich zurechtzulegen, während es bei der Annahme, daß 1, 6 nicht in den Text gehört, keinerlei Schwierigkeit bereitet (da es erklärt, von welcherlei Art die in 1, 5 in Aussicht gestellten Erkenntnisse sind). Dazu kommt, daß Satz 1, 6 selbst auch dadurch sich als ein erraticus Block, den ein seltsames Ungeheuer in diesen Zusammenhang geschoben, erweist, daß er im ganzen nachfolgenden Briefe gar keine weitere Ausführung oder Anknüpfung findet, wodurch der Leser, der in ihm ein Specimen der vom Verf. in 1, 5 versprochenen Erkenntnis oder Gnosis zu erblicken geneigt ist, schwer enttäuscht werden muß.

Zu 7 vgl. Justin apol. I 12: „Und so werden wir ja überhaupt in allem, was er uns gelehrt hat, dadurch bestärkt, daß immer das, was er zuvor als künftige Geschehens vorausgesagt hat, tatsächlich auch geschieht. Denn das eben ist Gottes Weise, daß er die Dinge, ehe sie geschehen, ankündigt und daß sie tatsächlich so geschehen, wie sie vorausgesagt sind. c. 52 Da wir nun den Beweis geliefert haben, daß, was tatsächlich eingetroffen ist, alles schon, bevor es eintraf, durch die Propheten vorausgesagt worden war, so muß man in bezug auf ähnliche, aber noch nicht eingetroffene Weissagungen der Zuversicht sein, daß sie jedenfalls in Erfüllung gehen werden.“

34 deine Gewänder werden zeitig zum Vorschein kommen τὰ ἱμάτια σου ταχέως ἀναταλεῖ. L vestimenta tua cito orientur. Auch andere altchristliche Schriftsteller wie z. B. Justin dial. 15, Tertull. de resurr. 27 weisen diese rätselhafte Entstellung der richtigen Uebersetzung der LXX τὰ ἱμάτια 2c. auf, das auch in den Text des S hineinkorrigiert ist. Was sich nur die alten Väter darunter gedacht haben mögen? Ich stelle mir ihren Gedankengang etwa folgendermaßen vor: Wenn du dich der Niedrigen und Notleidenden anzunehmen entschließt, dann wirst du ihnen schon in der Frühe deine Hilfe und sobald als möglich deine persönliche Gegenwart zu empfinden geben, wie die Sonne uns schon am Morgen ihr Licht und ihre Schönheit fühlen läßt.

6 damit wir nicht als Nachtreter an ihrem Geseze

scheitern. Ob mit Σ ἀπῆλυτοι, dem ich den Vorzug gebe, oder mit C und L προσήλυτοι gelesen wird, könnte fast gleichgültig erscheinen, da Hesychius ἀπῆλυτος mit προσήλυτος erklärt und beides der Etymologie nach einen Zugezogenen oder Beigetretenen, *advena*, bedeutet. Indessen ist doch zu bemerken, daß bei den Kirchenschriftstellern προσήλυτοι zur stehenden Bezeichnung für die vom Heidentum zur jüdischen Gottesverehrung Uebergetretenen (Luther: Judengenossen) geworden ist, während ἀπῆλυτοι (im N. T. nie gebraucht) sich noch die ursprüngliche allgemeinere Bedeutung bewahrt zu haben scheint. Ebendarum braucht es hier nicht richtige jüdische Proselyten zu bedeuten, sondern kann solche bezeichnen, die als Christen sich jüdischen Religionsanschauungen nähern, also Nachtreter des Judentums.

Das Rätsel des 4. Kapitels.

1) 4 1–2 Wovor und vor wem haben sich die Adressaten zu hüten? — Bei dem großen Nachdruck, mit dem 2, 9–10 und 3, 6 die Warnung vor jüdischem Irrtum und vor dem Anschluß an jüdische Gesetzhaltigkeit ausgesprochen wird, kann die unmittelbar damit zusammenhängende Aufforderung ἐκζητεῖν τὰ δυνάμειν ἡμᾶς σῶσαι m. S. nicht anders verstanden werden als in dem Sinn: ausfindig zu machen, was davor d. h. vor der Gefahr, als Nachtreter jüdischer Gesetzhaltigkeit zu scheitern oder, wie es 4, 13 heißt, vom Reiche des Herrn weggestoßen zu werden, bewahren kann; und sie darf nicht in dem allgemeinen Sinne genommen werden, als ob es sich hier um die Feststellung unsrer sittlichen Pflichten oder des Weges der Gerechtigkeit überhaupt handelte, der ja erst c. 18 f. beschrieben wird. Das ergibt sich auch aus dem Hinweis auf die Notwendigkeit, über die gegenwärtige Zeittage sich klar zu werden, welche eben die Gefahr am Judentum zu scheitern zu enthalten scheint; und das ergibt sich vor allem aus dem gesamten Inhalt der nachfolgenden Ausführungen in den cc. 4–16, die alle sich zur Aufgabe setzen, die Erkenntnisse ausfindig zu machen und klar zu stellen, welche die Leser vor jener Gefahr, jüdischem Irrtum anheimzufallen, bewahren können. Und so gewiß der Irrtum der jetzigen Zeit, den die Leser hassen sollen, derselbe ist wie der, vor dem 2, 9–10 gewarnt wird, d. h. der jüdische, der in dem Wahn bestand, als sei dem Judentum und jüdischem Religions- und Gesetzeswesen ein neuer Aufschwung und schließlich der Sieg über die Welt beschieden, so gewiß sind unter den ἐργα τῆς ἀνομίας den Werken der Gesetzlosigkeit oder Gottlosigkeit, von denen sich die Leser ferne halten sollen, um nicht von ihnen erfaßt oder angesteckt zu werden, die Gottes Willen und dem neuen Gesetz unseres Herrn Jesus Christus (2, 6) zuwiderlaufenden religiösen Bräuche, Auffassungen und Bestrebungen der Juden, unter den Sündern und Frevlern, mit denen die Leser nicht eines Weges gehen sollen, die hartnäckigsten Gegner des Christentums, die Juden, gemeint (vgl. 12, 10, wo ganz zweifellos unter dem Irrtum der Sünder der der Juden verstanden ist.) Schon Weizsäcker a. a. O. S. 8 und Lipsius a. a. O. S. 364 ist es aufgefallen, daß unser Verfasser es liebt, in seiner Polemik gegen jüdisches Wesen auf die Juden Ausdrücke zu übertragen, mit denen diese gewöhnt waren, Heiden und heidnisches Wesen zu bezeichnen. Mir scheint, daß in den harten Ausdrücken wie ἁμαρτωλοί, πονηροί, ἀνομοί, ταρακτωροί, συναγωγὴ πονηρευομένων u. a., die der Verf. von den Juden gebraucht, und in der ganzen harten Beurteilung ihrer Religionsauffassung sich seine Angst und Besorgnis vor einer von ihrer Seite zu befürchtenden gefährlichen Beeinflussung seiner Leser ebenso deutlich abspiegelt, wie in seiner des öfteren (vgl. 1, 4, 8; 4, 6, 9; 6, 5) hervortretenden auffallenden Besessenheit, seinen Lesern gegenüber nicht sowohl seine Autorität als Lehrer als vielmehr seine brüderliche Liebe und Hingebung geltend zu machen.

2) 4 3 Worin besteht das vollendete Vergerniß, das nahe gekommen ist? — Das vollendete Vergerniß, das, wie Henoch sagt, aufgezeichnet worden ist, ist nahe herbeigekommen. Dies und nicht etwa: „Wie Henoch sagt, ist das vollendete Vergerniß, wovon geschrieben steht, nahe herbeigekommen“ bedeuten, wie Hilgenfeld a. a. O. S. 77 richtig erkannt hat, die Worte:

τὸ τέλειον σκάνδαλον ἡγγικε περὶ οὗ γέγραπται, ὡς Ἐνώχ λέγει. In dem prophetischen Abriss der Weltgeschichte nämlich, den das Buch Henoch cc. 85—90 gibt, erscheint die Herde Gottes (Israel) zuletzt 70 heidnischen Hirten oder Regenten preisgegeben, deren Herrschaft in 4 Perioden oder Weltalter mit je 23, 12, 23, 12 Hirten zerfällt. Was nun diese Hirten den ihnen übergebenen Schafen über Gebühr Böses antun, wird von einem Beauftragten Gottes (vermutlich dem Erzengel Michael) genau aufgeschrieben und gebucht. Denn Gott spricht zu ihm 89 a f.: *Sieh acht und sieh auf alles, was die Hirten an diesen Schafen tun werden . . . Jede Ueberschreitung und Vernichtung, die durch die Hirten angerichtet werden wird, schreib auf.* Nach Vollendung jedes Weltalters wird das von dem himmlischen Schreiber über die Regierung der Hirten geführte Buch dem Herrn der Schafe vorgelegt, von diesem gelesen und versiegelt (vgl. 89 70 f. 70 f.; 90 14. 17). Am schlimmsten ist die Regierung der letzten 12 Hirten im 4. Weltalter. Als der Engel das darüber geführte Buch dem Herrn der Schafe vorlegt, nimmt dieser (90 18) seinen Zornstab in die Hand und schlägt damit die Erde, so daß sie zerbricht, übergibt die Hirten verdienter Strafe und richtet selbst für die noch übrig gebliebenen Schafe und alle Guten der Erde ein neues, herrliches Reich ein. Vgl. G. Beer in: *Rauhsch, Die Apokryphen und Pseudepigr. des N. T.* 1900 II, S. 294—298.

Wie sich unser Verf. all die Einzelheiten dieser jüdischen Henochapokalypse in christlichem Sinne zurechtgelegt haben mag, muß dahingestellt bleiben; höchst wahrscheinlich hat er es mit derselben Kühnheit und Freiheit getan, die er in der Ausdeutung des N. T. und seiner Verwendung für seine Zwecke bekundet. Sicher aber scheint es mir zu sein, daß ihm die soeben im Auszug mitgeteilten Stellen aus Henoch vor Augen schwebten, als er 4, 8 niederschrieb, und daß er unter dem τέλειον σκάνδαλον jene letzte und ärgste Ungebühr und Ausschreitung verstand, die in dem vierten Weltalter und unter dem Regiment der letzten 12 Hirten nach Henoch sich ereignen sollte. Ebenso sicher dürfte sein, daß unser Verf. unter einem σκάνδαλον (wörtl. Fallstrick) oder Vergernis nach dem allgemein feststehenden biblischen und christlichen Sprachgebrauch nur eine solche Ungebühr oder Ausschreitung verstehen konnte, die für christliche Gemüter ein Anlaß werden konnte, in Irrtum und Schuld zu geraten; als ein τέλειον σκάνδαλον aber mußte ihm ein solches Ereignis vorkommen, das ihm die letzte und zugleich höchste Gefahr der Verführung zum Abfall vom wahren Christentum noch vor dem Eintritt des zu erwartenden Weltgerichts mit sich zu bringen schien. Daß er nun diese Gefahr sich und seinen christlichen Zeitgenossen nahe glaubte, besagt der Ausdruck ἡγγικε, zudem seine Mahnung 4, 1, den Ernst der gegenwärtigen Zeitlage zu bedenken, womit die andere 4, 9: *haben wir acht in den letzten Tagen!* vortrefflich stimmt. Nun wissen wir auch, was er 2, 1 mit der Bemerkung meinte, daß die Tage böse seien und daß derjenige, der sie bewirte, d. h. der Satan, noch freie Hand habe. Dieser ist ja nach dem Glauben des christlichen Altertums derjenige, der vor dem Kommen des Herrn zum Weltgericht noch alles versucht, um die Menschen von der Erfassung der rettenden Wahrheit abzuhalten und die Gläubigen zum Abfall davon zu bewegen, und bedient sich dazu insbesondere der irdischen Herrscher als dienender Werkzeuge (vgl. z. B. Justin apol. II, 1; 6; 7).

Wenn nun der Verf. fortfährt: *Es hat nämlich unser Gebieter die Fristen und Tage zu dem Zwecke abgekürzt, damit sein Liebling sein Kommen beschleunige*, so will er m. E. mit diesen Worten, die wohl eher an Mt. 24 22 als an Daniel 9 24: ἐβδομήκοντα ἑβδομάδες συνετηθήσαν sich anlehnen, erklären, warum jenes größte und letzte Vergernis früher eintrete, als man es eigentlich nach dem Wortlaut der auch unter seinen Lesern wohl bekannten Henochapokalypse erwarten könnte. Er ist nämlich des Glaubens, daß das 4. Weltalter sich anstatt, wie bei Henoch zu lesen, mit 12 Hirten oder Herrschern, schon mit 11 solchen vollenden und daß eben schon mit diesem 11. Herrscher das Maß der Ungebühr und Ausschreitung

gegen den göttlichen Willen voll werden und dadurch das Kommen des Herrn beschleunigt werden wird. Dieser Glaube beruht nun offenbar in erster Linie auf seiner eigenen Wahrnehmung eines drohenden, nahe bevorstehenden höchsten Vergernisses, stützt sich zugleich aber auch auf die Weissagung des Propheten Daniel, den er vermutlich für einen späteren Propheten als Henoch hielt und in dessen siebentem Kapitel er in der Hauptsache zwar ungefähr dieselben Prophezeiungen von den 4 Weltaltern oder Reichen, den heidnischen Völkerhirten, dem kommenden Strafgericht und dem darauf eintretenden messianischen Reich, wie bei Henoch, zugleich aber die bedeutsame Abweichung fand, daß das vierte Weltreich nicht zwölf, sondern bloß elf (10 + 1) Herrscher haben und daß der elfte vor seinen Vorgängern sich in schlimmem Sinne noch auszeichnen und außerdem drei seiner Vorgänger erniedrigen sollte. Es kann nun keinem Zweifel unterliegen, daß

der Verf. sich unter diesem elften, von Daniel geweissagten Herrscher des vierten Weltreiches (durch das vierte Tier bei Dan. 7, und in 4, 5 unsres Briefes angedeutet) das vollendete Vergernis sich vollziehend denkt und daß er unter jenem 4. Weltreich sich das römische Kaiserreich, unter jenem nach zehn Königsherrschaften ersiehenden elften König einen römischen Kaiser vorstellt, der zur Zeit der Abfassung seines Briefes bereits den Thron bestiegen und irgendwie in den Augen des Verf. nach einer schlimmen Seite hin von seinen Vorgängern sich unterschieden und drei seiner Vorgänger erniedrigt hatte. Denn der Verf. hätte die Leser nicht 4, 1 zum Nachdenken über die gegenwärtige Zeitlage aufgefordert und könnte ihnen 4, 6 nicht die Zumutung machen, sie sollen verstehen, wen er mit dem König, unter dem das Vergernis sich vollziehen solle, meine, wenn dieser Herrscher nicht ihrer eigenen Zeit angehörte. Was dieses Vergernis aber selbst anlangt, so kann es allerdings, da es erst nahe gekommen ist, sich noch nicht vollzogen haben, aber es muß in Sicht gewesen, d. h. schon befürchtet worden sein, als der Verf. seinen Brief schrieb.

Seltsamer Weise haben die bisherigen Versuche das Rätsel zu lösen, daß der Verfasser mit seinen Andeutungen über das letzte Vergernis und über den Kaiser, unter dem es kommen sollte, seinen Lesern aufgibt, alle an der falschen Stelle eingesetzt. Anstatt nämlich mit derjenigen Unbekannten die Lösung zu beginnen, für welche der Verf. im Vorhergehenden wie im Nachfolgenden gestiftetlich Anhaltspunkte genug dargeboten hat, wir meinen die Frage nach der Art und Beschaffenheit des Vergernisses, haben sie ohne Ausnahme zuerst und allein die andere Unbekannte, d. h. die Bestimmung des Kaisers, unter dem das Vergernis geschehen sollte, in Angriff genommen, ohne zu bedenken, daß dem Verf., bei der Gefährlichkeit einer feindseligen Anspielung auf die Person des regierenden Kaisers, alles daran liegen mußte, gerade diese für den Uneingeweihten möglichst zu maskieren und zu verschleiern. Rein Wunder daher, daß bisher noch keine befriedigende Lösung des Rätsels gefunden worden ist.

Versuchen wir es nun also zuerst mit der Bestimmung der ersten Unbekannten, der Beschaffenheit des vollendeten Vergernisses, so haben wir schon oben festgestellt, daß zum Begriff derselben die Gefährdung des Seelenheils durch Verführung zu Irrtum und Sünde gehört. Nun hat der Verf. gleich zu Anfang seiner Abhandlung in cc. 2—8 mit aller Deutlichkeit schon zu erkennen gegeben, vor welchem Irrtum er seine Leser warnen möchte, und hat als solchen die jüdische Art der Gottesverehrung (vgl. 2, 9) und ihr ganzes durch das neue Gesetz unsres Herrn Jesu Christi aufgehobenes Gesetzeswesen (2, 6; 3, 6) bezeichnet, hat auch ausdrücklich als den Zweck der prophetischen Offenbarungen die Absicht hervorgehoben: die echten Gottesverehrer vor der Gefahr des Versinkens in jüdische Gesetzheldigkeit, die in Wirklichkeit eine ἀνομία d. h. Gesetzeswidrigkeit, Sünde oder Gottlosigkeit (vgl. oben zu 4, 1—2) ist, zu behüten. Es kann deshalb kein Zweifel darüber bestehen, daß auch die Danielsche Weissagung, die er in eben diesem Zusammenhang vorbringt, diesem Zweck dienen soll, und dies um so weniger, als er gleich darnach vor denjenigen Christen warnt (4, 6), die da sagen: ihr (der Juden) Wund ist auch

unser Bund, und seine Leser im Gegensatz zu der äußerlichen, fast heidnischen Art der jüdischen Gottesverehrung, insbesondere des jüdischen Opfer- und Tempeldienstes (4, 11) auffordert: werden wir Geistesmenschen, werden wir ein vollkommener Tempel für Gott! Nehmen wir noch dazu, daß auch die weiteren Ausführungen des Verf. bis zu c. 16 alle den fundamentalen Unterschied der christlichen Religionsauffassung von der jüdischen und den Ungrund der letzteren dartun und, in c. 16 gipfelnd, noch einmal aufs kräftigste den jüdischen Tempelkult verurteilen und ihm noch einmal aufs nachdrücklichste die christliche Vorstellung von dem pneumatischen Tempel entgegenstellen, so darf mit höchster Wahrscheinlichkeit die Vermutung aufgestellt werden, daß jenes Aergernis, das der uns noch unbekannte römische Kaiser geben sollte, unserem Verf. in irgend einer von ihm erwarteten, gegen den göttlichen Willen und Ratsschluß verstoßenden Regierungshandlung bestand, welche die Christen in Gefahr bringen konnte, vom Gesetz Christi, ihrer reinen Gottesverehrung und ihrem pneumatischen Tempeldienst zu jüdischem Geseßwesen und zu jüdischem Ritual- und Tempeldienst abzuirren.

So weit gelangt, werden wir uns aber die Frage vorlegen müssen, ob dieses unser Ergebnis nicht ad absurdum geführt wird durch die Logik der Tatsachen. Jerusalem und sein Tempel lagen doch sicherlich, als unser Brief geschrieben wurde, in Trümmern, und jüdischer Tempeldienst war nirgendwo auf der Welt mehr zu finden, da auch der sogenannte Oniastempel in dem ägyptischen Leontopolis auf Vespasians Befehl (vgl. Josephus, Jüdischer Krieg VII 10) geschlossen worden war. Freilich die Hoffnung auf Erneuerung eines solchen war unter den Juden noch nicht gestorben. „Es schien nur eine Frage der Zeit, wann die Priester ihren Dienst wieder aufnehmen können . . . Alle Subtilitäten des Tempeldienstes, das ganze Ritual des Opferwesens wurde ebenso fleißig und ernsthaft diskutiert, wie die Reinheitsgesetze, das Sabbathgebot und andere religiösen Pflichten, deren Ausübung tatsächlich möglich war“. (Schürer, Gesch. des jüd. Volkes I³ S. 655 und 657). Aber gewiß! solange die Hoffnungen der Juden auf eine Erneuerung ihres Opferkultus und auf den Wiederaufbau des Tempelheiligtums und der heiligen Stadt Jerusalem sich scheu im Verborgenen halten mußten, konnten sie christlichem Glauben nicht gefährlich werden. Wie aber, wenn durch einen unerhörten Glücksfall die Sachlage sich plötzlich änderte und ein römischer Kaiser selbst im Gegensatz zu der von Vespasian und seinen nächsten Nachfolgern befolgten Politik der Unterdrückung die Juden durch Milde und freundliches Entgegenkommen für sich zu gewinnen suchte und ihre Hoffnungen auf die Wiedererstehung Jerusalems und seines Tempels selbst ermutigte? Daß ein solcher Glücksfall tatsächlich für die Juden eingetreten gewesen sein muß oder, sagen wir vorsichtiger, eingetreten zu sein schien, als unser Verf. die Feder ergriff, geht aus c. 16, 4 hervor, wo er von den Juden sagt: Weil sie Krieg führten, wurde der Tempel von ihren Feinden niedergelegt; jetzt aber sollen teils sie selbst, teils die Werkleute der Feinde ihn wieder aufbauen. Welche Wirkung die Aussicht auf ein Wiedererstehen des jüdischen Tempels und, was selbstverständlich damit verbunden sein mußte, ein Wiedererstehen der Stadt Jerusalem und der sabuccäischen Hierarchie wie der öffentlichen Geltung des jüdischen Gesetzes auf christliche Gemüter, zumal im Osten des römischen Reiches, haben mußte, wie sie bei den meisten Niedergeschlagenheit und Verwirrung, bei manchen Zweifel an der Berechtigung der Trennung der Christen vom jüdischen Volkstum, bei einzelnen auch Sympathieen für die neubelebten jüdischen Hoffnungen und Bestrebungen zu erregen geeignet war, brauche ich hier nicht des weiteren auszuführen (vgl. meine Bemerkungen zu c. 16 S. 225 f.). Unbestreitbar aber scheint es mir zu sein, daß sich kein Ereignis denken läßt, das für unsern Verf. so sehr den Charakter eines σκάνδαλον oder Aergernisses in der Bedeutung, die wir oben gezeichnet, an sich getragen hätte, wie diese durch einen römischen Kaiser den Juden in Aussicht gestellte Wiedererrichtung des auf Gottes Geheiß zerstörten Tempels und Erneuerung ihres von Gott verworfenen Opferkultus.

So gewiß er eher des Himmels Einsturz als eine solche Wendung der Dinge erwartet hatte, so gewiß mußte er von seinem christlichen Standpunkt in der in Frage stehenden kaiserlichen Entscheidung eine vom Satan selbst veranstaltete, auf die Verführung christlicher Gemüter berechnete höchste und letzte Ungebühr und Ausschreitung gegen Gottes Ordnung und Ratsschluß erblicken.

3) 4—5 Unter welchem römischen Kaiser haben die Abresaten die Verwirklichung des Vergernisses zu erwarten?

Ich möchte glauben, daß der Verf. bei seinen Lesern ohne weiteres ein Verständnis für die Natur des von ihm als nahe bevorstehend bezeichneten vollendeten Vergernisses voraussetzte; denn er führt die Danielsche Weissagung ersichtlich weniger zu seiner Erläuterung als zum Beweise seines nahe bevorstehenden Eintreffens ein mit den Worten: Es spricht aber auch der Prophet also: Zehn Königs herrschaften werden auf der Erde regieren und hinter ihnen wird ein kleiner König entstehen, der drei von den Königen zumal erniedrigen wird. Ähnlicher Art ist, was Daniel über denselben Gegenstand (noch) sagt: „Und ich sah das vierte Tier böse und stark und gefährlicher als alle Tiere der Erde und wie aus ihm zehn Hörner aufschossen und aus ihnen ein kleines Nebenhorn, und wie es zumal drei der großen Hörner erniedrigte.“

Fragen wir nunmehr, nachdem wir die erste Unbekannte, die Natur des vollendeten Vergernisses, bestimmt zu haben glauben, nach der zweiten Unbekannten, der Person des durch das Danielcitat angedeuteten römischen Kaisers, so kann die Antwort nur die sein: gemeint ist derselbe Kaiser, der den Juden die Aussicht eröffnet zu haben scheint, ihren Tempel zu Jerusalem unter Beihilfe seiner eigenen Bauleute oder Beamten wieder aufzurichten. Dies aber kann nach meinen zu c. 16 gegebenen geschichtlichen Erörterungen nur Kaiser Hadrian zu Anfang seiner Regierung getan haben. Paßt aber auf ihn der Wortlaut der Danielschen Weissagung? Darauf ist zu antworten: der Wortlaut bei Daniel 7. 1. und 7. 2. paßt allerdings durchaus nicht auf Hadrian, wie denn gewiß der Verf. des Danielbuches entfernt nicht an ihn gedacht hat; wohl aber ergibt eine sorgfältige Untersuchung der von unserem Verf. aus Daniel 7 entnommenen, aber absichtsvoll umgestellten und künstlich zurechtgemachten Weissagung mit höchster Wahrscheinlichkeit das Ergebnis, daß wirklich Hadrian und kein anderer gemeint ist. Beginnen wir mit der Lösung derjenigen Schwierigkeiten, die am leichtesten aus dem Wege geschafft werden können, nämlich den Fragen: wieso konnte von unserem Verf. Hadrian als kleiner König bezeichnet werden, und was soll es in Bezug auf Hadrian bedeuten, daß er drei von seinen Vorgängern zumal erniedrigt habe? — Klein, d. h. als ein unrühmlicher, schwächer und kleinmütiger Herrscher konnte Hadrian unserem Verf. erscheinen, weil er gleich zu Anfang seiner Regierung die von seinem großen Vorgänger Trajan im Orient gemachten Eroberungen aufgab; drei seiner größeren Vorgänger aber schien er ihm zumal, gleichsam auf einem Schlag (δρ' ἐν), erniedrigt, d. h. gewissermaßen noch nach ihrem Tode herabgewürdigt und entehrt zu haben, indem er entsprechend seiner friedlichen Orientpolitik, aber in schneidendem Kontraste zu der judenfeindlichen Haltung eines Vespasian, Domitian und Trajan, von denen der erste (durch seinen Sohn Titus) Jerusalem und seinen Tempel zerstört, der zweite mit unnachsichtiger Strenge von den Juden die früher an den Tempel in Jerusalem bezahlte Steuer für den Jupiter Capitolinus eingefordert, der dritte mit rücksichtsloser Energie einen gefährlichen Judentumsaufstand im Osten des Reiches niedergeworfen hatte, durch die sofortige Abberufung und Hinrichtung des von den Juden gefürchteten und gehaßten Statthalters Lusius Quietus eine judenfreundliche Politik inaugurirt und sogar allem nach den Juden den Wiederaufbau ihres Tempels und ihrer Stadt in Aussicht gestellt hatte. Aber wie kann Hadrian als der elfte Kaiser von unserem Verf. in Anspruch genommen worden

sein? Scheitert nicht an dieser Schwierigkeit unsre ganze Rechnung, da doch feststeht, daß unter der Voraussetzung der Reihe Augustus, Tiberius, Caligula, Claudius, Nero, Galba, Otho, Vitellius, Vespasian, Titus, Domitian, Nerva, Trajan, Hadrian der letztere als der 14. König zu bezeichnen wäre? Mit nichten! Vielmehr ergibt eine Vergleichung der Weissagung, wie sie unser Verf. in seiner Vorlage bei Daniel 7:4 und 7:7 vorgefunden, mit dem von ihm mitgeteilten Texte, daß er mit bewußter Absicht dazu den Urtext umgeformt und umgestellt hat, um Hadrian als Gegenstand der Daniel'schen Weissagung erscheinen lassen zu können. Die Vorlage bot nämlich Dan. 7:4 folgendes dar: Zehn Könige werden erstehen, und hinter ihnen wird ein anderer erstehen, der alle die früheren im Bösen übertreffen und drei Könige erniedrigen wird. Aus dieser Gestalt der Weissagung hätte sich, wenn sie der Verf. auf Hadrian beziehen wollte, wirklich der Anstoß ergeben, daß er schlechtweg als der elfte König bezeichnet worden wäre, während er doch der vierzehnte war, und daß er als der ruchloseste unter den Kaisern charakterisiert worden wäre, wofür ihn selbst seine Gegner niemals gehalten haben. Endlich hätte dieser Text nicht erraten lassen, daß Hadrian durch eine einzige Regierungshandlung, gewissermaßen auf Einen Schlag, drei seiner Vorgänger erniedrigen sollte. Darum änderte der Verf. den Text sehr zweckmäßig so um: Zehn Königsherrschaften werden auf der Erde regieren und hinter ihnen wird ein kleiner König erstehen, der drei von den Königen zumal erniedrigen wird. Es ist leicht zu begreifen, daß er die zehn Könige durch zehn Königsherrschaften darum ersetzt hat, weil tatsächlich Rom von August bis zu Hadrian nur zehn eigentliche Regierungen gehabt hat, da Galba, Otho, Vitellius alle nicht zu fester Herrschaft gelangt waren. Vermöge dieser kleinen Aenderung konnte wirklich Hadrian als Nachfolger der zehnten Kaiserherrschaft oder auch als erster Regent (das Zahlwort ist übrigens nicht gebraucht!) gelten. Das Epitheton klein, aus Dan. 7:7 gewonnen, ersetzte für Hadrian sehr zweckmäßig das unpassende Attribut der echten Weissagung. Besonders wohlberechnet aber muß der kleine Zusatz zumal (ὅς ἐν) genannt werden, weil er den sonst nächstliegenden Gedanken an die Enthronung dreier Könige ohne weiteres ausschließt, sofern die römische Geschichte weder im ersten noch im zweiten Jahrhundert ein gleichzeitiges Nebeneinander dreier Kaiser und also auch nicht die Möglichkeit darbot, an die Enthronung dreier Kaiser zumal zu denken.

Daran also, daß die bisherigen Erklärer unsrer Stelle an die Enthronung sei es des Galba, Otho, Vitellius durch Vespasian, wie Weizsäcker (a. a. O. S. 29), sei es des Vitellius, Vespasian, Titus durch Domitian, wie Wieseler (ZdTh 1870, S. 610) und Riggensbach (Brief des Barnabas S. 41), sei es der ganzen Flavischen Dynastie durch den wiederkommenden Nero, wie Lightfoot (Clement of Rome II 503 ff.), Ramsay (The Church in the Roman Empire p. 301), oder durch irgend einen andern erwarteten Prätendenten, wie Veldhuizen a. a. O. S. 142, oder durch Nerva, wie u. a. Hilgenfeld (a. a. O. S. 80) und Funk (Kirchengesch. Abhandlungen und Untersuchungen II (1899), S. 77—108), sei es der drei Kaiser Nerva, Trajan, Hadrian durch den wiederkommenden Nero oder Domitian, wie Volkmar (Ursprung unsrer Evangelien S. 143) gedacht haben, daran also ist der Verf. des Barnabasbriefes selbst unschuldig. Schon durch sein: drei von den Königen zumal hätten die meisten der genannten Hypothesen verhütet werden sollen. Beachtenswert ist auch, daß er die Mitteilung der Daniel'schen Weissagung mit: erniedrigen wird abschließt, weil die bei Daniel 7:25 folgenden Worte: und er wird Worte gegen den Höchsten reden und die Heiligen des Höchsten vernichten auf Hadrian nicht paßten.

Es bleibt aber noch die Frage übrigens wozu hat der Verf. die in ein Bild gefaßte Weissagung Dan. 7:7 erst nach der unbilligen 7:24 gebracht, warum hat er sie überhaupt noch angeführt? und hat er auch sie umgeformt? Umgestellt hat er sie, weil sie, an erster Stelle angeführt, durch ihren Wortlaut (zehn

Hörner und aus ihnen heraus ein kleines Nebenhorn) notwendig das Mißverständnis erzeugt hätte, daß er vermeiden sehen wollte, als sei nämlich der elfte Träger des Kaisernamens (Domitian) anstatt dem Inhaber der elften anerkannten Regierung (Hadrian) gemeint. An zweiter Stelle angeführt, wurde sie durch die erst angeführte vor der ihm unwillkommenen Deutung geschützt. Daß er aber sie überhaupt noch anführte, erklärt sich daraus, daß sie unter dem Bilde des vierten, bössartigen Tieres einen in christlichen Kreisen allgemein verständlichen Hinweis auf das römische Reich (nicht wie Loman, Theol. Tijdsch. 1884 S. 182 ff., meint, auf Nero) und damit einen bedeutsamen Wink für das Verständnis der Weissagung überhaupt gab. — Daß er aber auch sie absichtsvoll umgeändert hat, zeigt die Vergleichung seines Textes mit seiner Vorlage, die bedeutsam namentlich in den Worten abweicht: Und es hatte zehn Hörner. Ich faßte die Hörner ins Auge und siehe! ein anderes kleines Horn stieg zwischen ihnen empor und drei von seinen früheren Hörnern wurden ihm ausgerissen (ἐξῆλθον). Denn wenn er schreibt: „wie aus ihm zehn Hörner aufschossen und aus ihnen (ἐξ αὐτῶν) ein kleines Nebenhorn (κέρας παραπυλίων), und wie es zumal drei der großen Hörner erniedrigte“, so ist ersichtlich, daß er an nicht weniger als fünf Stellen Änderungen vorgenommen hat, die alle ihren besonderen Zweck haben. Die 1. (ἐξ αὐτῶν) läßt deutlicher die zeitliche Nachfolge Hadrians erkennen; die 2. (παραπυλίων) deutet an, daß er nicht natürlicher Erbe seines Vorgängers ist, sondern irgendwie künstlich durch Adoption oder Usurpation in die Nachfolge eingetreten ist; die 3. (ὅρ' εἷς) besteht in dem schon oben erklärten Zusatz, dessen Wichtigkeit für das richtige Verständnis der Weissagung eben dadurch hervortritt, daß er ihn auch hier nicht entbehren wollte. Die 4. weist auf drei hervorragende Vertreter einer Politik hin, die der Hadrianischen entgegengesetzt war, zeigt also, daß nicht gerade an die drei unmittelbaren Vorgänger Hadrians (von denen Nero nicht zu verwenden war) gedacht werden müsse. Die 5. Veränderung ist die bedeutsamste, sie beweist, daß er das ἐξῆλθον der Vorlage, das an eine gewaltsame Entthronung dreier seiner Vorgänger zu denken gezwungen hätte, durchaus nicht brauchen konnte und daß er darum auch hier das eine andere Deutung zulassende τανυσσοῦν erniedrigen einsetzen mußte.

So hat denn eine genaue Untersuchung des Wortlautes ergeben, daß nichts darin der Deutung auf Hadrian widerstrebt, daß vielmehr seine zahlreichen und bedeutenden Abweichungen von dem Danielischen Text kaum anders erklärbar sind als durch die Absicht, so deutlich als möglich auf Hadrian hinzuweisen. Gibt nun meine nicht aus einem müßigen Einfall, sondern aus einem eindringenden Studium des Gesamtzusammenhanges des Barnabasbriefes erwachsene Auslegung unsrer Stelle zum erstenmal eine befriedigende Lösung des Rätsels, das sein Verf. mit der Zumutung: Da gilt es denn für euch Verständnis zu zeigen seinen Lesern aufgegeben und das Harnack II S. 422 f. noch unlängst als unlösbar bezeichnet, ja als sinnlos verdächtigt hat, so hilft sie eben dadurch, daß sie eine Lösung von voller Evidenz und ohne Rest darbietet, auch die Voraussetzungen, worauf sie sich aufbaut, stützen, und so betrachte ich sie zugleich als eine wertvolle Bürgschaft dafür, daß meine Gesamtauffassung des Briefes und seiner Tendenz wie meine damit zusammenhängende Ansicht über c. 16 der Hauptsache nach richtig sein werden.

Zu 48 ihr Bund wurde zertrümmert, damit der des geliebten Jesus in unsere Herzen hinein versiegelt würde durch die Hoffnung des Glaubens an ihn. Was der Hebräerbrief 8 7—13 mit Anlehnung an Jer. 31 33 ausgeführt hat, faßt unser Verf. hier, seiner eigenen späteren Ausführung 14, 5 vorgreifend, kurz und prägnant zusammen. Er will sagen: An die Stelle des durch Moses vermittelten, aber niemals wirklich vollzogenen, immer wirkungslos und äußerlich gebliebenen, nur durch ein äußerliches Kennzeichen, die Beschneidung, bezeugten (vgl. 9, 6) Bundes der Israeliten mit Gott sollte der durch den Gottes-

sohn Jesus selbst begründete wahre und lebenskräftige Bund treten, der in unsre Herzen hineingeschrieben und gegründet ist und sein Siegel, d. h. seine Bestätigung und Bestätigung, in der zuversichtlichen Hoffnung ewigen Lebens und ewiger Gemeinschaft mit Gott findet, wie eine solche aus dem Glauben an die sühnende uns von Sünde und Tod befreiende Kraft des Opfertodes Jesu (vgl. c. 5) und an seine uns dem Irrwahn entreißende Lehre (vgl. 14, 5) entspringt. — 9 als euer unterwürfiger Diener (παρακλημα δούλον). Der Ausdruck, der 6, 5 in der Verbindung als unterwürfiger Diener meiner Liebe zu euch wiederkehrt und in ganz ähnlicher Weise bei Ignatius, Ephes. 8, 1; 18, 1 und Eusebius h. e. VII. 22 gebraucht ist, findet sich im christlichen Sprachgebrauch zuerst bei Paulus 1. Kor. 4 11 πάντων παρακλημα, wo er freilich bisher, wie mir scheint, ohne Grund anders erklärt wurde. Wenn bei Eusebius a. a. O. der alexandrinische Bischof Dionysius von den Christen Alexandrias erzählt, sie haben während einer Pestepidemie furchtlos Pestfranke besucht und gepflegt, dabei sich vielfach selbst den Tod zugezogen und so den allgemein gebrauchten Ausdruck, der immer nur für eine Höflichkeitssformel galt, wahr gemacht, indem sie als ihrer Mitmenschen alleruntertänigste Diener (πάντων παρακλημα) gestorben seien, so ergibt sich mit voller Sicherheit, daß παρακλημα, abgeleitet von παρακαλώ abreiben, eine Person, die viel abgerieben, gleichsam als Abwischlumpen, Schuttpuger, als gefügiges Werkzeug zu allem Möglichen oder auch als Prügelknabe und Sündenbock gebraucht wird oder sich brauchen läßt, ebenso bezeichnete, wie αλγισμα, von αλέω mahlen abgeleitet, einen geriebenen, durchtriebenen Menschen. Was Eusebius über den Gebrauch des Wortes mitteilt, stimmt mit unsrer Erklärung überein. Ich sehe nicht ein, warum Paulus an jener Stelle nicht auch von sich hätte sagen sollen: Wie der Auskehrer der Welt sind wir gewesen, bis heute jedermanns unterwürfiger Diener, (den jedermann in Anspruch nehmen oder den jeder hubeln und pudeln zu können vermeinte). Denn faßt man bei ihm παρακλημα, wie das bisher geschehen ist, im Sinn von quod abstersum est, purgamentum, so erhält man nur einen andern Ausdruck für das, was der Apostel schon mit Auskehrer der Welt bezeichnet hatte, und hat außerdem Schwierigkeit mit der Wiedergabe von πάντων (Weisfächer: allgemeiner Abschäum). Ich würde demgemäß auch Ignatius an d. Ephes. 8, 1 und 18, 1 nicht wie G. Krüger übersehen: Euer Auswurf will ich sein und Mein Geist ist ein Auswurf des Kreuzes, sondern Euer unterwürfiger Diener will ich sein und Mein Geist ist ein unterwürfiger Diener des Kreuzes, was unzweifelhaft verständlicher ist. — Was den übrigen Inhalt von 4 9–10 anlangt, so ist längst bemerkt worden, daß er mit Didache 16, 1–3 auffallende Berührungspunkte aufweist. Ich teile die Ansicht von P. Drews (Apokr. S. 186), daß hier nicht eine Benutzung des Barnabasbriefes durch den Verfasser der Didache, sondern vielmehr eine freie Verarbeitung einer Stelle der Urschrift der Didache „von den zwei Wegen“, deren Schluß eben c. 16 der Didache gebildet hätte, durch Barnabas wahrscheinlich ist (vgl. unter XVII). Daß unsrem Verf. jener alte Moralkatechismus hier vor Augen steht, verraten seine Worte: lassen wir gründlich die Werke des Lasterpfades! — 14 wenn ihr . . . sehet, daß sie trotzdem verlassen sind οταν βλέπετε . . . και ούτως ενκαταλείψονται αυτοίς kann sich m. G. auf die Vergangenheit (Zerstörung von Jerusalem durch Titus), kann sich aber auch auf die Zukunft beziehen in dem Sinne: wenn ihr sehen werdet, daß sie trotz allem endgiltig von Gott aufgegeben sind, vgl. 16, 5.

5 1 durch sein Sühnungsblut εν τῷ αἵματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, wörtlich: durch sein Blut der Besprengung, wie 1. Petr. 1, 2 und Hebr. 11 34.

7 den Vätern die Verheißung zu erfüllen. Was H. Holzmann zum Hebräerbrief bemerkt hat (Lehrb. d. Neutest. Theol. II S. 282), gilt auch vom Barnabasbrief: „Wie überhaupt alle neuen Ideen gleichsam in alttestamentlicher Verkleidung auftreten, so stellen sich auch die Christen als das Volk vor und be-

grüßen in den Patriarchen ihre Väter. . . Den Ersatz für die abgefallenen Söhne Abrahams nach dem Fleische bilden seine neuen Söhne im Glauben.“ — 8 Die vielberufene, schon im christlichen Altertum besprochene Aeußerung, daß Jesus seine Apostel aus Menschen auswählte, welche die allerärgsten Sünder gewesen seien, versteht man m. E. am ehesten, wenn man Mt. 9⁹⁻¹⁰ nachliest, woraus sie geschöpft sein dürfte. Dann braucht man nicht Lf. 8¹ und noch weniger 1. Tim. 1¹⁶ beizuziehen. Im übrigen sind die Worte ein sprechender Beleg dafür, wie weit entfernt der Verf. noch von einer ungeschichtlichen Ueberschätzung der apostolischen Persönlichkeiten ist und wie nahe er der apostolischen Zeit selbst steht.

6 3 Und ich habe mich fest wie Fels gehalten. Mit der Oxford-Ausgabe Joh. Fell's habe ich mir erlaubt, den alten sinnwidrigen Schreibfehler in dem Citat καὶ ἐθνήκα μὲν ὡς σαρὰν πάσαν zu verbessern und das durch die Vorlage Jes. 50⁷ und ihre Benutzung in 5, 14 ebenso wie durch den ganzen Gedankenzusammenhang (vgl. Apokr. S. 144) geforderte καὶ ἐθνήκα μὲν . . . wiederherzustellen.

9 Denn „Land“ als etwas Leidendes bedeutet einen Menschen. Diese Uebersetzung, die dem Gedankenzusammenhang gewiß besser entspricht als die übliche: Denn ein Mensch ist leidende Erde, habe ich gewonnen, indem ich in dem Satz ἄνθρωπος γὰρ γῆ ἐστιν πάσχουσα als Subjekt γῆ, dem mit πάσχουσα ein prädicatives Attribut beigegeben ist, und als Prädikat ἄνθρωπος fasse. Wenn der Verf., natürlich mit beabsichtigter Beziehung auf den im Fleische erscheinenden und leidenden Jesus, das Land oder die Erde πάσχουσα etwas Leidendes nennt, so teile ich die Ansicht von Mazochius, Gesele und Hilgenfeld, die hier den bekannten philosophischen Begriff von der leidenden Materie (δύνη) auf die γῆ übertragen finden.

13 Der überlieferte Text ist offenbar verderbt und ergibt keinen rechten Sinn. Ich habe den Versuch gemacht, durch Einfügung eines nach πῶς leicht ausfallenden) ὡς einen bessern Gedankenzusammenhang herzustellen, indem ich lese: πάλιν σοι ἐπαδείξω πῶς, ὡς πρὸς ἡμᾶς λέγει, δευτέραν πλάσιν ἐπ' ἐσχάτων ἐποίησεν. Dabei entspricht der Zwischensatz ὡς πρὸς ἡμᾶς λέγει dem ὡς λέγει τῷ υἱῷ in 6, 17. Freilich ist als Subjekt in 6, 12 Gott, in 6, 13 Christus zu denken, wie das gleich nachher angeführte Herrnwort beweist: ἰδοὺ ποίω τὰ ἐσχάτα ὡς τὰ πρῶτα (vgl. Mt. 20¹⁸ οὕτως ἔσονται οἱ ἐσχάτοι πρῶτοι). Allein diese Durcheinanderwerfung von Gott und Christus gehört, wie schon in unsrer Einleitung zum Text S. 148 hervorgehoben worden ist, eben zu den Eigentümlichkeiten des Barnabasbriefes und der altkatholischen Schriftsteller überhaupt.

7 3 Essig und Galle vgl. hierzu das zum Petrus-evangelium B. 16 S. 82 Bemerkte. Im übrigen tritt in den Ausführungen 7, 3 ff. die Geistesverwandtschaft mit dem Hebräerbrieff, der bekanntlich Christentum und Judentum vorzugsweise vom Gesichtspunkt des vollkommenen Sühneinstituts aus vergleicht, besonders deutlich hervor. Denn wenn es heißt: der Sohn Gottes habe selbst für unsere Sünden das Gefäß des Geistes, d. h. sein Fleisch oder seinen Leib, als Opfer dargebracht, so schwebt, wie auch durch die weiteren Ausführungen bestätigt wird, dem Verf. offenbar dasselbe Bild vor Augen, das im Hebräerbrieff so lebendig ausgemalt ist, das des vollkommenen Hohepriesters, der wahrhaft das Volk mit Gott versöhnt. Christi Opfer ist nach 7, 5 vorgebildet durch das am großen Versöhnungstage dargebrachte, dessen Blut vom Hohepriester an die Bundeslade im Allerheiligsten gesprengt wurde: vgl. Hebr. 5¹ und 9¹¹⁻¹⁴. Die Ähnlichkeit zwischen den Ausführungen des Hebräerbrieffes und denen unseres Verf. tritt nur darum weniger hervor, weil es diesem in 7, 3—5 zugleich darauf ankam zu zeigen, daß die jüdische Priesterschaft und mit ihr das jüdische Volk durch ihre Mißhandlung und Tötung Christi sich selbst um allen Anteil an der durch ihn vollzogenen hohepriesterlichen Sühnung gebracht und sich das Todesurteil gesprochen haben nach dem Gesetz: wer am Fastentag (Versöhnungstag) nicht fastet, soll durch Todesstrafe ausgetilgt werden. Denn das Volk, das in 7, 5 fastet

und in Sad und Asche trauert, ist nicht das jüdische, sondern ist das neue Volk, die Christenheit, welche das Opfer Christi mit dem Gefühl der Zerknirschung über ihre Sünden begleitet und dadurch der Sühnung teilhaftig wird. Diese Doppelseitigkeit seiner Typologie tritt noch kräftiger hervor in seinen Ausführungen 7, 6—10 über die zwei einander ähnlichen Böcke, von denen der eine als Gegenstand des Fluches in die Wüste gestoßen, der andere auf dem Altar verbrannt wird. Denn diese stellen beide eben jenes Opfer Christi, aber von zwei verschiedenen Seiten dar. Der verfluchte Bock ist eine Vorausdarstellung der Schmach und des Leidens, das Jesus, um die Menschheit mit Gott versöhnen zu können, von den Juden und ihrer Priesterschaft sich gefallen lassen mußte; der auf dem Altar verbrannte und damit Gott geweihte deutet auf den nach seinem Opfer in den Himmel eingehenden, im Himmel die Versöhnung zwischen Gott und seinem Volk vollendenden und dereinst vom Himmel den Seinen zum Heil, seinen Feinden (Juden) zum Gericht wiederkommenden Christus, wie ihn der Hebräerbrief 9²⁴⁻²⁵ ebenfalls dargestellt hat. Nachträglich sei noch bemerkt, daß der nach 7, 4 am Fastentage für alle Sünden dargebrachte Bock, dessen Eingeweide die Priester essen sollten, der 4. Mos. 29¹¹ und Joseph. antiqu. III 10, 3 gemeinte und nicht zu verwechseln ist mit den beiden andern am selben Tage nach 3. Mos. 16¹ ff. als Sündopfer darzubringenden Böcken, wovon 7, 6—10 die Rede ist. Ob unser Verf. in seinen Angaben über die Priestermahlszeit am Versöhnungstage, über die Behandlung des in die Wüste gestoßenen Bockes wie über den in c. 8 erwähnten jüdischen Brauch der Besprengung mit der Asche einer verbrannten Färse eine Unkenntnis des jüdischen Ceremonienwesens, wie unter den Neueren noch G. Krüger S. 19 behauptet, oder eine auffallende Vertrautheit mit dem jüdischen Ritual und Kenntnis jüdischer Targume zum Pentateuch an den Tag lege, wie Braunsberger (a. D. S. 263—278) und Oberrabbiner Dr. Südemann (in seinen Religionsgeschichtlichen Studien 1876 bz. 104 ff.) nachzuweisen sich bemüht haben, kann ich nicht entscheiden, bin aber geneigt, das Letztere anzunehmen, ohne freilich mich Südemanns Schlussfolgerung anzuschließen, der Verf. des Barnabasbriefes verrate durch seine genaue Kenntnis der jüdischen Gebräuche, daß er selbst ein geborener Jude gewesen. Denn eine solche Kenntnis konnte er sich, so gut wie Justinus, auch ohne das, z. B. aus persönlichem Verkehr mit Juden, erworben haben. Wenn er, wie wir jetzt fast als sicher annehmen (vgl. zu 9, 6), in Aegypten lebte, wird er seine Vertrautheit mit jüdischem Wesen der Bekanntschaft mit dem ägyptischen Judentum verdanken, das gewiß einzelne Besonderheiten hatte.

82 [nunmehr keine Männer mehr! Dahin nunmehr die Herrlichkeit dieser Sünder!] Diese Worte, an deren Deutung die Ausleger alle bisher gescheitert sind, sind m. E. wie 1, 6 ursprünglich eine Randglosse gewesen, worin ein gefinnungsstüchtiger Leser der nachfolgenden Zeit (aber wohl sicher vor 350 n. Ch.) seiner Genugtuung über den Niedergang des Judentums Ausdruck gab. L hat die Worte nicht. — 5 Weil die Königsherrschaft Jesu auf dem Holze beruht: Es ist, als ob hier schon der Schluß des zu einem christlichen Gemeindeliebe umgestalteten Ps. 95, wie wir ihn bei Justin apol. I 41 finden: Der Herr ist vom Holz weg König geworden! anlänge. Vgl. H. Weil, Justinus Rechtfert. S. 26 und S. 82 f. — 6 durch den Trübsaft des Yfops: *κατὰ τὸν πόνον τοῦ βοσκήσαντος*. Ich nehme *πόνος*, das Schmiere bedeutet, hier im Sinne eines schmierigen, dickflüssigen Saftes, wie er aus dem Yfop zu Heilzwecken bereitet worden sein mag. Natürlich ist der Ausdruck *ἡμέραι συνάπαι* trübe Tage mit Beziehung darauf gewählt. Man könnte das Wortspiel auch durch bittere Tage und Bittersaft des Yfops wiedergeben.

96 Aber auch jeder Syrer (Edomiter?) und Araber und alle die (ägyptischen?) Götzenpriester sind beschnitten; gehören sie also auch mit zu ihrem Wunde? [Aber auch die Aegypter haben die Beschneidung.]

Daß der Text verdorben ist, geht teils aus der bedeutsamen Abweichung des L: sed et Judaeus et Arabs et omnes sacerdotes idolorum et Aegyptii teils aus der Unmöglichkeit der Annahme hervor, daß der Verf. in so tölpischer Weise eine Bemerkung über die Beschneidung der Ägypter nachgetragen haben sollte, wie sie der griechische Text enthält. Will man eine Heilung des Textes versuchen, so muß man ausgehen zuerst von der unmittelbar vorher angezogenen Jeremiastelle 9 25. 26, wo der Verf. in seinem griechischen Bibeltext die Worte gelesen hatte: καὶ ἐπισκιάσονται ἐπὶ πάντας περιτεταμένους ἀκροβυστίας αὐτῶν ἐν Ἀγυπτῶν καὶ ἐπὶ Ἰουδαίαν καὶ ἐπὶ Ἑδῶμ καὶ ἐπὶ υἱοὺς Ἀμμων καὶ ἐπὶ υἱοὺς Μωάβ . . ., sodann von Justin dial. 28, wo dieser neben Jer. 9 25. 26 auch schon unsern Barnabas vor Augen gehabt zu haben scheint und die Bemerkung macht: ὁρᾷς ὡς οὐ ταύτην τὴν περιτομὴν τὴν εἰς σημάτων δοδεκαὶσαν ὁ θεὸς θέλει· οὐδὲ γὰρ Αἰγυπτίους χρησάμενος οὐδὲ τοὺς υἱοὺς Μωάβ οὐδὲ τοὺς υἱοὺς Ἑδῶμ. Am leichtesten ließe sich demnach zunächst der Text des alten lateinischen Uebersetzers wiederherstellen, indem das sinnlose et Judaeus in et Idumaeus forrigirt und das störende et vor Aegyptii getilgt würde, so daß er lautete: sed et Idumaeus (vgl. bei Jer. ἐπὶ Ἑδῶμ, bei Justin τοὺς υἱοὺς Ἑδῶμ) et Arabs (vgl. bei Jer. ἐπὶ υἱοὺς Ἀμμων καὶ ἐπὶ υἱοὺς Μωάβ, bei Justin: τοὺς υἱοὺς Μωάβ) et omnes sacerdotes idolorum Aegyptii (bei Jer. ἐν Ἀγυπτῶν, bei Justin: Αἰγυπτίοις). Wenn man nun bedenkt, daß aus einem ursprünglichen ἸΑΟΥΜΑΙΟΣ, ebenso leicht wie ΙΟΥΔΑΙΟΣ, unter dem Einfluß des nachfolgenden πάντας auch ΠΑΣΣΥΡΟΣ verlesen werden konnte, so kann man geneigt sein, auch als ursprüngliche griechische Lesart anzunehmen: Ἀλλὰ καὶ Ἰδουμαίος καὶ Ἀραφ καὶ πάντας οἱ ἱερεῖς τῶν εἰδῶλων οἱ Αἰγύπτιοι. Dürfte man so lesen, so hätte man den Vorteil, daß alle bei dem überlieferten Texte vorhandenen sprachlichen Schwierigkeiten wegfielen. Denn die Behauptung, daß jeder Syrer beschneitten sei, wäre angesichts der Versicherung des Josephus (antiqu. VIII 10, 3), wonach von den bei Herodot II 104 genannten Syrern allein die Juden beschneitten waren, ebenso bedenklich wie die, daß alle Götzenpriester oder daß die Ägypter im allgemeinen beschneitten seien, wogegen an der Beschneidung der Idumäer seit den Makkabäerzeiten (vgl. Josephus antiqu. XIII 9, 1; 11, 3) und auch an der mancher arabischen Stämme schon lange vor dem Islam (vgl. z. B. Schlatter a. a. O. S. 7 oben) nicht zu zweifeln sein wird und endlich die Beschneidung der ägyptischen Priester (nicht die der Ägypter überhaupt!) auch noch in der griechisch-römischen Zeit durch alte Nachrichten wie durch neugefundene Urkunden gesichert ist (vgl. z. B. Reizenstein, Zwei religionsgeschichtliche Fragen 1901 S. 9 ff., Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes I² S. 676). Indessen führt die Uebersetzung, daß die durch ihre nachträgliche Stellung wie inhaltlich so verdächtige Bemerkung der griechischen Handschriften ἀλλὰ καὶ οἱ Αἰγύπτιοι ἐν περιτομῇ εἰσὶν sehr einfach und leicht sich aus einer Randglosse (vgl. zu 1, 6; 8, 2; 16, 4) eines alten Lesers, der die ausdrückliche Erwähnung des Vorkommens der Beschneidung bei den Ägyptern vermisse, erklärt, zu dem Schlusse, daß diese Randbemerkung, wie die zu 1, 6, in kürzerer Form (et Aegyptii) auch schon in dem Text des lat. Uebersetzers sich befunden hat, und legt uns die Annahme nahe, daß unser Verf. nur geschrieben haben wird: Ἀλλὰ καὶ Ἰδουμαίος καὶ Ἀραφ καὶ πάντας οἱ ἱερεῖς τῶν εἰδῶλων. ἀρα οὖν κάκιστοι ἐκ τῆς διαθήκης αὐτῶν εἰσὶν. μάθης οὖν, τέκνα ἀγάπης usw. So verwunderlich nun dieses Ergebnis unserer Textkritik auf den ersten Blick erscheinen mag, sofern es uns eine Schwierigkeit, der wir oben bereits entgangen zu sein schienen, wiederbringt, daß nämlich der Verf. allen Götzenpriestern die Beschneidung zuschreibt, so fruchtbar erweist es sich bei genauerer Betrachtung. Denn wenn die Behauptung des Verf.: alle die Götzenpriester seien beschneitten, Sinn und Berechtigung haben soll, was wir doch bei einem im übrigen so ernsthaften und wohlunterrichteten Manne annehmen müssen, so wird sie wenigstens auf alle die ihm und seinen Lesern genauer bekannten und vor Augen stehenden Priester zutreffen müssen. Fragen wir aber, welche Priester der alten Welt wirklich alle beschneitten waren, so ist zu antworten: diejenigen, die einzig im griechisch-römischen Altertum eine Art Rasse bildeten und ge-

radazu die Priester *κατ' ἄρχην* genannt werden konnten, die ägyptischen (s. oben). Wenn aber der Verf. es nicht nötig findet, ausdrücklich zu sagen, daß er von den ägyptischen Priestern spricht, so kann das nur daraus erklärt werden, daß er in Ägypten und für christliche Leser in Ägypten geschrieben hat.

So bekommen wir durch unsere Stelle ein hochwillkommenes entscheidendes Indicium für die aus andern Gründen längst vermutete Herkunft unseres Briefes aus Ägypten, die auch J. R. Harris im *Journal of the Society for biblical literature*. 1891, S. 60. 70 ausführlicher zu begründen sucht. — 8 Von der besonders bei jüdischen Schriftstellern geübten Kunst, Buchstaben in Zahlen oder Zahlen in Buchstaben umzudeuten, die im Talmud Gematria genannt wird, ist ja auch im N. T. Offenb. Joh 18¹⁸ eine Probe zu finden.

10 Daß die Speisegebote und Verbote sinnbildlich zu verstehen und von Moses gegeben seien, „um fromme Gedanken zu wecken und den Charakter zu bilden“, hatte, wie Hilgenfeld in seiner Ausgabe S. 99 hervorhebt, schon der von einem alexandrinischen Juden der späteren Ptolemäerzeit verfaßte und unserem Verf., wie es scheint, bekannte Aristasbrief gezeigt, der jetzt bequem zu lesen ist in der Uebersetzung von P. Wendland in *Kaußsch, Apokr. und Pseudep. des N. T.* II S. 1 ff. vgl. bef. S. 17 f.

119 Und es war das Land Jakobs gepriesen vor allen Ländern. Das besagt: er verherrlicht das Gefäß seines Geistes. Ich kann der üblichen Deutung unserer Stelle, wonach das Land Jakobs und das Gefäß seines Geistes den Leib Christi bezeichnen soll, der durch Gott verherrlicht werde, nicht beistimmen, weil diese Deutung nicht in den Gedankenzusammenhang paßt. Das Land Jakobs ist zweifellos als das dem Jakob und seinem Samen verheißene gelobte Land im Sinne von 6, 8—16 zu verstehen, bedeutet also (vgl. Apokr. S. 145) den in den Menschenherzen, die durch seinen Kreuzestod und die Wassertaufe mit Gott versöhnt sind, sich offenbaren und sie zu Gottestempeln umgestaltenden Christus oder mit andern Worten die heiligende, umbildende Kraft, die er vermöge seiner Sühnetat und der Taufe auf Menschenherzen ausübt. Wenn es nun heißt, das Land Jakobs sei gepriesen vor allen Ländern, so bedeutet das m. E.: die von Christus ausgehende heiligende Gotteskraft setze sich sieghaft in der Welt durch, bewähre sich immer weiteren Kreisen als das wahre Heil. Und wenn unser Verf. das (aus Zeph. 3¹⁰ zurecht gemachte) Citat mit den Worten erklärt: er verherrlicht das Gefäß seines Geistes, so meinte er nichts anderes als: Christus, indem er in den Herzen der auf ihn Getauften Wohnung nimmt und sie zu Gefäßen seines Geistes macht, bildet sie herrlich um, d. h. er verwandelt sie in Tempel Gottes. Das schließt sich ganz gut an den vorhergehenden § 8, wo er den Segen dargelegt hat, der von den auf Christus Getauften für viele ihrer Mitmenschen ausgehe, und bereitet ganz gut die nachfolgenden Ausführungen in § 10—11 vor, welche als die letzte Wirkung der Taufe auf Christus das ewige Leben darstellen.

121 Im 4. Buch Esra (vgl. G. Gunkels Uebersetzung in *Kaußsch, Apokr. und Pseudep. des N. T.* II S. 331 ff.) finden sich nur die Stellen: *Wann, zu welcher Zeit soll das geschehen?* (4³⁰) und *Von Bäumen wird Blut träufeln*. Woher unser Verf. den Satz: *Es spricht der Herr: wann das Holz (kreuzweise) umgebogen und aufgerichtet sein wird* entnommen hat, ob ihm vielleicht ein christlich umgearbeitetes Viertes Esrabuch vorgelegen hat, ist nicht festzustellen.

Der in Aussicht stehende Tempelbau zu Jerusalem.

Nachdem der Verf. schon an zwei früheren Stellen 4, 11 und 6, 15—16 in offenbarem Gegensatz zu dem äußerlichen jüdischen Tempeldienst den paulinischen Gedanken (vgl. 1. Kor. 3¹⁶ f., 6¹⁹. 2. Kor. 6¹⁶. AG. 17²⁴) hervorgehoben, daß Gott die Herzen seiner Gläubigen zum Tempel erwählt und daß Christen nur eine pneu-

matische Gottesverehrung kennen, kommt er in c. 16 ausführlicher auf den Unterschied der jüdischen und der christlichen Auffassung vom Tempel Gottes zu sprechen. Er legt dar, wie unwürdig und Gottes eigenem Ausspruch zuwider die Vorstellung einer irdischen Behausung sei, in der die Juden, wie die Heiden, Gott als in seinem Heiligtum gleichsam verwahrt und aufgehoben (ἀφιέρωσαν = ἀνέθεσαν, nicht ἀδρῆσαν) dachten, wie verfehlt also ihre in unseliger Verblendung einst (z. B. im jüdischen Krieg 66—70 n. Chr.) und noch jetzt auf den Tempel zu Jerusalem gesetzten Hoffnungen sich erweisen müßten und noch erweisen werden. Denn daß der Verf. hier auch gegen die noch zu seiner Zeit unter den Juden vorhandenen, zwar nicht mehr an den bestehenden Tempel, wohl aber an die Tempelstätte geknüpften Hoffnungen der Juden und vielleicht auch der christlichen Ebioniten in Palästina (vgl. Zrennauß adv. haer. 1, 26) polemisiert, ergibt sich aus dem Satz § 2 ἐγώκατα οὐ ματαία ἢ ἄλλως αὐτῶν (scilicet εἶναι).

Ueberraschend kommt dann freilich der für eine solche Polemik scheinbar wenig geeignete Satz: πέρας γὰρ τοι πάλιν λέγει· ἰδοὺ οἱ καταλόντες τὸν ναὸν τοῦτον αὐτοὶ αὐτὸν οἰκοδομήσουσιν. Die Prophezeiung ist offenbar aus Jes. 49¹⁷ entnommen, wo allerdings gar nicht vom Tempel, sondern von Zion die Rede ist und der Text der LXX also lautet: καὶ ταχὺ οἰκοδομηθήσῃ ἐφ' ᾧ καθρέθῃ καὶ οἱ ἐρημώσαντές αὐτὴν ἐξολεσθῶσιν ἐκ σοῦ. Unserem Verf. ist an der gemütvollen Form (οἰκοδομηθήσῃ: Anrede) und an dem tröstlichen Inhalt der Jesajastelle offenbar nichts gelegen gewesen. Er hat sie in eigenmächtiger Weise umgeformt und so sie sich angeeignet, nicht um darin die Verkündigung einer durch Gottes Gnade gewährten Wiederherstellung Jerusalems und seines Tempels zu finden, sondern um zu zeigen, daß eine zu seiner Zeit in Sicht stehende Wiederherstellung des jüdischen Tempels, wenn auch nicht Gottes Absichten entsprechend, so doch wenigstens von ihm vorher gewußt und vorausgesagt sei.

Denn daß es sich ihm um den Wiederaufbau des alten Jahwetempels, nicht aber etwa um den eines andern, z. B. eines Jupiter-tempels, gehandelt hat, zeigt schon der Wortlaut seiner Weissagung: Sieh, die diesen Tempel niedergelegt haben, eben sie werden ihn aufbauen, durch welchen er in ganz klarer und unzweideutiger Weise keinen andern als eben den von den Juden so hochgehaltenen Tempel als einen von Menschen zerstörbaren und von Menschen wiederherstellbaren dem in § 2 genannten ewigen Herrscherstuhle Gottes entgegenstellt. Kommt es doch in diesem Zusammenhang, wie sonst in seinem Briefe, ihm nur darauf an, den Wahn zurückzuweisen, als sei der jüdische Tempel jemals ein wirkliches Gottesheiligtum und eine Stätte wahrer Gottesverehrung gewesen oder als ob er es jemals wieder werden könnte. Wäre er es jemals gewesen, so hätte er nicht von den heidnischen Feinden zerstört werden können, und sollte er es jemals wieder werden, so könnte er nicht mit Hilfe der Heiden wieder aufgebaut werden. Der jüdische Tempel ist also dem Verderben ausgesetzt und hilflos, wie es in Wahrheit ein mit Händen gebauter Tempel ist (vgl. 16, 7).

Vollkommen bestätigt wird diese Auffassung der Stelle durch die nachfolgende Ausführung, die in der ältesten Handschrift S also lautet: διὰ γὰρ τὸ πολεμεῖν αὐτοὺς καθρέθῃ ἐπὶ τῶν ἐχθρῶν· νῦν καὶ αὐτοὶ καὶ οἱ τῶν ἐχθρῶν ὑπηρέται ἀνοικοδομήσουσιν (σουσιν?) αὐτόν. Weil sie nämlich Krieg führten, wurde er von den Feinden niedergelegt; jetzt (aber) sollen (oder werden) teils sie selbst teils die Werkleute der Feinde ihn wieder aufbauen. Von dieser Lesung weichen allerdings die jüngeren Textzeugen CGL dadurch ab, daß sie lesen: νῦν καὶ αὐτοὶ οἱ τῶν ἐχθρῶν ὑπηρέται ἀνοικοδομήσουσιν αὐτόν (nunc et ipsi inimicorum ministri ab initio aedificant illud) und G und L außerdem noch dadurch, daß sie unmittelbar auf die vorhergehende Weissagung das Wörtchen γίνεσθαι (siet) folgen lassen, das offenbar besagen soll: das trifft ein. Denn weil sie Krieg führten usw. Ich stimme, was diese Lesart betrifft, ganz R. Weissäcker (a. a. O. S. 22) bei, wenn er sagt: „Ganz abgesehen von den inneren Gründen, die hiebei zur Sprache kommen, gehört schon nach allgemeinen kritischen

Regeln dem Sinaitischen Texte der Vorzug. Denn γίνεσθαι (das nicht nur in S, sondern auch in C, also in den beiden besten Handschriften, fehlt) trägt ganz den Charakter einer Glosse, welche Weissagung und Anwendung unterscheiden (und das nachfolgende γὰρ erklären) sollte. Und der Wegfall des καὶ an der zweiten Stelle sollte offenbar die Anwendung in genauere Ähnlichkeit mit dem angeführten prophetischen Worte selbst setzen und, füge ich hinzu, eine dem Glossator unverständliche geschichtliche Situation durch eine ihm bekannte, nämlich die des Baues des Hadrianischen Jupitertempels, ersetzen. Denn daß einige Jahrhunderte später christliche Leser des Barnabasbriefes sich nicht mehr einen von Juden und Römern gemeinsam ausgeführten oder auszuführenden Tempelbau in Jerusalem vorstellen konnten, ist sehr begreiflich; das zeigt schon Epiphanius (de mensuris et pend. c. 14).

Daß die Lesung des S die richtige ist, ergibt sich schon aus ihrer sprachlichen Korrektheit gegenüber der sprachlichen Schwierigkeit, fast möchte ich sagen, Unmöglichkeit der anderen Lesart. Was soll denn das heißen: jetzt werden auch selbst die Diener der Feinde ihn wieder aufbauen? Hefele übersetzt allerdings sehr sauber, aber sehr wenig dem Texte entsprechend: „jetzt wird er und zwar von den Dienern der Feinde selbst wieder aufgebaut werden“. Er und die übrigen Erklärer, welche diese Lesart billigen, verstehen sie tatsächlich so, als wenn sie lautete: οὐκ καὶ οἱ ἀδελφῶν τῶν ἐχθρῶν ὁικοδομοῦσιν. So z. B. auch Lipsius (a. a. O. S. 371) „jetzt werden auch die Diener der Feinde selbst ihn wieder aufbauen“. Wie sprachrichtig und sinnvoll besagt dagegen der Text des S: infolge des von den Juden begonnenen Krieges ist ihr Tempel von den Feinden (Römern) zerstört worden. Und nun sollen (werden) genau entsprechend der Weissagung sowohl sie, die jene Zerstörung durch ihre Empörung selbst veranlaßt haben, also auch οἱ καταλόντες τὸν ναὸν τοῦτον genannt werden können, als die Werkleute der einstigen Zerstörer ihn wieder aufbauen.

Wie schon angedeutet, sind am natürlichsten unter den ὁικοδομοῦντες die Zimmerleute (fabri), Steinmehrer, Maurer und Architekten der Römer zu verstehen, deren es genug bei jeder römischen Legion, also sicher auch bei der auf der Stätte des zerstörten Jerusalems stationierten Zehnten Legion gab, und von denen außerdem ein Kaiser Hadrian (nach Aurelius Victor epit. 14) eine ganze Armee, in Cohorten und Centurien eingeteilt, besaß. Schaller a. a. O. S. 64 deutet die ὁικοδομοῦντες auf den römischen Statthalter in Judäa und seine Beamten.

Schließlich darf nicht übersehen werden, daß es nicht οἰκοδομήσουσιν sondern ἀνοικοδομήσουσιν αὐτὸν heißt, was an sich schon dazu mahnt, an einen in Sicht stehenden Wiederaufbau des jüdischen Jahwetempels anstatt an den Neubau irgend eines andern, z. B. eines Jupitertempels, zu denken. Da aber die Weissagung nur οἰκοδομήσουσιν hat, der Verf. also nicht etwa durch den Wortlaut der Weissagung verleitet sein kann, bei deren Erfüllung ein nur halbberechtigtes ἀνοικοδομήσουσιν anzuwenden, so scheint die Möglichkeit, dieses Wort in einem andern Sinn als dem des Wiederaufbauens zu nehmen, geradezu ausgeschlossen.

Bei dieser Erklärung der §§ 3 und 4, die in ähnlicher Weise zuerst von Boissier (Theol. Jahrb. 1856 S. 317–361), und zwar schon vor der Entdeckung des Cod. Sinait. noch unter Voraussetzung der Lesart καὶ αὐτοὶ οἱ τῶν ἐχθρῶν ὁικοδομοῦντες, hernach von J. G. Müller (Erklärung des Barnabasbriefes 1869 S. 334–340), A. Harnack in PA I, 2* 1878 p. LXX–LXXII u. S. 69 vorgetragen worden ist, sehen wir uns gezwungen, ebensowohl die von Lipsius (a. a. O. S. 371) und neuerdings auch von E. Schürer (a. a. O. I S. 672 f.) und A. Harnack (II, 1, 1897 S. 420 f.) vertretene Deutung, die in § 4 einen höhnischen Hinweis des Verf. auf den nächstens erstehenden Jupitertempel in Aelia Capitolina sehen und eben darin das Acomen der Ausführung finden will, als auch die überaus künstliche, m. E. mit dem Wortlaut ebenso wenig wie mit dem Gedankenzusammenhang vereinbare Deutung zurückzuweisen, die von älteren Auslegern wie Menardus, sodann aber auch von Hefele (Gendtschreiben des N. B. S. 115 f.), Silgenfeld (a. a. O. p. 119 ff.), Ch. J. Ruggenbach (Brief des B. 1873 S. 44), F. E. Junst

(neuerdings in seinen Kirchengesch. Abhandlungen II 1899 S. 86 ff.) aufgestellt worden ist und in § 4 anstatt den künftigen Wiederaufbau eines jüdischen oder den Neubau eines heidnischen Tempels den Aufbau eines christlichen, d. h. geistigen Tempels, wie ihn tatsächlich der Verf. erst von § 6 ab im Sinn hat, ausgesprochen findet und unter den *οὐκ ἐχθροὶ τοῦ θεοῦ* die christlichen Untertanen des römischen Reiches verstehen will. Was die letztere Erklärung anlangt, so wäre es, von der Seltsamkeit, daß von einem Christen die Christen als „Diener“ der Römer bezeichnet wären, ganz abgesehen, eine mehr als verwunderliche Vorstellung: die Weissagung, daß, die den Tempel der Juden niedergerissen haben, ihn wiederaufbauen werden, dadurch erfüllt zu sehen, daß die Christen aus ihren Herzen Tempel Gottes machen. Sind sie denn irgendwie bei der Zerstörung des Judentempels beteiligt gewesen oder kann der Tempel Gottes, den sie in ihren Herzen errichten sollen, als Wiederaufbau des Judentempels angesehen werden?

Wenn A. Harnack (II. S. 425) gegen unsere Auffassung einwendet: An einen Wiederaufbau des jüdischen Tempels unter Hadrian darf nicht gedacht werden, wenn man nicht das *καὶ* des S liest, so ist zu entgegnen: was hindert denn, diese einst (1878) von ihm selbst angenommene Lesart der ältesten Handschrift beizubehalten? Und wenn er ferner meint, mit dieser Annahme wäre das ganze Acumen in den Ausführungen des Verf. dahin, so ist das ein Geschmacksurteil, dem wir festlich das unsrige entgegenstellen, wonach in unsrer Erklärung der Stelle der langgesuchte Schlüssel zum ganzen Barnabasbrief zu finden ist, wie sofort gezeigt werden soll¹. Wenn nämlich Harnack die Ansicht ausspricht: ein zu erwartendes Wiedererstehen des jüdischen Tempels wäre für den Verf. eine so peinliche Sache gewesen, daß er gewiß vorgezogen hätte, sie lieber zu unterdrücken als in seinem Briefe zu erwähnen, so geben wir zwar bereitwillig zu, daß in der Tat eine solche Aussicht für den Verf. und seine christlichen Zeitgenossen zunächst etwas höchst Peinliches, ja Verirrendes haben konnte. Denn so gewiß die Zerstörung Jerusalems und seines Tempels durch Titus der damaligen Christenheit als ein Gottesgericht erschienen war, das über die Verächter der alten Propheten und die Mörder Jesu gekommen sei und den Streit zwischen dem alten Gesetz und dem neuen Gesetz Jesu Christi (vgl. Gal. 4¹¹⁻²¹, 5¹², 6²; Barnab. 2, 6), d. h. zwischen der alten Ritualreligion und der neuen Religion des freien Geistes zu Gunsten der letzteren entschieden habe, so gewiß mußte die Kunde von einer bevorstehenden Wiederaufrichtung des jüdischen Tempels und Wiedereinrichtung des seit 70 n. Chr. unterbrochenen Tempeldienstes, wie sie in jüdischen Kreisen die ausschweifendsten Hoffnungen erweckte, in christlichen ängstliche Erregung, ja Bestürzung verursachen. Aber eben unter solchen Umständen, wo viele christliche Gemeinden durch den Zweifel umgetrieben wurden, ob ihr bisheriger Glaube an die gänzliche Außerkraftsetzung des jüdischen Gesetzes und Ritus angesichts der neuen Wendung der Dinge Bestand haben könne, ob nicht vielmehr das Klein und Kleiner gewordene Häuflein derjenigen Christen (die sogenannten Ebioniten) im Rechte sei, die auch damals noch (vgl. 4, 6), wie einst Jakobus, der Bruder des Herrn, möglichst enge Fühlung mit altjüdischem Brauch und Glauben behalten hatten, eben unter solchen Umständen konnte und durfte ein christlicher Lehrer, der, wie der Verf. unseres Briefes, von aufrichtiger Liebe und Sorge für seine Brüder erfüllt und zugleich von dem Bewußt-

¹ Ich hatte meine ganze Arbeit über Barnabas in vorliegender Fassung bereits dem Herrn Herausgeber zugesandt, als mir das vorher unbekannte Büchlein A. Schlatter's: Die Tage Trajans und Hadrians, in die Hände fiel. Mit Befriedigung ersehe ich daraus, daß er vor mir im wesentlichen zu der gleichen Auffassung unsrer Stelle und zugleich auch des Zweckes des Barnabasbriefes gekommen ist. Denn gegen Harnack bemerkt er S. 62 ganz in meinem Sinn: „Um über die Peinlichkeit der Tatsache hinwegzuhelfen, schreibt er (Barnabas) ja seine lange, erregte Widerlegung des Judentums, diesen ausführlichen Nachweis seiner Hohlheit und Unwahrheit“.

sein gehoben war, weiter und tiefer zu sehen als die meisten andern, nicht schweigen über das, was alle erregte. War doch Gefahr vorhanden, daß unbestimmte Gemüter unter dem Eindruck jener unerwarteten und überraschenden Möglichkeit der Wiederaufrichtung des jüdischen Tempels und Tempeldienstes auf verhängnisvolle Irrwege gerieten und sich dem wieder aufsteigenden Judentum zuwenden. Ihm, dem erfahrenen und in Gottes Schule (1, 4) gereiften Lehrer freilich stand sofort fest, daß eine etwaige Wiedererstehung des jüdischen Tempels an dem, was die Christenheit bisher als *δικαιώματα κυρίου*, d. h. als die von Christus verkündigten göttlichen Willensmeinungen und Forderungen oder religiösen Pflichten verehrt und befolgt hatte, nichts ändern konnte, daß eine solche von dem Herrn zwar vorausgewußt und vorhergesagt, aber nicht von ihm veranlaßt, sondern eine Veranstaltung des Bösen sei, der in den gegenwärtigen bösen Tagen noch Vollmacht zu schalten und zu walten habe (2, 1) und der durch eine solche Veranstaltung dem Irrtum, d. h. den von Christus überwundenen Religionsvorstellungen der Juden, in den Herzen der Christen einen Unterschlupf zu verschaffen und sie so von ihrem Heile hinwegzu stoßen versuche (2, 10). Der Möglichkeit eines solchen Irrtums und Zurücksinkens in eine überlebte und abgetane Religion entgegenzutreten und vorzubeugen mußte er demgemäß für seine Pflicht und Aufgabe betrachten, die er denn auch in den cc. 2—16 zu erfüllen bestrebt ist. Das tritt gleich zu Anfang c. 2 in seiner Ausführung von der Grund- und Haltlosigkeit der jüdischen Opfergebräuche, wie sie im Tempel zu Jerusalem früher geübt worden waren und nun bald wieder geübt werden sollten, kräftig genug hervor. Wenn dort das Prophetenwort angeführt wird: Meinen Vorhof sollt ihr nicht länger betreten, und wenn ihr mir Speiseopfer bringet, es ist umsonst! Räucherwerk ist mir ein Greuel, so baut der Verf. schon dort der Meinung vor, als könnte die Wiedereinrichtung des Tempels und Tempeldienstes ein Gott wohlgefälliges Werk sein. Und wenn es c. 3 heißt: Wozu fastet ihr mir, spricht der Herr, daß heute euer Rufen schreiend klingt? ... selbst wenn ihr eure Nacken zu einem Kreise bieget und einen Sack anziehet und euch auf Asche bettet, sollt ihr es doch kein wohlgefälliges Fasten nennen; so denkt er vielleicht an den seit der Zerstörung Jerusalems ausgekommenen Brauch der Juden, am Jahrestage der Zerstörung auf der Tempelstätte in erbarmungswürdigem Aufzug ihre Wehklagen anzustimmen und ihre Gebete um Wiederaufrichtung des Tempels zu verrichten (vgl. Hieronymus ad Zephani. 1, 15f.). Und wenn der Verf. 6, 3 sagt: Stützt sich also unsere Hoffnung auf einen Stein? Nimmermehr! so denkt er gewiß schon an den steinernen Tempel, auf den die Juden ihre Hoffnungen gesetzt hatten. Und ebenso hat er schon 4, 11 und noch deutlicher 6, 16 diesem steinernen Tempel den geistlichen gegenübergestellt, in dem Gott wirklich wohnt. Schon Weizsäcker (S. 18) hat ganz richtig gesehen, „daß die Erörterung über den Wert des jüdischen Tempels die Spitze seiner ganzen streitenden Lehrentwicklung bildet, deren letzter Zweck daher in ihr zusammenzugehen scheint“. Aber er hat sich durch eine irri ge Auslegung des § 4, wo er unter dem zerstörten Tempel nicht den durch Titus, sondern den durch Nebuchadnezar zerstörten, und unter dem wiederaufzubauenden nicht den zu des Verf. Zeiten zu errichtenden, sondern den mit Unterstützung der Perser (= οἱ τῶν ἐχθρῶν ὑπερταί!) durch Serubabel erbauten T. versteht, das Verständnis des wahren Grundes jener Erörterung über den Tempel sehr erschwert, obwohl er selbst sich der Beobachtung nicht verschließen kann, daß Barnabas nicht sowohl gegen judaisierende Christen als vielmehr gegen Juden zu streiten scheine, wozu diese irgendwie durch Angriffe oder Behauptungen Veranlassung gegeben haben müssen. Was aber den sonst so scharfsichtigen Forscher zu jener irrigen Auffassung des § 4 verleitet hat, ist der Umstand gewesen, daß er eine Beziehung auf die Zerstörung des Tempels durch Titus erst in § 5 πάλιν ὡς ἡμελλαν ἡ πόλις καὶ ὁ ναὸς καὶ ὁ λαὸς Ἰσραὴλ παραδίδοσθαι, ἐφανερῶδη annehmen zu dürfen glaubte,

weil es kaum möglich sei, daß der Verf. zuvor schon (also in § 3 oder 4) eines Umstandes (d. h. des Wiederaufbaues des T.) gedacht haben sollte, welcher der in § 5 gemeinten Zerstörung Jerusalems durch Titus erst nachfolgte. 5 Zuzugeben ist allerdings, daß das Verhältnis dieses § zu dem Vorhergehenden der Erklärung bedarf. Denn wenn mit *πάλιν* *ὡς ἤμαλλεν* 2c. nur eine zweite Belegstelle dafür, daß der herodianische Tempel samt der Stadt Jerusalem göttlicher Weissagung entsprechend wirklich zerstört worden sei, gegeben werden sollte (wie z. B. A. Harnack meint), so würde der § 5 wirklich jedes Acumens entbehren, dagegen ein starkes Befremden darüber erregen, daß der Verf., der mit dem Evangelium Matthäus sich sonst bekannt zeigt, nicht an Stelle der apokryphen, wahrscheinlich Genoch entnommenen Weissagung etwa das Herrnwort Mt. 24: anführte. Lipsius (a. a. O. S. 372) freilich, der in § 4 den Gedanken gefunden: „wie der Prophet vorhergesagt, ist der Tempel nicht bloß zerstört worden, sondern er wird sogar von den Feinden als Götzentempel eingerichtet“, findet in § 5 einen scheinbar durchaus angemessenen, fast bestechenden Gedankenfortschritt durch die Erklärung: „Wiederum sagt es schon Genoch vorher, daß Stadt, Tempel und Volk den Feinden übergeben wird. Und auch dies ist geschehen, nämlich dadurch, daß Jerusalem zur römischen Kolonie gemacht ist“. Nur ist dagegen einzuwenden, daß im Texte so wenig von Einrichtung eines Götzentempels als von der Uebergabe der Stadt, des Tempels und Volkes an die Römer und von der Errichtung einer römischen Kolonie zu lesen ist und daß das zweimal gebrauchte *παράδοσθαι* zweifellos das erste wie das zweite mal im Sinn von *παράδοσθαι* *εἰς κατάστροφάν* (vgl. 5, 1; 12, 2 und 5) zu verstehen ist. Auch wäre es seltsam, wenn durch die Gründung der Stadt Melia auf der Stelle des seit 70 n. Chr. zerstörten Jerusalems die Weissagung erfüllt sein sollte, daß die Schafe der Weide und ihre Hürde und ihr Turm dem Untergang übergeben werden sollten. Es ließe sich auch kein Grund denken, warum der Verf. nicht schlicht und verständlich sich lieber etwa so ausgedrückt hätte: „Wiederum ist zum voraus kundgegeben worden, daß die Heiden auf den Trümmern des zerstörten Jerusalems sich ansiedeln werden; denn es steht geschrieben Hes. 7²¹⁻²⁵“.

Das Richtige scheint mir darum zu sein, Sinn und Bedeutung von § 5, wie es schon Volkmar (Ursprung unsrer Evangelien 1866 S. 147) versucht hat, in einem gegensätzlichen Verhältnis zu § 4 zu suchen und *πάλιν* mit „hinwiederum“ oder „hingegen auch“ zu übersetzen und dann den Gedankenzusammenhang etwa so zu fassen: Wenn durch den in Sicht stehenden Tempelbau die alten Hoffnungen der Juden scheinbar eine Stütze erhalten, so laßt euch hinwiederum das andere, solche Hoffnungen gründlich zerstörende Prophetenwort ins Gedächtnis rufen, wonach überhaupt nicht nur der Tempel und nicht nur Jerusalem, sondern das ganze Volk Israel als von Gott aufgegeben und dem Untergang geweiht erscheinen. An diesem von Gott beschlossenen Verderben des Judentums kann also die augenblickliche Aussicht auf einen Wiederaufbau des alten Tempels durch die Juden und die Bauleute des römischen Kaisers nichts ändern. — Dabei ist zu bemerken, daß *ὡς ἤμαλλεν παράδοσθαι* ebensowohl auf die schon vollzogene als auf die erst im Vollzug begriffene Preisgabe, also ebensowohl auf die Zerstörung der Stadt und des Tempels durch Titus und etwa auch auf die furchtbaren Ereignisse des 2. Judentaufstandes unter Trajan wie auf die noch ausstehende gänzliche Vernichtung des Volkes und aller seiner Hoffnungen hindeuten scheint, daß es also etwa = *ἤμαλλεν καὶ μετέσται* ist, ähnlich wie wir im § 1 bei *ἡλπίσαν* gezeigt haben, daß es auch ein *ἐλπίζουσι* enthält. Auch ist nicht zu übersehen, daß nach der Weissagung diese Preisgabe *ἐν ἑσχάτων τῶν ἡμερῶν* stattfinden soll, also in der Endzeit, die zwar für die altchristlichen Schriftsteller manchmal als in der Gegenwart schon angebrochen (z. B. 4, 9 und AG. 2¹⁷), aber immer als noch nicht abgeschlossen erscheint. Endlich ist auch sonst in unserem Briefe zu bemerken, daß der Verf. die Juden zwar als von Gott verlassen (vgl. 4, 14), aber als noch nicht ausreichend bestraft ansieht, weil sie Sünder und Freveler geblieben. Bezeichnend dafür ist die ausgesprochener Maßen auf die Juden gemünzte Stelle 5, 4 Es sagt aber die Schrift: nicht mit

Unrecht werden für die Vögel Netze aus gespannt. Das heißt: mit Recht wird ein Mensch zu Grunde gehen, der in Kenntnis des Weges der Gerechtigkeit auf dem Wege der Finsternis verbleibt. Man kann kaum umhin, unter dem Netz, worin hienach die Juden gefangen werden sollen, die trügerischen Hoffnungen zu verstehen, die durch die Aussicht auf den Wiederaufbau des Tempels bei ihnen erregt wurden. Denn das Verlangen nach dessen Wiederaufrichtung mußte unserem Verf. als ein bewußter Trost und Ungehorsam gegen Gottes ausdrückliche und durch die bisherigen geschichtlichen Ereignisse bestätigte Willensäußerungen sowie als ein ruchloser Protest gegen die von Christus gelehrt und geforderte Art der Gottesverehrung erscheinen. Wenn dieses gottwidrige Verlangen jetzt seiner Verwirklichung nahe gerückt schien, so konnte das in Wirklichkeit nur eine Falle für die Juden und den Anfang vom Ende bedeuten.

Vom christlichen Standpunkt aus konnte hiegegen kaum anders, als es von unserem Verf. geschehen ist, vorgegangen werden, nämlich durch die Verurteilung auf göttliche Zeugnisse über den jüdischen und über den wahren Tempeldienst und auf Weissagungen, die entweder, wie die c. 4, 4—5 mitgeteilte, jenen Tempelbau als das letzte Vergnügen und als den Anfang vom Ende charakterisieren oder, wie die in unserem § 5 angeführte, den unabwendbaren Untergang der Stadt, des Tempels und des Volkes der Juden aussprechen sollten.

Die letztere Weissagung scheint, worauf A. Hilgenfeld zuerst aufmerksam gemacht hat, dem auch c. 4 citierten Buche Henoch entnommen zu sein, wo c. 89^{ss}—^{ss} nach G. Weers Uebersetzung (Rauhsch, Apokr. und Pseudep. d. N. T. II, S. 294) also gelesen wird: Ich sah, daß er (der Herr der Schafe) jenes ihr Haus und ihren Turm verließ und sie allen Löwen preisgab, um sie zu verschlingen, allen Raubtieren. Da fing ich an aus allen meinen Kräften zu schreien und den Herrn der Schafe anzurufen und ihm betreffend der Schafe Vorstellungen zu machen, daß sie von allen Raubtieren verschlungen würden. Als er es sah, blieb er ruhig... B.^{ss} heißt es dann weiter: Die Löwen und Tiger fraßen und verschlangen den größeren Teil jener Schafe und die Wildschweine fraßen mit ihnen und sie steckten jenen Turm in Brand und zerstörten jenes Haus.

Jedenfalls aber hat der Verf. die unter der Form einer Vision bei Henoch auftretende Weissagung für seine Zwecke erst zurecht gemacht, indem er das einleitende „ich sah, daß“ im Sinne von „ich sah voraus, daß“ nahm und dann die Form der Vision geradezu in die Form der Weissagung umwandelte mit der feierlichen, vielleicht Hes. 38¹⁰ entnommenen Formel καὶ ἔσται ἐν' ὁράτων τῶν ἡμερῶν. Den Inhalt von B.^{ss} aber, der die Zerstörung der Schafe, Verbrennung ihres Turmes (des Tempels) und Zerstörung ihrer Behausung als vollzogene Tatsache darstellt, gab er, indem er aus dem eben angesprochenen Ton der Weissagung wieder ungeschickt herausfiel, in der ursprünglichen Form der Erzählung summarisch wieder mit den an die Sprache des N. T. anklingenden Worten: καὶ ἐγένετο καὶ ὁ ἐλάλητος κύριος, die wir also als auch zu dem Henochitaten gehörig und nicht als Bemerkung des Verf. betrachten. Zu dieser Auffassung der Worte sehen wir uns nicht nur durch die Vergleichung des eigenmächtig zugefügten Citats mit seiner Ursprungsstelle, sondern auch durch die Wahrnehmung veranlaßt, daß unser Verf. nach seiner den § 5 einleitenden Bemerkung πάλιν ὡς... ἡμελλε παραδίδωσθαι, ἐπανερῶσθαι von sich aus überhaupt keine Bemerkung über die Erfüllung der Weissagung mehr zu machen hatte, da er sie eben damit schon gemacht hatte. Will man diese unsere Auffassung nicht gelten lassen, so hat man zu überlegen, ob nicht die Worte καὶ ἐγένετο ebenso wie das γίνεσθαι in § 4 als eine alte Glossen angusehen sind. Es würde übrigens auch, wenn man sie, wie dies bisher von allen Herausgebern geschehen ist, unserm Verf. selbst zuschreiben wollte, an unserer Gesamtauffassung nichts geändert. Denn die Worte würden, da nach Ausweis des ganzen Briefes das Volk der Juden doch noch nicht untergegangen, eine volle Erfüllung der Weissagung also noch nicht eingetreten ist, doch nur bedeuten können: daß die Dinge bisher

einen der Weissagung entsprechenden Verlauf genommen und also auch künftig einen solchen nehmen werden.

Eine weitere Bestätigung unsrer Ueberzeugung, daß ein in Sicht stehender Wiederaufbau des jüdischen Tempels in Jerusalem für unsern Verf. das erregende Moment gebildet hat, das ihn zu seinen Ausführungen überhaupt, im besonderen aber zu den in c. 16 veranlaßt hat, finden wir in dem zweiten Teile dieses Kapitels § 6—10, wo er die Frage aufwirft und beantwortet, ob es denn überhaupt einen Tempel Gottes gebe. Denn man wird ohne weiteres zugeben müssen, daß die Errichtung eines Jupitertempels ihn kaum zu dieser Fragestellung bringen konnte, wohl aber die eines jüdischen Gottestempels, der wirklich Anspruch macht, ein *ναός θεός* zu sein. Und wie der Verf. überhaupt von c. 2—16 sich ausschließlich mit jüdischen Religionsvorstellungen auseinandergesetzt hat, so kann auch nur dem Einwurf eines jüdischen Gegners: „Du willst also überhaupt von keinem Tempel Gottes wissen, trotzdem es doch Weissagungen über den Wiederaufbau eines solchen gibt?“ seine Antwort gelten: Allerdings gibt es einen Tempel Gottes, glaube doch auch ich an die Weissagung (Daniel 9:27 ff. ?), daß einst, wenn die Weltwoche sich vollendet, ein Tempel Gottes erstehen wird, aber das wird kein mit Händen gemachter und zerstörbarer, sondern ein unvergänglicher, kein auf dem Tempelberg zu Jerusalem, sondern da, wo Gott ihn selbst zu bereiten verspricht, d. h. in den Herzen der Gläubigen errichteter, kein durch die Gnade eines römischen Kaisers bewilligter und mit Hilfe seiner Bauleute aufzuführender jüdischer, sondern ein in Herrlichkeit (*ἀνδοξως*) auf den Namen Christi erbauter Tempel sein.

Die chronologische Frage.

Wenn wir im Vorstehenden gezeigt zu haben glauben, daß eine unbefangene, den Textworten unseres Kapitels gerecht werdende Auslegung zur Wahrnehmung führt, daß der Verf. einen Wiederaufbau des Jahwetempels durch die Juden unter Beihilfe römischer Bauleute oder Beamten erwarten zu müssen glaubt, und wenn diese Wahrnehmung über Veranlassung, Zweck und Ton des Briefes ebenso auch über das vielberufene Rätsel des c. 4, 8—5 Licht zu verbreiten geeignet ist, so muß auch die Frage erörtert werden, zu welcher Zeit eine solche Erwartung oder Befürchtung des Verf. denkbar und möglich war. Offenbar nur in der Zeit zwischen der Zerstörung Jerusalems und des Tempels durch Titus im J. 70 n. Chr., die in unserem ganzen Brief vorausgesetzt ist, und der Erbauung der römischen Kolonie Aelia Capitolina mit ihrem Jupitertempel durch Hadrian, die jeden Gedanken an die Möglichkeit eines Wiedererstehens des Jahwetempels in Jerusalem auf unabsehbare Zeit verbot. Denn diese hat, wie Gregorovius (Die Gründung d. röm. Kolonie Aelia Capit. in den Sitzungsber. der phil.-histor. Kl. d. Münchener Akad. 1883, S. 477) mit Recht bemerkt, das furchtbare Werk des Titus vollendet, das Ende der Geschichte des Judentums in seinem nationalen Centrum besiegelt und dieses selbst für immer aufgehoben. Den Entschluß, auf dem Boden des alten Jerusalem, in dessen Trümmern seit 70 n. Chr. die X. Legio Fretensis ihr Standquartier aufgeschlagen und seitdem eine aus Heiden, Juden und selbst Christen (vgl. Euseb. h. e. IV 5) gemischte bürgerliche Bevölkerung sich angesiedelt hatte, eine römische Kolonie und an der Stelle, wo früher der Jahwetempel gestanden, einen Tempel für Jupiter aufzuführen, soll Hadrian, wie auf Grund der Angabe des Epitomators des Dio Cassius 69, 12 von den meisten Forschern (z. B. von Mommsen, Röm. Gesch. V S. 544, Gregorovius a. a. O. S. 495, Schürer a. a. O. I S. 679 f.) angenommen wird, im Jahre 130 n. Chr. bekannt gegeben und betätigt haben, als ihn seine Rundreise durch das Reich nach Syrien, Palästina und Aegypten führte. Die begonnene Ausführung dieses Entschlusses habe aber, sobald er diese Gegenden verlassen hatte, den furchtbaren und langwierigen Judentumstand des Messias Simon Barchocheba veranlaßt (132—135), in dem Judäa zur Einöde und die junge Kolonie in Trümmer gelegt wurde, so daß sie jedenfalls nach Beendigung des Aufstandes neu erbaut werden mußte und von nun ab eine durchaus nichtjüdi-

ische Bevölkerung erhielt (vgl. Eusebius h. e. IV 6). Nach Spartianus (Vita Hadr. c. 14) soll die Ursache des Aufstandes ein von Hadrian erlassenes Verbot der Beschneidung gewesen sein. Bemerkenswert ist jedenfalls, daß unser Barnabasbrief, der c. 9, 6 ausführlich von der Beschneidung redet, noch nichts von einem solchen Verbot, aber auch nichts von dem jüdischen Messias Simon Bar Kochba, noch nichts von Aelia Capitolina und dem Jupitertempel weiß. Ist nun der Entschluß Hadrians, Aelia Capitolina und einen Jupitertempel darin zu bauen, richtig auf das Jahr 130 n. Chr. angelegt und ist der Zusammenhang der geschichtlichen Ereignisse ein solcher, wie ihn Dio Cassius angibt, so muß unser Verf. zwischen 70 und 130 n. Chr. seinen Brief geschrieben haben. In dieser Zeit aber läßt sich kein anderer Zeitraum ausfindig machen, in dem ein Wiederaufbau des jüdischen Tempels von den Juden gehofft, von den Christen befürchtet werden konnte, als etwa während der ersten Hälfte der Regierungszeit Hadrians, d. h. in den Jahren 117–130. Denn die flavische Dynastie war hart gegen die Juden, von des kurzregierenden Nerva Verhältnis zu den Juden ist uns nichts bekannt, von Trajan aber wissen wir (vgl. Dio Cassius 68, 32 und Eusebius h. e. IV 2), daß er, während er selbst am unteren Euphrat gegen die Parther kämpfte, seine tüchtigsten Feldherren, Marcus Turbo und Lucius Quietus, ausenden mußte, um einen in seinem Rücken im Jahre 115 oder 116 ausgebrochenen gefährlichen Aufstand der Juden auf Cypern, in Aegypten, Mesopotamien und Babylonien zu unterdrücken. — In Palästina selbst scheint nur die barbarische Strenge und die Raschheit, mit der Lucius Quietus, von Geburt ein maurischer Fürst, den Aufruhr in Mesopotamien und Babylonien niederschlug (der Talmud hat noch die Erinnerung an diesen furchtbaren polemose schel Quietus erhalten, vgl. Derenbourg, Histoire et Géogr. de la Palestine 1867 I S. 404, Schürer I 667), und seine Ernennung zum Statthalter von Judäa mit ausgedehnten Vollmachten einen wirklichen Ausbruch der Empörung hintangehalten zu haben. Trotzdem war, als nach Trajans Tode in Cilicien Aelius Hadrianus, damals Legat Syriens, zu Antiochia am 11. August 117 von seinen Truppen zum Kaiser ausgerufen wurde, in Palästina die Gefahr einer Empörung noch nicht völlig beseitigt; denn Spartianus Hadr. 5 berichtet über die Zeit seines Regierungsantritts: *Lycia denique ac Palaestina rebelles animos efferebant*. Wenn nun gleichwohl Hadrian, noch während er im Orient weilte, nach Spartians Angabe den gefürchteten Vändiger der Juden Lucius Quietus seines prokonsularischen Imperium in Palästina entsetzte und wenn er ihm zugleich sein angestammtes Fürstentum Mauretania nahm, so geschah dies zwar gewiß aus persönlichen Gründen, nämlich, weil er den Quietus als früheren Nebenbuhler um die Gunst Trajans und als mutmaßlichen Gegner seiner Herrschaft haßte und fürchtete¹; aber seine Absetzung und sein bald darauf erfolgter gewaltsamer Tod² durften von den Bewohnern der östlichen Reichsländer in Zusammenhang gebracht werden mit der neuen Friedenspolitik, die Hadrian durch Freigabe der kurz vorher von Trajan eroberten Provinzen Armenien, Mesopotamien und Assyrien inaugurirt hatte, und wurden sicherlich von den Juden als gerechte Bestrafung ihres furchterlichen Gegners und als ein Beweis besonderen Wohlwollens Hadrians gegen die Judentum sowie als eine Bürgschaft dafür aufgefaßt, daß jetzt bessere Tage für Israel angebrochen seien. — So kann man es verstehen, daß der jüdische Verfasser von Orac. Sibyll. V, 35–38, wie er Trajans

¹ Bei Dio 68, 32 heißt es von Quietus: *Kal τέλος ἐς τοσοῦτον τῆς ἀνδραγαθίας ἄμα καὶ τῆς τύχης ἐν τῷδε τῷ πολέμῳ προσχώρησεν ὥστε ἐς τοὺς ἐστρατιῶν γηκότας ἔγγραφῆναι καὶ ὑπαγεῖν, τῆς τε Παλαιστίνης ἀρεῖαι· ἐξ ὧν ποὺ καὶ τὰ μέγιστα ἐφθονήθη καὶ ἐμισήθη καὶ ἀπώλετο*. Bei Spartian Hadr. 5: *Lusium Quietum sublati gentibus Mauris quas regebat, quia suspectus imperio fuerat, exarmavit*.

² Dio 69, 2: *Kal ol mēn ἐν τῇ ἀρχῇ φονευθέντες Πάλμας τε καὶ Κέλσος, Νιγρίνος τε καὶ Δούσιος ἦσαν*. Spartian Hadr. 6: *Quare Palma Terracinae, Celsus Baji, Nigrinus Faventiae, Lusius in itinere senatu jubente, invito Hadriano, ut ipse in vita sua dicit, occisi sunt*.

Tod in Selinus als ein verdientes Verhängnis darstellt in den Worten (44—45): „er wird dem schmachlichen Geschick nicht entfliehen, sondern erliegen; ihn wird fremder Staub als Leichnam bergen“, so von Hadrian voll Dank und Anerkennung singt: *Ἐοται καὶ πανάριστος ἀνὴρ καὶ πάντα νοήσας*. — Talmudische Schriftsteller behaupten sogar, der Kaiser habe mit dem damals hochberühmten Rabbi Josua ben Chananja freundschaftliche Unterredungen gehabt (vgl. Bereſchit Rabba c. 28. 78, Midraſch zu Ruth 1 17, zu Kohelet 17, zu Eſther 9 2 und Derenbourg a. a. D. S. 361 und 413 f.), ja er habe angeordnet, daß „das Haus der Heiligkeit“ בית המקדש d. h. der Tempel samt der Stadt Jerusalem wieder aufgebaut werde. Bereſchit Rabba c. 64, vgl. dazu besonders das diese ganze Frage mit besonderer Ausführlichkeit und phantasievoller Lebhaftigkeit erörternde Handbuch der Einleitung in die Apokryphen I 1860 von Volkmar S. 108 ff., ebenso Hausrath, Neutest. Zeitgesch. I 14, S. 327 ff. Daß die Wiederaufrichtung des Jahwetempels und die Wiederaufnahme des Tempeldienstes zu den sehnlichsten Wünschen der damaligen Judentum gehörte, wird allgemein zugegeben. Ebenso unbestreitbar dürfte sein, daß der Kaiser Hadrian, wenn er trotz der Absehung des energischen Lufius Quietus bei seiner Abreise von Antiochia nach dem Westen Palästina in sicherem Friedenszustand zurücklassen wollte, nichts Angemesseneres tun konnte, als den Juden die Hoffnung zurückzulassen, daß sie unter seiner Regierung bei fortgesetztem Wohlverhalten jenem Ziele ihrer Wünsche näher kommen werden. Der Wiederaufbau des in Trümmern liegenden, mauerlosen Jerusalems kann ihm nach der Aufgabe der Euphratländer sogar als eine militärische Notwendigkeit erschienen sein. Sollte er auch nicht schon im Jahre 117 n. Chr. „47 Jahre nach der Zerstörung Jerusalems“, wie der Bischof Epiphanius, ein geborener Jude, in seinem 392 n. Chr. geschriebenen Buche *περὶ ἑρτων καὶ ὁραζμῶν* (P. de Lagarde, Symmicta II S. 194 ff.) c. 14 berichtet und J. Dürr (Reisen des Kaisers Hadrian 1881, S. 6) annimmt, von Antiochia nach Jerusalem gereist und in eigener Person die Wiederherstellung der Stadt befohlen und zum Aufseher der Bauten Aquila von Sinope, den nachmaligen jüdischen Convertiten und Bibelübersetzer, bestellt haben, so hat er doch ganz gewiß den Osten nicht verlassen, ehe er die Ruhe und den Frieden in Palästina wie in Aegypten und Cyrene durch tatsächliche Erweise seiner Versöhnungs- und Friedenspolitik gesichert hatte. So bildet also die Lage der Dinge zu Anfang der hadrianischen Regierung zusammengekommen mit der Tatsache, daß Judäa in den ersten 14 Jahren seiner Regierung durchaus ruhig geblieben ist, einen völlig ausreichenden geschichtlichen Untergrund für das Verständnis der Behauptung des Barnabasbriefes, daß zur Zeit seiner Abfassung die Juden sich mit der Hoffnung auf den Wiederaufbau ihres Tempels getragen und sogar alle Aussicht gehabt haben, ihn teils mit eigenen Mitteln, teils mit Unterstützung ihrer alten Feinde, der Römer, wieder erstehen zu sehen. Da an der Glaubwürdigkeit des Verf. kein Zweifel besteht, so ist seine Angabe als eine willkommene Bereicherung unserer Kenntnis der hadrianischen Zeit zu betrachten. Mit Sicherheit kann nun also dem, was wir aus den sonstigen alten Quellen über Hadrian wissen, hinzugefügt werden, daß er im Gegensatz zu seinen Vorgängern Vespasian, Domitian, Trajan (vgl. oben S. 215 zu 4, 3—5) mindestens in der ersten Hälfte seiner Regierungszeit eine judenfreundliche Politik verfolgt und nicht nur im allgemeinen dem jüdischen Lande und und der aus den Trümmern langsam sich wieder erhebenden Stadt Jerusalem seine Milde und wohlwollende Fürsorge zugewendet¹, sondern den Juden im beson-

¹ Wenn 16, 5 B. auf das Eingeständnis, daß die Juden alle Aussicht haben, teils aus eigenen Mitteln, teils mit Unterstützung der Römer ihren Tempel wieder aufzubauen, sich und andern Christen zum Troste die Weissagung folgen läßt, daß die Stadt und der Tempel und das Volk Israel dahingegeben werden sollen, so ergibt sich daraus, was übrigens fast selbstverständlich ist, daß die Römer nicht nur dem Bau des Tempels, sondern auch der Wiederherstellung der Stadt und dem Aufschwung des Judentums überhaupt allen Vorſchub leisteten. Andererseits ist zu bemerken, daß, wenn Epiphanius a. a. D. berichtet: *διανοοῦνται οὐδὲν*

deren noch den Wiederaufbau ihres Nationalheiligtums in Jerusalem mit kaiserlicher Unterstützung in sichere Aussicht gestellt hat. Die traditionelle Politik der Unterdrückung des jüdischen Kultus aufzugeben, mochte den Kaiser Hadrian wohl nicht bloß das zu Anfang seiner Regierung vorliegende Bedürfnis, um jeden Preis sich eines so verhassten Gegners wie Lusius Quietus zu entledigen und dabei doch die Ruhe des Ostens zu sichern, sondern auch die Erwägung veranlaßt haben, daß die Unterdrückung des Tempeldienstes in Jerusalem seit 70 n. Chr. und die bald darauf erfolgende Schließung des Heiligtums der ägyptischen Judentum, des Oniastempels bei Memphis (Schürer I, S. 640), zu den Hauptursachen des furchtbaren Judentums unter Trajan gehört hatten. Die Frage ist nur, was den Kaiser, der in so vielen Stücken und so auch in der Orientpolitik einen neuen Kurs einzuschlagen die Kühnheit hatte, hernach bewogen haben mag, doch wieder in die Bahnen seiner Vorgänger einzulenken, ja sie an Judenfeindlichkeit noch bei weitem zu übertreffen. Denn als er 130 n. Chr. auf seiner Rundreise durch das Reich von Antiochia auch nach Jerusalem gekommen war, soll er ja, wie oben bemerkt, nicht nur dem neu erstehenden Jerusalem seinen alten Namen genommen und es zu einer römischen Kolonie Aelia Capitolina gemacht, sondern er soll auch an Stelle des alten Jahweheiligtums einen Jupitertempel gesetzt, ja er soll den Juden die Beschneidung verboten haben. Das hieß, an die Stelle der bisherigen Politik der Milde und Versöhnung gegenüber den Juden die Politik der Vernichtung setzen, wie dies auch H. Schiller in seiner Geschichte der römischen Kaiserzeit I II S. 613 jagt. Will man aber, wie Mommsen, in diesen Maßregeln keine bewußte jüdenfeindliche Absicht erblicken, während man doch zugeben muß, daß die Juden sie als einen Angriff auf ihren Glauben und ihr Volkstum empfanden, so zeigt man Hadrian, den die Welt als einen der unterrichtetsten, einsichtsvollsten und besonnensten Staatsmänner Roms kennt, einer grenzenlosen Leichtfertigkeit oder Gedankenlosigkeit, die das Reich mehr als eine halbe Million Menschenleben kostete. Fällt jene Wandlung der römischen Politik wirklich vor den jüdischen Aufstand der Jahre 132–135, so kann sie m. E. nur so erklärt werden, daß Hadrian bei seinem persönlichen Besuch in Palästina etwa die Wahrnehmung machte, wie weit seine auf den Frieden und die Ruhe des Ostens gerichteten Absichten, denen seine bisherige jüdenfreundliche Politik entsprungen war, und die dadurch entflammten Hoffnungen, Ansprüche und Pläne der Juden auseinandergingen. Denn hatte er durch sein Entgegenkommen gegen die Juden in ihnen sich und dem Reich ergebene Untertanen und in dem wiedererstehenden Jerusalem einen Stapelplatz des Handels und einen sicheren Stützpunkt der römischen Herrschaft im Osten zu schaffen gedacht, so dachten die Juden nur an die Wiedererlangung eines Mittelpunktes ihrer nationalen und religiösen Besonderheiten und träumten von der Wiederaufrichtung des Davidischen Reiches, von einer jüdischen Herrschaft über die Heidenwelt. — Dieser immer sichtbarer werdende Widerstreit seiner und ihrer Pläne konnte Hadrian, als er 130 nach Jerusalem kam, bestimmt haben, volle Klarheit über seine Absichten dadurch zu verbreiten, daß er der neuerstehenden Stadt zum Beweise, daß sie den römischen Reichsinteressen, nicht aber dem jüdischen Partikularismus geweiht sein sollte, den Namen Aelia gab und sein Versprechen, den Jahwetempel wiederaufbauen zu lassen, dessen Verwirklichung vielleicht eben bis zu seinem persönlichen Erscheinen in Jerusalem hinausgeschoben war, entweder ganz zurückzog oder an Bedingungen knüpfte, die für die jüdischen Religionsanschauungen unerfüllbar waren (vgl. Schürer a. a. O. S. 671). Die seitens der schwerenttäuschten Juden dagegen versuchten Einwendungen mußten dann des reizbaren Kaisers Mißtrauen und Zorn gereizt und den Befehl an Stelle des alten

ὁ Ἀδριανὸς τὴν πόλιν κτίσαι, οὐ μὴν τὸ ἱερόν, er offenbar die auch ihm als geborenem Juden zu Ohren gekommene Ueberlieferung, daß Hadrian den Tempel zu erbauen erlaubt habe, aus seiner Kenntnis des späteren Verlaufes der Dinge, der eine von Hadrian gegründete Stadt Aelia Capitolina, nicht aber einen von ihm erbauten Jahwetempel aufwies, korrigieren zu müssen glaubt.

Jahwetempels einen Tempel des Jupiter Capitolinus zu bauen, und am Ende gar das Verbot der Beschneidung, wovon Spartian spricht, veranlaßt haben. Ich gestehe offen, daß auch, wenn man den Gang der Dinge sich so zurecht zu legen sucht, ein ungelöster Rest übrig bleibt. Zum Andenken an den Besuch Hadrians in Palästina ist eine Münze geschlagen worden, auf der Judäa knieend mit palmentragenden Kindern ihm vor einem Opferaltar ihren Dank entgegenbringt. Sollte Hadrian, der scharfsichtige Menschenkenner, an dessen Statuen heute noch der durchdringende Blick auffällt, jüdisches Wesen und jüdische Denkart so verkannt haben, daß er sich (selbst wenn man das Verbot der Beschneidung als erst nach 132 erlassen vorstellt) einbilden konnte, mit jenen Anordnungen Judäa eine Wohltat erwiesen zu haben? Sollte der Staatsmann und Kriegsherr, zu dessen Charakter peinliche Vorsicht, ja Argwohn und Mißtrauen gerechnet wurden, und sollten seine Beamten und Befehlshaber in Judäa in Bezug auf die voraussichtlichen Wirkungen jener Anordnungen bei der Judenenschaft nicht nur Palästinas, sondern des ganzen Erdkreises (vgl. Dio 69, 13) sich so wenig vorgeesehen haben, daß es hernach den aufständischen Juden gelingen konnte, die Besatzung Jerusalems zu verzagen, die Stadt (die offenbar inzwischen wenigstens teilweise wieder ummauert worden war) und etwa andere 60 feste Plätze zu besetzen und fast drei Jahre lang darin gegen die Römer sich zu behaupten? Aus diesen Gründen verdient m. E. die von A. Schläpfer aufgestellte, auf jüdische Quellen sich stützende Behauptung (Zur Topographie und Geschichte Palästinas 1893 S. 135–151 und Die Tage Trajans und Hadrians 1897 S. 1 ff.) mehr Beachtung, als Schürer S. 673 f. ihr angedeihen läßt. Kaiser Hadrian habe nicht durch eine Wandlung in seiner Judenpolitik, nicht durch judenfeindliche Maßregeln, sondern durch sein den Juden ungemohntes und von ihnen auf Gottes Walten zurückgeführtes freundliches Entgegenkommen, insbesondere durch die bei seinem Besuche in Jerusalem 130 n. Chr. erfolgte Ueberlassung des Tempelplatzes an die Juden und durch die Unterstützung ihres Tempelbaus das nationale und religiöse Gefühl der Juden, ohne es zu ahnen, zu einer solchen Höhe der Erregung gesteigert, daß sie, weil sie wieder zu ihrem solange ersehnten Heiligtum gekommen, den Anbruch der messianischen Zeit für gekommen hielten. Auf die Autorität des berühmten greisen Rabbi Akiba hin, haben sie in Simon Barchokeba den gottgesandten Befreier und König (Messias) ihres Volkes gefunden und begrüßt, seinen Befehlen blindlings gehorchend in einem Siegesturm 132 n. Chr. den römischen Besatzungen die festen Orte des Landes entrissen und in dem befreiten Jerusalem unter dem Hohepriester Eleasar die erste Festfeier in dem durch Hadrians Gunst neuerbauten, kaum vollendeten Jahwetempel abgehalten (von Simon geschlagene Münzen zeigen u. a. den Tempel mit einem Stern darüber). Erst diese gänzlich unerwartete und nicht vorauszusehende Wendung der Dinge, die er als empörende Undantbarkeit und Treulosigkeit der Juden empfand, habe Hadrian so tief gegen die Juden erbittert, daß er seit 132 n. Chr. sie als Volk zu vernichten beschloß, die Feier jüdischer Feste, selbst des Sabbats, das Lesen der heiligen Schriften, die Beschneidung verbot, viele Gesetzeslehrer, darunter Akiba, hinrichten ließ, nach der endlichen Niederverfung des Aufstandes Judäa ganz von jüdischen Bewohnern säuberte, die Stätte des von neuem zerstörten Heiligtums umpflügen ließ, an Stelle des eroberten Jerusalems die allen Juden verschlossene Colonia Aelia Capitolina und an Stelle des Jahwetempels einen Jupitertempel errichtete. Man kann nicht leugnen, daß ein solcher Verlauf der Dinge einen festen, in sich geschlossenen inneren Zusammenhang ergäbe und daß er mit dem, was unser B. erwarten läßt, vollkommen zusammenstimmen würde. Denn das Vergerniß, von dem er 4, 3 sagt, es sei nahe herbeigekommen, und fürchtet, daß es die damalige Christenheit, zumal in dem nahegelegenen Aegypten, in arge Verwirrung stürzen könnte, wäre in der Tat durch einen solchen Verlauf merkwürdig verwirklicht worden, der Tempel, dessen Wiederaufbau er 16, 4 voraussagt, wäre tatsächlich, wenn auch nur für kurze Zeit entstanden. Jedenfalls aber haben die Juden wirklich, wie er fürchtet, eine Zeit des Triumphes selbst über die Christen erlebt, die nach Ju-

ftins Apol. I, 31 in Palästina, solange Simons Herrschaft dauerte, entweder Jesum verleugnen und lästern oder den Tod erleiden mußten; aber auch sein Ausspruch 16, 1 daß die Juden zu ihrem Unglück ihre Hoffnungen auf das Tempelgebäude gesetzt haben, hat sich tatsächlich erfüllt.

Und noch heute werden wir des Verfassers prophetische Voraussicht anerkennen müssen, wenn wir seine Worte 4, 14 lesen: Auch das beherziget, meine Brüder: wenn ihr nach so vielen Zeichen und Wundern, die in Israel geschehen sind, sehen werdet, daß sie trotzdem verlassen sind, so laßt uns acht haben, daß nicht auch einmal bei uns es heißt, wie geschrieben steht: Viele berufen, wenige aber auserwählt.

Es wäre nur zu wünschen, daß die Talmudstellen, auf die sich Schlatter beruft, wie überhaupt alle diejenigen, die die Zeit Hadrians betreffen, von neuem einer gründlichen wissenschaftlichen Prüfung unterzogen würden. Ich glaube nicht, daß die übrigen geschichtlichen Urkunden, falls Schlatters Auslegung der Angaben des Talmud in der Hauptsache sich bestätigen sollte, seinen Ergebnissen ernsthaft im Wege stünden. Denn was die Hauptstelle Dio Cassius 69, 12 anlangt, so spiegelt sie vielleicht, da ja Dio Cassius nach seiner eigenen Angabe 69, 11 die Selbstbiographie Hadrians benützt hat, die Darstellung der Dinge wieder, welche Hadrian selbst, um nicht eingestehen zu müssen, daß seine Judenpolitik unglücklich und er der durch die Juden Dupirte war, später in Umlauf gesetzt hat, wie er ja auch (vgl. Spartian Hadr. 6 in unsrer Anmerkung S. 230) die gewaltsame Beseitigung des Rufius Quietus von sich abzuwälzen versucht hat. Des Eusebius Bericht (R. G. IV 6), wonach Jerusalem erst nach dem Aufstand, und nachdem gar keine Juden darin mehr vorhanden waren, den Namen Aelia erhalten hat, bestätigt eher Schlatters Annahme, ebenso eine Notiz des Chrysostomus (bei Schürer a. a. O. S. 687) und der Ausdruck des Ebreus (ed. Bekker I p. 437): στασιασάντων τῶν Ἰουδαίων καὶ τὸν ἐν Ἱερουσαλὺμοις ναὸν οἰκοδομήσαι βουλευθέντων ὀργίζεται κατ' αὐτῶν σφόδρα, wonach die Erbitterung Hadrians gegen die Juden und seine scharfen Maßnahmen den Aufstand derselben zur Voraussetzung hatten. Und wenn Epiphanius (vgl. oben S. 231) den Aquila, den angeblichen Schwiegervater Hadrians, den auch jüdische Quellen als Zeitgenossen des Rabbi Akiba kennen, vom Jahr 117 n. Chr. als Aufseher der durch Hadrian angeordneten Bauten in Jerusalem weilen, hier die aus Pella zurückkehrenden Christen kennen lernen, später durch Juden sich beschneiden, hebräisch lernen und das A. T. ins Griechische übersetzen und diese Uebersetzung 129 n. Chr. herausgeben läßt, so mag man die Glaubwürdigkeit dieser Angaben im einzelnen dahingestellt sein lassen, aber es geht doch daraus hervor, daß er, vielleicht aus jüdischen Quellen¹, die Ueberlieferung besaß, daß schon lange vor dem Jahre 130 n. Chr., in dem Hadrian Syrien, Palästina und Aegypten besuchte, auf seinen Befehl in Jerusalem gebaut wurde und längere Zeit ein recht gutes Einvernehmen zwischen der kaiserlichen Regierung und der palästinensischen Judenschaft bestand.

Keinenfalls aber kann ich mich mit Schlatters Ansetzung der Abfassungszeit des Barnabasbriefes auf das Jahr 130 oder 131 n. Chr. einverstanden erklären. Denn hat Hadrian 130 n. Chr., ein früher gegebenes Versprechen brechend, den Bau des Jahwetempels verweigert oder irgendwie (vgl. z. B. Derenbourg a. a. O. S. 414) verhindert, so muß der Barnabasbrief jedenfalls früher geschrieben sein, also zwi-

¹ Auf solche ist ohne Zweifel auch seine seltsame Angabe zurückzuführen, Hadrian sei eines Ausschlages oder Aussages wegen nach dem Orient gegangen. Denn unter den Juden ging (vgl. Hausrath a. a. O. S. 351) die Sage, Hadrian sei wegen seines Wortbruchs in Bezug auf den Tempelbau mit Ausschlag geschlagen worden. Vielleicht hat sich in der Folge diese Sage in der Weise weiter ausgebildet, daß erzählt wurde: Als er zum erstenmal nach Palästina kam (117) und den Juden den Wiederaufbau ihrer Stadt erlaubte, sei er von einem gefährlichen Ausschlag (gemeint ist der Judenhaß) wunderbar geheilt worden, als er aber in die jüdenfeindliche Politik seiner Vorgänger zurückfiel, sei er mit unheilbarem Ausschlag geschlagen worden und daran zugrunde gegangen.

schen 117 und 180 n. Chr. Hat aber, wie Schlatter meint, Hadrian im Jahre 180 den Juden den Tempelplatz übergeben und den Bau beginnen lassen, so ist dadurch keineswegs ausgeschlossen, daß er schon lange vorher, nämlich gleich nach Eintritt seiner Regierung, den Juden die Aussicht auf die Wiederherstellung ihrer Stadt und ihres Tempels eröffnet hat. Daß gerade das Jahr 117, als er unter recht schwierigen Umständen die Herrschaft übernahm, der Zeitpunkt gewesen ist, wo er den Juden, um ihrer sicher zu sein, Versprechungen zu machen veranlaßt sein konnte, haben wir oben S. 230 f. gezeigt, und ebenso erhellt, daß damals der neue Kurs, den er in der auswärtigen Politik wie in der Behandlung der Juden einschlug, der Welt und nicht am wenigsten den Christen des Ostens besonders auffällig und befremdlich sein mußte, als die Erinnerung an die entsetzlichen Greuel des Judentumsstandes unter Trajan noch frisch und lebendig war und die Entrüstung darüber besonders in den Herzen der ägyptischen Christengemeinden noch nachkitterte. Eben dieses Nachkittern aber glaubt man in dem harten, fast verächtlichen Tone gegen die Juden noch zu vernehmen, den, wie Hausrath a. a. O. S. 342 ganz mit Recht bemerkt hat, der Barnabasbrief anschlägt. Auch war die Beziehung der Daniel'schen Weissagung: Zehn Königs herrschaften werden auf Erden regieren und hinter ihnen wird ein kleiner König ersehen, der drei von den Königen zumal erniedrigen wird, auf den kürzlich zur Regierung gelangten Hadrian viel deutlicher und sprechender als auf den schon im 14. Regierungsjahre stehenden. Daß es ferner sich noch nicht um den Beginn des Tempelbaues, sondern vorläufig nur um ein Versprechen eines solchen handelte, ergibt sich nicht nur aus dem Futurum ἀνοικοδομήσουσιν in 16, 4, sondern auch aus der nicht unfeinen Gegenüberstellung eines andern Tempels in 16, 6, der von einem Höheren verheißen ist als von einem römischen Kaiser und der bereits tatsächlich vorhanden ist. Wenn ferner Hadrian den Juden gesagt hat, daß sie nicht allein, sondern daß mit ihnen zusammen seine Diener (seien das seine Baumeister und Werkleute oder seine Beamten) den Tempel erbauen sollen, so legt das die Vermutung nahe, daß er zunächst die Sache noch dilatorisch behandeln, daß er jedenfalls die Juden nicht nach eigenem Gutdünken verfahren lassen wollte, und auch dieser Zug macht es wahrscheinlich, daß die Abfassung unseres Briefes in die ersten Regierungsjahre und nicht erst in die Zeit 180/181 fällt. Zu beachten dürfte endlich sein, daß in dieser letzteren Zeit, in der Hadrian im sicheren, unangefochtenen Besitze der Herrschaft war, für ihn überhaupt gar keine irgendwie ernste Veranlassung vorlag, den Juden Gnadenerweise zu geben, außer wenn er solche schon früher versprochen hatte. Fassen wir das Ergebnis vorstehender Untersuchungen kurz zusammen, so kann mit Sicherheit behauptet werden: Die Abfassung des Briefes fällt in die Jahre 117—182 n. Chr., d. h. zwischen Hadrians Regierungsantritt und den Ausbruch des Judentumsstandes unter Hadrian; doch sprechen gewichtige Gründe dafür, sie eher, wie dies auch Volkmar und J. G. Müller getan, in die Anfangsjahre Hadrians, also etwa 117—125, als in die zweite Hälfte des angegebenen Zeitraums zu setzen.

Die Schlußkapitel (18—21).

Zu meinen in der Einleitung zu B. (Apokr. S. 147) gegebenen Bemerkungen über das Verhältnis der cc. 18—21, 1 zu der von B. benützten Vorlage „Die beiden Wege“ will ich nur noch einige kurzgefaßten Ergänzungen fügen.

Zunächst möchte ich es als sehr auffallend bezeichnen, daß, wenigstens soviel ich sehe, bisher kein deutlicher Hinweis auf die Benutzung einer überlieferten Lehrschrift (διδασχὴ vgl. 18, 1) in den Sätzen 19, 1 ἔστιν οὖν ἡ δόξα ἥτις ἡμῶς τοῦ περιπατεῖν ἐν αὐτῇ τοιαύτη und 21, 1 καλὸν οὖν ἐστὶν μαθόντα τὰ δικαιώματα τοῦ κυρίου, ἕσα γράμματα, ἐν τούτοις περιπατεῖν gar nicht beachtet worden ist, während doch schon lange auffiel, daß die cc. 18—20 in stilistischer Beziehung gewissermaßen aus dem Charakter des Ganzen heraustreten und daß B. mit c. 18 zu einem ihm fremden Stoffe übergehe. Daß nun die von B. hier benutzte

und angezogene Lehrschrift nicht etwa, wie vielfach schon behauptet worden ist, die von Bryennios 1883 zuerst herausgegebene Didache (vgl. Apokr. S. 182 ff.), sondern eine auch von dieser (in cc. 1, 1; 2, 2—6, 1) benutzte ältere christliche Schrift ‚von den beiden Wegen‘, die allerdings auch schon den Titel ‚Lehre der zwölf Apostel‘ geführt zu haben scheint, gewesen ist, kann m. E. heute keinem Zweifel mehr unterliegen, zumal seitdem Jos. Schlicht eine alte lateinische Uebersetzung dieser Grundschrift in einem Münchner Codex aus dem XI. Jahrhundert gefunden und herausgegeben hat (Doctrina XII Apostolorum, Freiburg 1900). Die von E. Henneke (Die Grundschrift der Didache und ihre Recensionen JnB 1901 S. 58 ff.) vertretene Annahme, daß B. eine von der Grundschrift der Didache (A) in Einzelheiten abweichende Fassung der ‚beiden Wege‘ (A 1) benutzt habe, scheint mir möglich, aber nicht durchaus notwendig. Denn seine Abweichungen von jener Grundschrift, soweit sie uns wenigstens durch den neugefundenen Lateiner erschlossen wird, scheinen mir absichtliche zu sein und auf dem Bestreben zu beruhen, dem, was er aus einer andern, vielleicht auch manchen seiner Leser dem Inhalt nach schon bekannten Quelle entnahm, soweit es anging, den Stempel seines eigenen Geistes aufzudrücken. Wenn die sogenannte Apostolische Kirchenordnung (αἱ διατάξεις αἱ διὰ Κλήμεντος καὶ καρόνης ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων) gewisse Eigentümlichkeiten mit B. 18—21 aufweist, so erklärt sich das bei diesem compilatorischen Werke hinsichtlich daraus, daß sie u. a. auch unser Barnabasbrief verarbeitet hat. Was nun die Benutzung jener Grundschrift ‚von den beiden Wegen‘ durch B. betrifft, so hat Th. Zahn, Forsch. z. G. d. R. III S. 313, mit vollem Rechte hervorgehoben, daß die in c. 19 (Weg des Lichts) so merkwürdig hervortretenden Abweichungen von der Gedankenordnung seiner mutmaßlichen Vorlage (und der Didache 1, 2; 2, 2—4, 14) nur dadurch bewirkt worden seien, daß B. nicht einfach abschrieb oder paraphrasirte, sondern vor allem auch durch andere Gruppierung seine Selbstständigkeit beweisen wollte. Das Princip dieser Gruppierung aber hat Funk (vgl. Kirchengeschichtl. Abhandl. II S. 121) in der Auseinanderhaltung und gesonderten Behandlung der Gebote der Gottesliebe und der Gebote der Nächstenliebe aufgezeigt. Offenbar, meint er, sollte der Gottesliebe nach ihrer Erwähnung sofort eine nähere Erklärung gegeben und ähnlich hernach es mit der Nächstenliebe gehalten werden. Die Ausführung entspreche dem Plane allerdings nicht völlig, sofern die Behandlung der Gottesliebe bereits ein paar Sätzchen enthalte, die streng genommen in die der Nächstenliebe gehören, und ebenso in dieser sich einige Sätze finden, die mit der Nächstenliebe wenig oder nichts zu tun haben. Ich kann mich dieser Auffassung in der Hauptsache nur anschließen. Tatsächlich hat sich m. E. die Ausführung bei B. so gestaltet, daß er den Weg des Lichtes in zehn Gruppen von Sätzen darstellt, von denen die 1., 3., 5., 7., 9. Gruppe (b. h. § 2—3 Mte.; § 5 Anf.; § 6 E.; 8 E.; § 11 E.) die Pflichten gegen Gott, zum Teil auch die gegen sich selbst, die 2., 4., 6., 8., 10. (b. h. § 3 Mte.—§ 4; § 5 Mte.—§ 6 Mte.; § 7—§ 8 Mte.; § 9—§ 11 Mte.; § 12) die Pflichten gegen den Nächsten behandeln. Die Absätze, die ich im Text des c. 18 gemacht habe, mögen diese Gruppierung deutlicher hervortreten lassen. Daß B. dadurch die wohlüberlegte Gedankenordnung seiner Vorlage nicht eben verbessert hat, muß freilich zugegeben werden. Beachtenswert aber scheint es mir, daß er nicht nur die sogenannte goldene Regel ausgelassen, sondern auch eine Anzahl von Verboten wie das des Menschenhasses, Diebstahls, Raubs, argen Mords, falschen Zeugnisses, Meineids, der Lüge, Zauberei, Giftmischierei, Sterndeuterei, übler Nachrede, Arglist, Blasphemie, die in seiner Vorlage sich fanden, seinen Lesern nicht in Erinnerung bringen zu müssen geglaubt hat, vielleicht weil eine Erinnerung daran allzuwenig zu dem ihnen 1, 4 gespendeten Lob gepaßt hätte. Bezeichnend finde ich es in dieser Hinsicht, daß er an die Stelle der Verbote der üblen Nachrede, falschen Zeugnisses und der Lästung das Gebot gesetzt hat: Sei nicht vorlaut, denn Maulfertigkeit ist ein Fallstrich des Todes. Von den mancherlei eigenen Zusätzen aber, die er dem überlieferten Moralkatechismus eingefügt hat, scheinen mir folgende Auf-

merkfamkeit zu verdienen: In c. 18 gibt er der überlieferten Vorstellung von den zwei Wegen einen tieferen Hintergrund, indem er zugleich mit den zwei möglichen Lebensrichtungen des Menschen (= zweierlei Wege der Lehre) die zweierlei, diese bestimmenden übermenschlichen Gewalten oder auf sie wirkenden Kräfte (Gott und Satan), deren Gegensatz er auch sonst in seinem Brief betont hat, hervorhebt in dem Ausdruck: $\delta\delta\omicron\iota\ \delta\upsilon\omicron\ \alpha\iota\omicron\iota\nu\ \delta\iota\delta\alpha\chi\eta\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \alpha\gamma\omega\gamma\alpha\iota\alpha\varsigma$. Ihm eigentümlich ist sodann, daß er nicht nur je einen, sondern eine Mehrheit von Engeln Gottes oder Satans als zu Wegführern für die Menschen bestellt sich denkt und im Gegensatz zur ewigen Herrschaft Gottes die zeitlich beschränkte Macht des „Fürsten dieser Welt“ betont (vgl. 2, 1).

In c. 19 erscheint mir bedeutsam, daß B. § 2 dem Gebot der Liebe zu Gott, unserm Schöpfer, das der Ehrfurcht vor dem, der uns (zum Ebenbilde Gottes) gebildet (vgl. 6, 12), und der Verherrlichung dessen, der uns vom Tode losgekauft (vgl. 14, 5—8), fügt; daß er neben Herzenseinfalt auch Geistesreichtum (vgl. 1, 2—3), d. h. religiösen Enthusiasmus fordert; daß er § 4 davor warnt, vor Unreinen das Wort Gottes auszuframen oder den Namen des Herrn vergeblich zu führen; daß er auffordert, die Liebe zum Nächsten schlechthin über die Liebe zu sich selbst zu stellen, während seine Vorlage sich mit der Forderung begnügt: Du sollst keinen Menschen hassen, gewisse mehr als dein Leben lieben. Besonders charakteristisch finde ich den Nachdruck, den er 19, 8 auf die Pflicht der inneren Reinhaltung oder Heiligung legt in dem Gebot: $\delta\omicron\omicron\upsilon\nu\ \delta\upsilon\nu\alpha\sigma\alpha\iota$, $\delta\eta\tau\epsilon\rho\ \tau\eta\nu\ \psi\upsilon\chi\eta\nu\ \sigma\omicron\upsilon$ (wie ich mit G statt $\delta\eta\tau\epsilon\rho\ \tau\eta\varsigma\ \psi\upsilon\chi\eta\varsigma\ \sigma\omicron\upsilon$ von SC zu lesen vorziehe) $\alpha\gamma\gamma\epsilon\upsilon\omicron\upsilon\alpha\iota\varsigma$, das ich etwas frei, aber sinngemäß übersetzt habe: Setze deine ganze Kraft, ja dein Leben daran, rein zu bleiben (oder: zu sein). Am merkwürdigsten endlich ist mir die Umgestaltung, die er 19, 9—10 mit folgender Stelle seiner Vorlage vorgenommen hat: Dessen, der zu dir das Wort Gottes spricht, gedenke Tag und Nacht, ehre ihn wie den Herrn; denn da, von woher des Herrn Wesen verkündigt wird, ist der Herr. Suche täglich das Angesicht der Heiligen auf, um dich an ihren Worten zu erquicken. Da er selbst Lehrer des Wortes war und zugleich so oft in seinem Brief seinen Lesern versichert hatte, daß er nur einer ihresgleichen und ihr unterwürfiger Diener sei, scheut er sich offenbar soviel Ehre für einen Lehrer zu fordern und beansprucht für ihn nur innige Liebe; wichtiger noch scheint ihm, daß sie des Gerichtstages, als daß sie ihres Lehrers gedenken. Und den Zweck des täglichen Verkehrs mit den christlichen Brüdern oder Heiligen möchte er anstatt in die eigene Erquickung lieber mit 1. Petr. 4, 7—11 in die Aufgabe legen, mit der Gabe, die ein jeglicher empfangen hat, der Gemeinschaft zu dienen. So schreibt er denn: Liebe wie deinen Augapfel jeden, der dir das Wort des Herrn verkündet. Gedenke bei Nacht und Tag des Gerichtstages und suche täglich das Angesicht der Heiligen auf, sei es, daß du mit dem Worte arbeitest und hingehst, sie zu trösten, oder versuchest eine Seele durchs Wort zu retten, sei es, daß du mit deinen Händen (nämlich durch Liebeswerke) für die Erlösung von deinen Sünden tätig bist.

Alle die genannten Veränderungen seiner Vorlage, die vielleicht ursprünglich ein Moralkatechismus für jüdische Proselyten gewesen ist (vgl. Apokr. S. 186), zeigen die Absicht, ihr mehr spezifisch christlichen Geist einzuhauchen, und man wird nicht leugnen können, daß eine solche Verarbeitung seiner Vorlage (den überlieferten Lasterkatalog hat er in c. 20 in der Hauptsache wenig verändert wiedergegeben) nicht nur seiner schriftstellerischen Selbständigkeit, sondern auch seiner seelsorgerischen Treue und Weisheit Ehre macht. Eine solche spricht auch unverkennbar aus den warmempfundnen und eindringlichen Worten, mit denen er in 21, 1 den übernommenen Moralkatechismus und 21, 2—8 seinen ganzen Brief beschließt. Demgegenüber, wie in Anbetracht der unzweifelhaften Reinheit und Innigkeit seiner christlichen Gesinnung überhaupt, der Lauterkeit, Festigkeit und Entschiedenheit seiner Glaubensüberzeu-

gungen, des redlichen Ernstes und Eifers, womit er sich um das Seelenheil seiner Leser nach Ausweis des ganzen Briefes bemüht, finde ich es ungerecht, wenn Th. Zahn ihm gelegentliche Geschmacklosigkeiten und naive Anwandlungen schriftstellerischen Selbstgefühls so schwer anrechnet, daß er a. a. O. S. 312 den Barnabasbrief das Werk eines unsäglich selbstgefälligen, mit seiner Gelehrsamkeit und Weisheit prunkenden Schriftstellers nennt, oder wenn G. Krüger (S. 14) nicht nur von der Beschränktheit und Ungebildetheit des Verf. im allgemeinen, sondern auch von der stupiden Art redet, mit der die Vorschriften des Buches von den zwei Wegen den Lesern vorgelegt werden.

XIV.

Matthiasüberlieferungen.

(E. Fennede.)

Die Streitfrage, ob die Fragmente Bestandteile des Matthiasevangeliums (f. VI b 2) seien oder nicht, ist schon vor zweihundert Jahren diskutiert. Grabe stimmte dafür, Fabricius dagegen. Heute vertreten Hilgenfeld (N. T. e. c. IV. 2 p. 49 f.) und mit ausführlicher Begründung Zahn (G.R. II 753 ff.) jene Meinung, der sich aber Harnack (nicht I 17 f., wohl aber II 595—598) energisch widersetzt hat, indem er die Gründe Zahns einzeln widerlegt. Auch Ehrhard ist der Unterscheidung des Evangeliums von den Ueberlieferungen beigetreten (S. 142), während J. Kunze (Glaubensregel, hl. Schrift und Taufbef. S. 371 f. A. 1) in der Nennung des Matthiasevangeliums bei Origenes „nur eine auf Unkenntnis beruhende Ungenauigkeit“ sieht, also umgekehrt wie Zahn die alleinige Existenz der „Ueberlieferungen“ als Schrift behauptet, in der Matthias seine Lehren vom auferstandenen Herrn empfangen hätte wie in anderen gnostischen (!) Schriften. Abgesehen vom ungnostischen Charakter der erhaltenen Bruchstücke ist aber zu bedenken, daß Clemens sich schwerlich kurzweg auf die „Ueberlieferungen des M.“ berufen haben würde, wenn die höhere Instanz, der Herr selber, so augenscheinlich im Hintergrunde gestanden hätte. Mit der Nachricht des Hippolyt (f. VI b 2) hat es eine besondere Bewandnis (oben S. 91). Auch Bar den hewer (I S. 400) gesteht zu: Die „Sätze weisen freilich nicht darauf hin, daß die ‚Ueberlieferungen‘ den Charakter eines Evangeliums trugen“, identificirt aber trotzdem die beiden Schrifttitel (399).

Ueber die Rolle des Nikolaus und der (früheren — cf. Offb. 2. 18 — und späteren) Nikolaiten vgl. Harnack I 156. II 536 A. 1. Lietzmann, Die Offenb. im Gnosticismus S. 12 f.; hier S. 109 f. das Citat eines apokryphen Buches im Gebrauche der Vertreter des geschlechtlichen Kommunismus aus Clem. Alex. strom. III 4, 29: Alles war eins; als es aber der Einheit gefiel, nicht mehr allein zu sein, ging aus dem Einen heraus ein Hauch, und er vereinigte sich mit ihm und erzeugte den Geliebten. Von diesem ging wieder ein Hauch aus, mit dem er sich verband und unsichtbare und unhörbare Mächte erzeugte — — — auf den eigenen Namen eines jeden. Vgl. E. Schmidt, M. N. F. V 4, S. 54. Eine Beziehung auf Matthias ist mit keinem Worte angedeutet. — Die am Schlusse der Einl. Apokr. S. 167 ausgesprochene Vermutung über Papias geht auf Zahn I 867 f. zurück. Jones I 318 ff. wollte in den „Ueberl. des M.“ überhaupt kein Buch sehen.

1.

Clemens citirt den Satz nach dem ähnlich lautenden Platons im Theätet, der p. 155 D (im Munde des Sokrates) ausführlich lautet: μάλα γάρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν · οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη, καὶ εἰσικνεν ὁ τῆν

Ἰσὺν θαύμαντος ἔκγονον φήσας οὐ κακῶς γυναικογενῆν. ἀλλὰ πότερον μανθάνεις ἤδη δι' ὧ ταῦτα τοιαῦτ' εἶναι ἐξ ὧν τὸν Πρωταγόραν φημὲν λέγειν ἢ οὐπω; Nach dem Satze aus den Ueberlief. wird noch ein ähnlicher Spruch aus dem Hebräerevang. (Apokr. S. 21 Nr. 18) angeführt. Der Sinn des letzteren ist doch ein anderer, denn dort folgt das θαυμάσαι nach dem Suchen und Finden (Mt. 7.). Das stoische nil admirari (Horaz) steht diesen platonisch gehaltenen Äußerungen diametral gegenüber. Reisch, Agrapha, S. 438 citirt grundlos 2. Theff. 1 10.

2.

Ein umgekehrtes positives Verhalten mit Rücksicht auf den Bruder wird 1. Joh. 5 10 empfohlen. Im Sinne der Abschreckung vom unlautern Verkehr ist das bei Pf.-Expr. de aleat. 4 (XII V 1, S. 18 f.) zwischen 1. Kor. 5 11 und einem Citat aus den Lehren der Apostel stehende Apokryphon aus Hermas sim. IV 1,9 (Sunt PA zur Stelle; Ehrhard S. 288) gesagt.

3.

Das Schillernde des Spruches (s. Apokr. S. 13*) tritt daran hervor, daß er (in seinem ersten Gliede) libertinistisch gebraucht werden konnte, während erst der in den Ueberlieferungen gemachte Zusatz ausdrücklich die entgegengesetzte asketische Tendenz anzeigte. Zu ersterem Sinne („mißbrauchen“) vgl. Hermas sim. V 7, 2. Der richtige exegetische Zusammenhang ist von Zahn G.R. II 754 Anm. gegeben.

XV.

Missionspredigt des Petrus.

(E. Hennecke.)

Literatur: Die ausführlichste Zusammenstellung und Behandlung der Fragmente mit ihren Anhängseln lieferte v. Dobschütz, Das Kerygma Petri, XI 1, Spz. 1893; hier S. 6 f. Aufzählung der vorhergehenden Literatur seit Grabe (1698); dazu Jones I 427 ff. Unter den Neueren haben die Texte (mit Erklärungen) aufgeführt: Credner, Beiträge zur Einl. in die bibl. Schriften I (1832), 348 ff.; Hilgenfeld, N. T. e. c. IV² (1884) p. 51—65; ferner J. A. Robinson in TSt I (1891) p. 86 ff.; ohne Erklärung: Preuschen, Antilegomena (Gießen 1901) [handschriftliche Aufschlüsse für Clem. Alex. von D. Stählin], S. 52 ff. (143 ff.), und E. Klostermann, Apocrypha I (in: Kleine Texte usw. herausgegeben von H. Viehmann), Bonn 1903, S. 13—16 [im folgenden zugrunde gelegt]. — Vgl. außerdem Zahn, G.R. I (passim) II 820—832; Harnack I 25—28 (gute Quellenübersicht) II 1, S. 472—474 (unter der übrigen Petrusliteratur); Ehrhard S. 135 f.; Vardenhewer I 411—413; D. Pfeleiderer, Das Urchristentum II² 616—619.

Wie vormalig Jones (I 437 A.), so nahm auch Credner (S. 359 ff.) unter Zurechnung sonstiger Stücke (s. Apokr. S. 169 A. 1) an, daß das Kerygma (Petr.) teils Predigt des Petrus teils des Paulus — diese in einem letzten Teile — enthalten habe, wobei die Pseudoclementinen herangezogen wurden; Jones brachte p. 427 ff. daraus sogar den Brief des Petrus an Jakobus; indem er alles Differentie zusammenfaßt, wird es ihm leicht, den gesamten Mißstoff als apokryph und widersinnig zu erweisen. Während aber Credner a. a. O. 359 ff. das Verhältnis zu der pseudoclementinischen Lit. wenigstens richtiger dahin bestimmte, daß bei Abfassung der Homilien der Zweck vorgelegen habe, „gewisse neue Lehren ohne Anstoß einzuführen und jene Predigt des Petrus zu verdrängen“ (S. 364, vgl. 368), stellte im Geiste der Tübinger Schule Hilgenfeld (seit 1848, vgl. N. T. e. c. IV² p. 51 ff.) das Verhältnis auf den Kopf, indem er ein judenchristliches Ap, die

Wurzel der Pseudoclementinen¹, als das ursprünglichere ansah, auf dem sich dann das im paulinischen Geiste verfaßte 'Kerygma Petri (und Pauli)' aufgebaut hätte. Zum Inhalt wird der gemeinsame Kampf der beiden Apostel gegen Simon Magus gerechnet!² Diese Annahme wird neuerdings kaum von jemand mehr geteilt, wiewohl sie Hilgenfeld *ZwTh* 1893, S. 518—541, von neuem zu erhärten gesucht hat. Auch Zahn stellt mit Recht fest, daß, wenn ein Abhängigkeitsverhältnis besteht, das *KP* als das ursprünglichere anzusehen ist (II 822 vgl. 826). Zahn ist sogar geneigt, es den letzten Jahrzehnten des 1. Jahrhds. („spätestens um 90—100“) zuzurechnen, aus Anlaß von 2. Petr. 1¹⁵ (unter der Voraussetzung, daß der Brief wirklich petrinisch ist!)³ und mit Berufung auf angebliche Benutzung des *KP* durch den Verf. des unechten Mc.-Schlusses, Ignatius und Hermas (831 f.). Diese Beziehungen sind in Frage zu stellen, schon darum, weil sie zum Teil der 'Lehre Petri' entnommen sind, Berührungen mit der anderweitigen Petrusliteratur (*Apokr.* S. 168) — von einem Falle der Abhängigkeit der Petrusakten von *KP* abgesehen (s. unter a 2) — auch sonst nicht ersichtlich. Unwidersprochen bleibt dagegen die Benutzung des *KP* durch Aristides (vgl. besonders R. Seeberg in Zahns 'Forschungen' V 216—220). Danach bestimmt sich auch die Datirung (*Apokr.* S. 169), die man nicht zu früh annehmen darf, weil *KP* schon stark auf der Uebergangsstufe zu der eigentlichen apologetischen Schriftstellerei steht. Was dagegen Robinson p. 91—99 unter Annahme einer durchgängigen Benutzung des *KP* durch Aristides durch Erhebung paralleler Wendungen zu dessen Apologie aus den Sibyllinen, dem Diognetbrief und dem 'Wahren Wort' des Celsus (vgl. Seeberg a. a. O. S. 233 ff.) für ersteres zu gewinnen suchte (Dobschütz S. 80 f.), schwebt in der Luft. Selbst der Diognetbrief erweist sich allem Anschein nach nur mittelbar, d. h. durch Aristides, dessen Benutzung bei ihm unverkennbar ist (Seeberg S. 223), vom *KP* abhängig. — Während nun Hilgenfeld bei seiner Theorie in dem *KP* den *πρῶτος λόγος* zu *U.* und *U.* sah, will v. Dobschütz in ihm einen *δεύτερος λόγος* zu *Mc.* erkennen (S. 73 ff.), faßt es also auch als Analogon zur kanonischen *U.*, *Battifol* speziell „als Erweiterung des Gesichtes Petri in Joppe“ *U.* 10—15 (Ehrhard S. 136). Vardenhewer gesteht zu, daß ein greifbares Bild nicht zu gewinnen sei, vermutet aber als Inhalt „eine Reihe von Predigten, welche zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten gehalten worden sein sollten“: ein historischer Faden werde die Vorträge zusammengehalten haben mit Bezug auf die Missionsreisen des Petrus, so daß das Ganze doch in gewisser Analogie zu der kanonischen *U.* stünde (S. 412).

a) Bruchstücke der Missionspredigt.

Zur Klärung über diese Fragen kommt viel darauf an, wie man die Gruppierung der vorhandenen Reste, zunächst der sicheren Bestandteile des *KP* (unter a), vornimmt. Erst dann werden auch über etwaige Ausfälle Vermutungen aufzustellen sein. Die *Apokr.* S. 170 f. gewählte Reihenfolge ist nicht diejenige, in der

¹ Pfeleiderer a. a. O. 617 läßt das Verhältnis unentschieden. In *U.* X 4 will H. Wais zeigen, daß die wichtige Quelle der Pseudoclementinen, die *Κηρύγματα Πέτρου*, „nicht viel später als 135 n. Chr. und zwar in Palästina (Caesarea), in dem Bereich einer dem Gnostizismus verwandten ebionitisch-gnostischen Sekte entstanden sind“ (*ZnW* 1903, S. 340).

² Man könnte eher umgekehrt vermuten (vgl. Dobschütz S. 67 A. 1), daß der Verf. von 2. Petr. 1¹⁵ im Hinblick auf das vorhandene *KP*, dessen altertümlicher Eindruck sonst nicht zu verkennen ist, schrieb. Am wahrscheinlichsten ist, daß gar keine Beziehung zwischen beiden Schriftwerken vorliegt. Man müßte sonst, im einen wie im andern Falle, annehmen, daß die für die Christen bestimmten paränetischen Ausführungen, etwa im Sinne von 2. Petr. 1¹⁰. 3¹¹. 17 f. und vielleicht auch mit Einschluß einer Rechtfertigung der Parusieverzögerung, ganz anders überwogen hätten, als die bescheidenen Rechte des *KP* erkennen lassen.

die Fragmente bei Clemens Alex., dem Hauptzeugen, auftauchen und die auch in den Textausgaben eingehalten zu werden pflegt. Doch hat schon Hilgenfeld a 1 vorangestellt und v. Dobschütz S. 79, im Anschluß an seine Mc.schlus-Hypothese, einen Rekonstruktionsversuch angedeutet, der mit dem unsrigen zusammentrifft. Die nähere Begründung für die gewählte Reihenfolge wird in der Einzelerklärung zu geben sein. Zunächst mag ein Ueberblick über den ganzen Zusammenhang bei Clemens hier folgen.

Der Zweck der durch das VI. Buch der Stromateis hindurch begegnenden Ausführungen aus Ap trifft mit der am Eingange des Buches angedeuteten Absicht des Clem. Alex., nunmehr (im VI. und VII. Buch) die religiöse Haltung des „Gnostikers“, dem mehr als sinnenfällige Erkenntnis eignet, zu schildern und demzufolge das Verfahren der Verfolgung durch die Griechen als gottlos hinzustellen, auch die von Griechen und Barbaren vorgebrachten Zweifel über die Ankunft des Herrn zu entkräften (c. 1), im allgemeinen recht gut zusammen. Zuvor (c. 2—4) entledigt sich Clemens „prooemii loco“ im Anschluß an das V. Buch, mit Rücksicht auf den hergebrachten Gebrauch des „συμβολικὸν εἶδος“ bei „unseren Propheten“ wie bei den „meisten“ Griechen und „nicht wenigen“ Barbaren, noch des schon bei älteren Apologeten verwendeten Nachweises von dem Diebstahl, den die Griechen sowohl gegenseitig in verschiedensachen literarischen Beziehungen, wie gegen die Barbaren und vor allem gegen die von den Christen vertretene Wahrheit (bei Moses und den Propheten) begingen, wobei ihm sogar bloße Naturereignisse ins Gewicht fallen. Scheinbar unvermittelt geht er dann (c. 5 Anfg.) dazu über, zu sagen: „daß aber die Angeesehensten der Griechen Gott nicht genau (κατ' ἀπλυνωσιν), sondern (nur) umschreibungsweise (κατὰ περιφρασιν Lowth, κατὰ περιφρασιν cod. — eine ähnliche Gegenüberstellung in c. 15: κατὰ περιληψιν . . . ὁ πρὸς ἀλήθειαν —) kennen, sagt Petrus im Kerygma“: (folgt a 8, mit Zwischenbemerkungen). Seiner religiösen Theorie entsprechend weist Clemens den Griechen (Philosophen) bereits ein gewisses Maß von Gotteserkenntnis zu: es ist im Grunde kein anderer Gott, den die Griechen „heidnisch“ (ἑθνικῶς), die Juden „jüdisch“, „wir“ (die Christen) aber „neu und geistlich“ kennen; die durch den Sohn vermittelte „Ueberlieferung“ hebt jene beiderseitige Erkenntnis erst auf die rechte Höhe (vgl. Harnack, Die Mission, S. 183 f., Bardehewer II S. 20 f.). In diesem Zusammenhange taucht, bald hinter a 3, „πρὸς τῷ Πέτρῳ κηρύγματα“ (was Credner S. 359 f. von der mündlichen Rede des Pt. verstand) der Apokr. S. 378 A. 1 gegebene Paulusspruch auf und gleich nach ihm a 2, als Aussage des Herrn an die Apostel mit den Worten des Petrus (im Kerygma). — c. 6 erweitert Clemens seine religionsgeschichtliche Betrachtung zu einem Ausblick auf die Evangelisation des Herrn in der Unterwelt, die in ihrer Fortsetzung durch die Apostel die Bekehrung der gerechten Griechen zum Glauben bezwecke. „Denn wir erinnern uns, daß der Herr 'Gottes Kraft' ist, und eine Kraft kann niemals schwach sein.“ Sie erweise sich überall und immer wirksam, hier wie dort. „Αὐτίκα ἐν τῷ Πέτρῳ κηρύγματα ὁ κύριος φησι πρὸς τοὺς μαθητάς μετὰ τὴν ἀνάστασιν“: (folgt a 1). Clemens schließt noch einmal die Behauptung der Ausdehnung des (in diesem Citat mitgeteilten) Verfahrens auf die vor der Ankunft des Herrn abgesehenen Bewohner der Unterwelt an, indem er auf das Unrecht verweist, das darin läge, wenn nur die nach jener Ankunft Geborenen „die göttliche Gerechtigkeit genössen“. „Πάσαις δ' ἀνοθεν ταῖς ψυχαῖς εἰρηται ταῖς λογικαῖς“ (folgt a 4, also ohne ausdrückliche Quellenangabe). . . .

Erst nach langem Zwischenraum, der durch weitere Ausführungen über das heilsgeschichtliche Verhältnis von Juden und Griechen und (c. 7) Schilderung der

¹ Die Bezeichnung offenbar im Rückblick auf die vorherige Erläuterung von a 3 gebraucht: mit dem Worte seiner Kraft, „des gnostischen Anfanges“ (ἀρχῆς Klostermann, γραφῆς cod.), nämlich des Sohnes, wie Clemens hinzufügt. Das gut konjicierte ἀρχῆς ist mit Hinblick auf 1. Mof. 1: zu verstehen, wo ἐν ἀρχῇ auch vom Sohne verstanden wurde; vgl. unten. Tatian or. 5 (θεὸς ἦν ἐν ἀρχῇ, τὴν δὲ ἀρχὴν λόγου θύναμιν παραλήφμεν) u. a. Stellen (Hilgenfeld p. 61, oben).

wahren, durch Christus versicherten Weisheit (Philosophie) — die weder ein Mensch noch ein Engel, mit zeitlichem Ursprung, lehren konnte, sondern nur „Ein Ungezeugtes, der allmächtige Gott“ . . . εἰς γὰρ . . . ἔστιν ὁ θεός, ὃς ἀρχὴν τῶν ἀπάντων ἀπολῆσεν, μὴνύων τὸν πρωτόγονον υἱόν, ὃ Πέτρος γράφει συναίς ἀκριβῶς τὸ: 1. Μοφ. 1: (Wiederholung aus a 3 und zugleich Bestätigung der obigen Konjektur: ἀρχῆς und der ihr zu Grunde liegenden Auslegung) — gebildet wird — c. 8: „Die Prophetie ist voller Erkenntnis als vom Herrn gegebene und durch den Herrn wiederum den Aposteln aufgeschlossene“; in c. 9 die Apostel als Muster leidenschaftslosen, „gnostischen“ Verhaltens hingestellt; c. 10 f. Einbeziehung profaner Wissenschaften in die bezeichnete „Erkenntnis“ usw. —, folgt in c. 15 nach Vorführung der Hauptregeln bekenntnisgemäßer Schriftbehandlung und Hinweisung auf τὸ παραβολικὸν εἶδος τῆς γραφῆς vornehmlich bei den Propheten, die verfolgt und getötet wurden, wie der Herr selbst und seine Bekannten — (μετ' αὐτὸν τὸ ζῆν παρεβόλοντο, ἔθαν καὶ ὁ Πέτρος ἐν τῷ κηρύγματι περὶ τῶν ἀποστόλων λέγων φησὶν): a 5, worauf dann Clemens in seiner weiteren Ausführung noch Bezug nimmt.

In der nun folgenden Erklärung wird mit den zu Anfang stehenden Seitenzahlen auf v. D o b s c h ü s' ausführlichen Kommentar verwiesen, dessen Ausführungen im Auge zu behalten sind und die ich meinerseits zu ergänzen suche.

1.

Dobschütz S. 23 f. 54—57. — Es bleibt zunächst die Voranstellung zu begründen. Diese ist auch ohne die Hypothese vom Anschluß des Rß an das Mc.-Evangelium plausibel 1) aus der Rücksicht, daß Petrus seine Lehrautorität durch Berufung auf einen Herrnauftrag am passendsten am Eingange seiner Schrift begründete, mag man nun dabei eine genauere Darstellung der Erscheinung des Auferstandenen vor den Jüngern (s. Apo k r. S. 168) annehmen oder nicht. Analog wäre der Eingang der M. und der Vorgang in gnostischen und verwandten Evangelien und Apokalypsen (Mr. VI der Apo k r.); 2) das αὐτίκα (s. o.), wenn es auch sonst gelegentlich in der Rede des Clemens auftaucht, scheint am passendsten mit μετὰ τὴν ἀνάστασιν zusammengekommen zu werden, was dann allerdings eine wirkliche Beschreibung der Auferstehungsercheinung des Herrn im Rß einschloffe, die eben darum an den Eingang gehörte; 3) das zu Anfang von a 3 befindliche οὖν scheint mir (gegen Dobschütz S. 79) kein Hindernis zu bieten, den Petrus mit a 3 seine eigene Ausführung einleiten zu lassen, vielmehr könnte der Apostel damit die von dem Auferstandenen zuvor (in a 1) mit Nachdruck behauptete Wahrheit, daß Ein Gott ist, seinerseits aufgenommen haben; dabei bliebe allerdings Voraussetzung, daß zwischen a 1 und a 3 nicht viel ausgefallen ist. — Gerade die nachdrückliche These von dem Einen Gott (vgl. Aristides apol.; Hermaß mand. I 1, 1 u. 3.) mag übrigens der Verbreitung solcher urchristlichen Schriften in späterer Zeit hinderlich gewesen sein und also auch das baldige Unwirksamwerden des Rß (eine andere Erklärung bei Zahn, G.R. II 825) mit erklären. Wie sehr das christliche Kerygma hier Umbildungen ausgesetzt war, vgl. z. B. Origenes bei Harnack, Die Mission, S. 68. — Ueber den Begriff Jünger ebda. S. 286 f.; „Apostel“ S. 280 ff. Die letztere Bezeichnung ist m. E. von Clemens in einem Zwischensatze eingetragen, wenn er zu κρίνας ἀξιούς ἐμοῦ hinzufügt: οὗς ὁ κύριος ἠθέλησεν καὶ ἀποστόλους, πιστοὺς ἡγησάμενος, εἶναι, πέμπων κτλ. Eine andere Interpunktion ist nicht gut verständlich, man müßte denn mit Dobschütz (S. 23) und Harnack (a. a. O. S. 286 A. 2) das οὗς ὁ κύριος ἠθέλησεν ausscheiden, was jener als Einschub im Munde des Petrus, d. h. „als bescheidene Einschränkung des ja auch ihm geltenden Lobes über die Jünger“ faßt, indem er zugleich aus dem Einklang mit Mc. 3 13 (bei der Jüngerberufung): προσκαλεῖται οὗς ἠθέλησεν αὐτός, einen wichtigen Beweisgrund für seine Mc.-Rß-Hypothese entnimmt (S. 70). Es kommt gerade auf diesem Wege eine Einschachtelung der Sagbildung durch gehäufte Participialkonstruktionen heraus, die die Verständlichkeit dieser Herrrede unnötig erschwert, abgesehen davon, daß der Einschub im Munde des Petrus (Uebergang von der ersten in die dritte Person) nicht den

Sinn der Mc.-stelle trifft. Ich übersehe mit obiger Interpretierung: „diese wollte der Herr zu Aposteln haben, da er sie für treu (oder: gläubig) hielt“ und sehe in dem Zwischenatz eine Kompilation des Clem. Alex. aus Mc. 3¹³ (f. o.) und A. 6¹³ (προσφωνήσαν τοὺς μαθητάς αὐτοῦ καὶ ἐκλεξάμενος ἀπ' αὐτῶν δώδεκα, οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν — dieser Relativsatz von A. in NBC* gegen ADL, lat. u. syr. Uebersetzungen, rec. auch in Mc. 3¹⁴ eingebracht, vgl. F. Holzmann im 'Hand-Commentar' I, Freib. i. B. 1889, S. 98 f.; doch scheint mir nicht nur bei A. die Heranziehung der Zwölf durch Auswahl aus einer größeren Jüngerzahl stattzufinden, vgl. vorher Mc. 2²³ 3⁷), dazu vielleicht 1. Tim. 1¹²; ähnlich im Ebionitenevang. f. Apokr. S. 26 f., Nr. 2a (Nesfle, Supplem. p. 75). Die „Apostel“ werden sonst in den Fragmenten nicht erwähnt, außer in den Ueberschriften (des Clemens Alex.) zu a 2 und 5. — Daß zwölf (statt genauer elf A. 24⁹ 25, AG. 2¹⁴, Mt. 28¹⁶, Mc. 16¹⁴) Jünger nach der Auferstehung genannt werden, beruht auf Mythisierung der jüngeren Geschichtsdarstellung, vgl. Petrus-evang. 30; Offenb. Petri u. a., freilich auch schon 1. Kor. 15⁵. — Die Schlußberichte der Synoptiker über die universelle Sendung und den Lehrauftrag des Auferstandenen, auch der kürzere Mc.-schluß (wo der Ausdruck κήρυγμα; vgl. Dobschütz S. 78), enthalten weniger direkte Anklänge an das vorliegende Fragment, in welchem die Bezeichnung ἐθνη — zum Beweise der nichtjüdischen Orientirtheit des Schriftstückes — fehlt. Statt der konkreteren Verkündigung vom Kommen des Reichs (1. Clem. 42, 3) findet sich das farblosere τὰ μέλλοντα (vgl. a 5: μετ' αὐτὸν εἶναι). — durch den Glauben an mich [Christus] (letzteres Einschüben des Clemens), vgl. εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν A. 22¹⁹, 1. Kor. 11²⁶. „Freilich mußte es heißen δὲ τῆς ἐμῆς πίστεως. Umstellung wohl eine Folge der Einschlebung von τοῦ Χρ., oder hieß es vor der Einschlebung des Citators ἐμοῦ?“ (Mittheilung von G. Schimelpfenig, der auch das vorhergehende οὗς ὁ κ. bis εἶναι als Hinzufügung faßt). — Zur ganzen Haltung des (einfachen) Kerngma vgl. Barnab., Mission, S. 65; und die bezüglich der Sendung der Zwölf in alle Welt ebda. S. 52 gesammelten Stellen.

2.

Dobsch. S. 22. 50—54. — Israel vgl. Mt. 10⁶, 15²⁴; Ebionitenevang. f. Apokr. S. 27 3. 4; AG. 10³⁶, bes. 5³¹ (Isr.—Buße u. Vergebung der Sünden). Mit dieser Zweckbeziehung hatte die Auswahl der Zwölf eine besondere Bedeutung Mt. 19²⁸, A. 22³⁰, Barnabas 8, 3 (daher auch nur vielleicht die „zwölf Jahre“ hierunter). — Buße — Sündenvergebung; vgl. schon Mc. 1⁴ 26 6¹⁷. Wenn auch die Tiefe der paulinischen Auffassung nicht eingehalten sein mag (v. Dobschütz), so sind diese Sätze (vgl. a 4) doch im ganzen im gleichen Geiste gehalten. — Das handschriftlich bezeugte Zusammentreffen der beiden Infinitive μετανοῆσαι... πιστεῖν, wobei der zweite den im ersten angelegten Zweck oder die Folge enthielte, dürfte durch Hinweis auf Offb. 16⁹ zu halten sein, so daß Konjekturen wie μετανοήσας (Ehlburg u. a.) oder πιστεύων (Hilgenfeld) oder Zwischensetzung eines καὶ (Gredner u. a.) unnötig sind. — Zum Uebergang von der Juden- zur Heidenmission (AG. 13⁴⁶, 18³ f.) vgl. Barnab., Mission S. 27 f. 30 ff. — In Jerusalem wurde der Anfang gemacht (A. 24⁴⁷, AG. 1⁶). „Nach zwölf Jahren“ sollen sie nun ausgehen εἰς τὸν κόσμον. Dobschütz S. 56 entnimmt dem εἰς im Gegensatz zu εἰν in a 1 einen Grund für die Aufeinanderfolge a 1, 2; die Begründung liegt überhaupt schon in der Tatsache, daß der speziellere Befehl dem allgemeineren mit seiner grundlegenden Motivierung nicht vorhergegangen sein konnte. Der enge, vielleicht unmittelbare Anschluß an a 1 wird durch die gleiche Schlußwendung gestützt. — Die zwölf Jahre (f. o.) kehren wieder in den Petrusakten c. 5 (Apokr. S. 396) und bei dem Antimontanisten Apollonius (Euseb. h. e. V 18, 14); dieser weiß ὡς ἐκ παραδόσεως, daß der Heiland seinen Aposteln befohlen habe, ἐπὶ δώδεκα ἔτεσι μὴ χωρισθῆναι τῆς Ἰερουσαλῆμ (der Wortlaut erinnert an AG. 1⁴). Zahl (G.R. II 821 f.) und Schmidt (Petrusakten S. 78 f.) sind der Ansicht, daß an beiden Stellen

Entlehnung aus dem R^{ph} stattgefunden (anders Dobschütz S. 53); Harnack hält die merkwürdige Ueberlieferung sogar für historisch (II 1, S. 244, 717); Pfeiderer (a. a. O. 619) auf Grund der Tatsache, daß ähnliche Jahreszahlen auch auf gnostischer Seite begegnen, für eine Tradition gnostischen Ursprungs(?).

3.

Dobsch. S. 18—22, 29—50. — Also vgl. oben S. 242 zu 1 (unter 8). — Ein Gott s. ebda.; zur Näherbestimmung der Einzigartigkeit Gottes durch verschiedene negative Prädikate vgl. meine Stellenammlung in II IV 3, S. 52—54 zu θεός. Anfang — Ende s. Dobschütz S. 30 A. 3 (unten); daß mit dem Anfang, den Gott gemacht hat, bereits der Logos gemeint sei (s. o. S. 241), ist nicht anzunehmen, da das darunter stehende mit dem Worte seiner Kraft (Hebr. 1 s. steht *δύναμις*) auf unpersönliche Fassung deutet, doch vgl. a 6. — der Unsichtbare; Clemens hat davor ein καί, was auf eine (kleine) Lücke schließen läßt (auffällig ist auch das *ο* vor *ἀόρατος*). — um deswillen δι' οὗ: schließt die kausale Beziehung nicht aus.

Die Polemik gegen Griechen und Juden (beide öfters bei Paulus) läuft darauf hinaus, daß jene Gott nicht kennen („wie wir nach der vollkommenen Erkenntnis“, fügt Clem. hinzu, von Klostermann nicht als Zusatz kenntlich gemacht) — anders Röm. 1 10 ff.; doch s. die Paraphrase des Clemens —, diese ihn nur zu kennen meinen. Die *ἀγνοία* (Sir. 23 s., Weish. 14 22, AG. 3 17 und die von Dobschütz S. 58 angegebenen Stellen) ist auf Seite der Griechen, wie in a 4; das Moment der Schuld ist vom Begriff nicht ganz auszuschließen. — Die Zusammenfassung des folgenden Textes ist schwierig. Eine notwendige Konjektur ist gleich im Anfange *ὧν* vor *ἐδωκεν* (Potter u. a. statt *ἣν* cod.). Die Doppelgliederung (*ὧν ἐδωκεν καὶ* — καὶ *ἐδωκεν καὶ*) ist unverkennbar, aber nicht rein zur Durchführung gekommen. In beiden Fällen liegt Mißbrauch der von Gott gegebenen Dinge (Holz usw. zum Bauen, Brennen; Tiere aller Naturbereiche — vgl. Röm. 1 22, AG. 10 12 — zur Nahrung) vor; Stein und Holz usw. werden von den Griechen zur Anfertigung von Götzenbildern (*μορφώσαντες* — *ἀναστήσαντες*) benutzt und in dieser Form verehrt, die verschiedenen Tiere ebenso: die Wiederergänzung des *σάβοντα* in diesem Gliede ist unvermeidlich, denn wenn sie nur als Speisen beim Opfer hingestellt werden sollten, wäre ihre Einzelaufführung unnötig gewesen, bei der dem Verf. der ägyptische Tierdienst (andere Beispiele II IV 3, S. 52 sub ζα) vor-schwebt. Schon im A. die Polemik gegen Anfertigung von Götzenbildern aus Holz und Stein, vgl. Weish. 13 10, 14 21, AG. 17 29, 2. Clem. 1, 6 und die Apologeten. Eine derartige Polemik war im 2. Jahrhundert keineswegs überflüssig und wirkungslos (Harnack, Mission S. 17, 210 ff.). — Vor *τῆς ὁλης αὐτῶν καὶ χρήσεως* wird <τὰ> zu ergänzen am einfachsten sein (Parallelen bei Origenes: *τὰ τῆς ὁλης πράγματα*); ob sich das folgende *τὰ δοῦλα τῆς ὑπάρεσως* bloß asyndetisch angeschlossen hat, wie auch die beiden Participien asyndetisch nebeneinander stehen, ist fraglich. Brief an Diognet 2, 3: *οὐ φθαρτῆς ὁλης ταῦτα πάντα*; andere Stellen bei Hilgenfeld p. 61. — Speisen (zu Opferzwecken); nicht nur die vorhergenannten Tiere. — Sterblichen (*βροτοῖς* cod.); die Emendation in *βρωτοῖς* ist mißverständlich und schwächt die Feinheit des Wortspiels (*βρώματα βροτοῖς*), wiewohl sie fast durchweg acceptiert ist. Die Darbringung von Opfern geschieht den griechischen Göttern und Helden (die Entstehung jener euhemeristisch gedacht) als tatsächliche Taten (vgl. Martyrium des Karpus usw. 12), wenn man hierbei nicht auf den Totenkult (Weish. 14 12) reflektieren will. — In beiden Fällen liegt Zweckverfehlung und mißbräuchliche Ueberschätzung des von Gott Gegebenen vor, was Undankbarkeit gegen Gott (vgl. Röm. 1 22, 28) und seine Zeugung einschließt. Das Urteil über die Gottesverehrung bei den Juden ist ungünstig, wenn es auch nicht die Schärfe der Beurteilung bei Barnabas erreicht (vgl. 9, 4: die Juden mit ihrer Verschneidung von einem bösen Engel berückt). Sachlich steht die Ausführung, aus der der Bericht Parallelen-Origenes nur einen Auszug darstellt, in enger Parallele zu Aristides

apol. 14, wo aber anfangs nur die Engel erwähnt sind (vgl. Orig. gg. Cels. I 26; nicht auch die Erzengel, eine Erklärung dafür bei Seeberg a. a. O. 217) und alles Folgende (Beobachtung von Sabbaten, Neumonden, Ungeäuerten, großem Fasten — eine Konjektur zugunsten des *μεγάλην ἡμέραν* im RP, wie Zahn G.R. II 823 A. 2 und Seeberg S. 393 wollen, unnötig, weil sachlich dasselbe, vgl. Dobschütz S. 37 A. 2 —, Fasten, Beschneidung, Reinheit der Speisen) unter den Gesichtspunkt der Engelverehrung gestellt wird; dies geschieht nach Dobschütz in schroffer Aneignung der paulinischen Position (das Gesetz von Engeln gegeben Gal. 3¹⁰ cf., Vgl. AG. 7⁵³, Hebr. 2²), während das RP neben die Engel und Erzengel parataktisch (ohne innere Verknüpfung) den Monat und Mond stellt (anders Celsus bei Orig. V 6) und von dem Erscheinen des letzteren die Feier des sogen. ersten Sabbats, Neumonds, Passahs (Hütten)festes und großen (Versöhnungs)tages abhängig macht, vielleicht in richtiger Kunde palästinensischer Zustände (Dobschütz, der S. 42—45 eine Erklärung des schwierigen Passus gibt, soweit sie gegenwärtig möglich ist). Abhängigkeit von den bei Paulus vorliegenden Äußerungen (bes. Gal. 4¹⁰) mag vorliegen, sie braucht aber nicht exklusiv genommen zu werden (wie von Zahn I 823 f., II 823 f., der in der Stelle Kol. 2¹⁸ cf. 2²⁸ *ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων* den Genitiv subjektiv faßt, vgl. dessen Einleitung I 336 f.), da auch sonst in diesem Zeitalter die Engelverehrung, wenigstens in niederen jüdischen Volksschichten (Douffet, Die Religion des Judentums, S. 324 f.), als bestehend anzunehmen ist und anderseits z. B. Tertullian adv. Marc. V 4 den Gal. 4¹⁰ erwähnten dies . . et menses et tempora et annos: et sabbata . . et coenas puras et ieiunia et dies magnos frei anschließt. Vgl. Petrusakten (Actus Vercell.) c. 1 (Apokr. S. 393 a); Petrus-Paulus-Akten c. 1 (Aa I 118). 5. Esra 1³¹ (Apokr. S. 309). — Im folgenden kann eine Lücke vorliegen (Clem. Alex. sagt: *ἐκτα τὸν κολοφῶνα τοῦ ζητουμένου προσεπιφέρει*, sonst bloß *ἐπιφέρει*), in der etwas von der sittlichen Verderbnis infolge der falschen Gottesverehrung (vgl. Röm. 1¹⁸ 2^{ff.}) und dem Ideal der rechten Gottesverehrung gestanden haben könnte. Wenigstens wird so das folgende *ὥστε καὶ ὑμεῖς* leichter verständlich.

heilig und gerecht] Arist. apol. 15 (meiner Ausg. p. 38) von den Christen: *τὰ γὰρ προτάγματα αὐτοῦ* (Syr.: Und die Befehle ihres Messias) *ἀσφαλῶς* (Syr.: mit großer Sorgfalt) *φυλάττουσιν, δίκαιως καὶ δικαίως ζῶντες*. Die Abhängigkeit ist wie im Vorhergehenden so auch hier deutlich und danach in c. 16 (p. 41) Syr.: „Und sicherlich: neu ist dieses Volk, und eine göttliche Vermischung ist in ihm.“ RP zweimal: auf neue Weise; einen neuen Bund (vgl. noch 1. Kor. 11²⁵, Hebr. 8¹³, 9¹⁵, und zum Gegensatz veraltet — neu: 2. Kor. 5¹⁷; sonstige Stellen s. Dobschütz S. 49). Zur Sache vgl. Harnack, Mission S. 177 ff.: „Die Botschaft von dem neuen Volk und dem dritten Geschlecht (das geschichtliche und politische Bewußtsein der Christenheit)“ und den Exkurs S. 197—204: „Die Beurteilung der Christen als drittes Geschlecht seitens ihrer Gegner.“ — *τρίτῳ γένει*] Harnack übersetzt S. 202: „die dritte Weise“ (Anm.: „die dritte Art“); es ist ihm (S. 182) zuzugeben, daß die Christen hier nicht ausdrücklich als „das dritte Geschlecht“ bezeichnet werden, gemeint ist aber doch die Sache, die Spätere unzweideutiger ausdrücken, wenn auch nur sozusagen ansatzweise. Wenn die Christen von ihren Gegnern „genus tertium“ genannt werden, so bezieht sich das nach Harnack (S. 201) auch nur auf die Art der Gottesvorstellung oder -Verehrung; eine andere Richtung hatte ich in ZwTh 1893, S. 68 f., dem Vorwurf zu geben versucht.

4(?)

Dobsch. S. 24. 57 f. — Die Unsicherheit der Zugehörigkeit — der Spruch steht bei Clem. ohne nähere Quellenangabe (s. o. S. 241) hat Seeberg a. a. O. 217 A. 1 durch Hinweis auf die parallele Stelle *ἐν ἀρχαῖς* bei Aristides apol. 17 (Zu IV 3, p. 42 f.) mit Recht zu bekräftigen gesucht. Andere Stellen bezüglich der Unwissenheit s. o. S. 244; dazu Tertull. apol. 39: *qui de uno utero ignorantiae eiusdem ad unam lucem expaverint veritatis*. Petrusakten c. 2 (Aa I p. 474): de-

mittet vobis Jesus deus vobis quae ignorantes egistis (ApoKr. S. 394. 14). Ps. Clem. recogn. VI 8: paratis animis acceditis quasi filii ad patrem, ut peccata vestra diluantur et causa eorum sola ignorantia fuisse probetur apud deum. Nam si post agnitionem horum permanetis in incredulitate, vobis iam perditionis vestrae causa et non ignorantiae reputabitur (Gersdorf p. 151). — Gemeint sind hier die Griechen, wie a 2 die Juden.

5.

Dobsch. S. 24 f. 58—64. — Wir; Petrus redet im Namen der Apostel; analoge Fälle Joh. 14, 1. Joh. 11. Petrus-evangelium (ApoKr. S. 81 f.); gnostische oder verwandte Evangelien (ApoKr. S. 37 f., 39). — Clemens Alex. fügt seinem Citat noch Bemerkungen über den Unterschied der (alt)prophetischen und der griechischen Redeweise an, in denen auch Gleichnis, Rätsel usw. wiederkehren, und verliert sich sodann in allegorischen Betrachtungen über den Dekalog. — den Christus Jesus nennen; Jesus am wahrscheinlichsten Prädicationsaffixativ; es muß an die alttestamentlichen Josua (Jesus) gedacht sein. Daß Christus in a 3 als Eigenname begegnet, hindert nicht angesichts des vorliegenden Zusammenhangs. — Ueber das Sonstige vgl. Dobschütz, dessen Konjektur $\kappa\rho\iota\sigma\tau\eta\upsilon\alpha\iota$ an Stelle des überlieferten $\kappa\rho\iota\sigma\tau\eta\upsilon\alpha\iota$ (bei Jerusalem) ich mich aber nicht, wie Andere, anzuschließen vermag. Wenn auch zuzugeben ist, daß man eine Hinweisung auf das Gericht nach den übrigen, der Glaubensregel analogen Stücken zunächst vermisst, so bietet der Hinweis auf die Zerstörung Jerusalems, der in der altchristlichen Literatur überhaupt selten ist, doch keinen entsprechenden Ersatz, und der Anachronismus im Munde des Petrus (vgl. Dobschütz S. 25) wäre um so auffällender, wenn es für möglich erachtet wird, daß in a 2 eine chronologische Erinnerung von historischem Wert aufbewahrt sei. Auch aus Petrus-evang. 25 ist kein Beweis für die Hypothese zu entnehmen. Gerade die prophetischen Bücher boten dem Verf. augenscheinlich einen Zukunftsblick vorwiegend freudigen Charakters (vgl. 1. Petr. 1 11: $\tau\acute{\alpha}$ $\epsilon\lambda\epsilon\gamma\chi\tau\acute{o}\nu$ $\kappa\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\nu$ $\pi\rho\alpha\theta\eta\mu\alpha\tau\alpha$ $\kappa\alpha\iota$ $\tau\acute{\alpha}\varsigma$ $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}$ $\tau\alpha\upsilon\tau\alpha$ $\delta\omicron\varsigma\chi\epsilon\varsigma$). So klingt das Jesajabuch aus, wo in den letzten Kapiteln, nach dem vielbenutzten Abschnitte über das Leiden, des Neubaus (der Ausdruck $\kappa\alpha\tau\epsilon\upsilon\alpha\iota$ bei gleicher historischer Situation 3. Esr. 4 25!) und der Verherrlichung Jerusalems gedacht wird, was in der übertragenen christlichen Bedeutung auf das neue oder himmlische Jerusalem hinausläuft (Gal. 4 26 f., Hebr. 12 22, Offenb. 3 12, 21 2, 10). So im wesentlichen schon Grabe. Hilgenfeld (ZwTh 1903, S. 356) sucht sich zur Beibehaltung des $\kappa\rho\iota\sigma\tau\eta\upsilon\alpha\iota$ durch Aenderung der Interpunktion zu helfen.

6.

Dobsch. S. 18. 27—29. — Der Autor „feiert . . Jesus als das Gesetz und die Vernunft. Schwerlich hat dieser Apologet bei dem Wort Gesetz an das jüdische Gesetz gedacht. Die Zusammenstellung mit Vernunft spricht dagegen. Es ist das Gesetz, das alle Menschen kennen und besitzen, die Summe der sittlichen Erkenntnisse, welche die damalige Welt jedem zugetraut hat. Wenn Jesus also Vernunft und Gesetz heißt, so soll er damit als der Höhepunkt aller religiösen und sittlichen Erkenntnis bezeichnet werden“ (Wernle, Die Anfänge unserer Religion, S. 321). Ähnlich Pfeleiderer S. 618. Harnack II 1, S. 473 A. 1 entnimmt daraus, daß das KP nicht in das 1. Jahrhundert gehört. Wo die Worte im KP gestanden haben mögen (etwa in einer Anrede zu Anfang?), ist nicht festzustellen.

b) Bruchstücke der „Lehre Petri“.

Vgl. ApoKr. S. 168. Die Identität der $\delta\iota\delta\alpha\sigma\kappa\alpha\lambda\iota\alpha$ $\Pi\epsilon\tau\rho\upsilon$ (doctrina Petri) mit dem KP hielt Zahn (Forschungen III 285 A. 1) für „ganz ungewiß, um nicht zu sagen, unwahrscheinlich“, hat sie aber nachher (G.R. II 829; vgl. I 199 A. 2) mit beachtenswerten Gründen zu stützen gesucht. Auch Harnack ist dieser Meinung (II 1, S. 472 A. 4 vgl. I 26 zu 15), nimmt aber an, daß die Späteren (Gregor v. Nazianz usw.) die Schrift nicht mehr kannten (I 27). Ehrhard S. 135 hält

die Identität für wahrscheinlich, v. Dobschütz äußert sich gegenteilig (S. 13) und behandelt auch die beiderseitigen Fragmente in seiner ausführlichen Erklärung gesondert; S. 82—84 den Spruch (Orig. de princ., praef. 8): *Ὁὐκ εἰσι μαρτύρων ἀσώματων* (Erörterung des Zeugenverhältnisses: Ignatius, 'Lehre Petri', Hebräerevan- gelium; dazu A. Meyer f. o. S. 35 f. Die Worte müßten, wenn sie dem R^P angehört, vor a 1 gestanden haben; vgl. noch den Auferstehungsbericht Apokr. S. 39).

1.

Dobschütz S. 109. — Seiner Neigung, einer singular auftretenden Hs.-Variante mit dem Zusatz *Ἀλεξανδρεῖταις* zu Πέτρον bei Anführung des Citats b 3 (S. 118, 107 f.) Glauben beizumessen und die daraus folgende Zuweisung auch auf die beiden anderen Citate der 'Lehre Petri' auszudehnen, widerspricht mit Recht Hilgenfeld, ZwZh 1893, S. 523 ff. Auch die Mitteilung des Textes eines Homilienfragments des alexandrinischen Märtyrerbischofs aus dem cod. Vat. gr. 2081 (vgl. Ehrhard S. 355) durch J. M. Heer und seine daran geknüpften Schlussfolgerungen (Oriens christ. II, 1902, S. 344—351) haben jene Zuweisung um nichts einleuchtender gemacht (die angebliche nähere Verwandtschaft mit b 3 ruht auf einer sehr schmalen Basis). Anderseits wird man den Versuchen, die Sprüche einer bestimmten Situation im Leben des Apostels Petrus einzureihen, bis auf weiteres mit Vorsicht begegnen. — Riefch, Agrapha S. 440 vergleicht noch Hebr. 12 s, Hiob 10 i, Ps. 34 is (f.).

2.

Dobsch. S. 110—118. — Nachahmung Gottes; vgl. Harnack, Mission S. 64 A. 3. — dienen; vgl. Hilgenfeld p. 63 (Diatonie). — Eine herrliche Mahnung, die an den prophetisch nachdrücklichen Passus Jer. 5 i—s erinnert; vgl. noch Johanneßakten c. 34 (Apokr. S. 438); Thomasakten c. 19 f. (Apokr. S. 487). Es ist mir übrigens auffallend und bezeichnend, daß Clemens Alex., der das R^P kannte, in seiner kleinen Schrift quis div. salv. sich dieses Wortes nicht bedient.

3.

Dobsch. S. 118—121. — der Seele Stimme; vgl. Petrusakten c. 39 (Apokr. S. 422). — erschöpfte (καταρῶν) vgl. Valentinfragment (Apokr. S. 142 A. 1). —

Von den sonst mit R^P in Verbindung gebrachten Stücken (Apokr. S. 169 A. 1) wird der in auffälligem Zusammenhang mit den echten Bestandteilen von Clemens Alex. citierte Pauluspruch nach dem Vorgange Credners (f. o. S. 241) und Uelterer noch von Hilgenfeld mit sehr beachtenswerter Begründung dem R^P zugewiesen (p. 63 f. ZwZh 1893, S. 529 f.), während Harnack und Zahn für Zugehörigkeit zu den Paulusakten stimmen; desgl. E. Rolffs f. u. zu XXIII unter d, wo auch nähere Nachweise der gelehrten Ansichten zu den beiden anderen Fragmenten (aus Ps.-Cyprian um Lactanz) gegeben werden. (Ein Zusammenwirken der beiden Apostel Petrus und Paulus in Rom schildern bekanntlich die jüngeren katholischen Petrus- und Paulusakten.) Gegen die Zugehörigkeit jener drei Fragmente zu den Paulusakten äußert sich neuerdings E. Schmidt, Acta Pauli S. 124 f.

Als Entstehungsort des R^P wird von den Meisten Aegypten angenommen, von Hilgenfeld Griechenland, der es kaum vor Mitte des 2. Jahrhunderts entstanden sein läßt, während Zahn die letzten Jahrzehnte des ersten Jahrhds., also einen recht frühen Zeitpunkt, annimmt (II 831 f.; S. 830 A. 1 unsichere Vermutungen über weitere Stoffzugehörigkeit). Seine Vermutung, daß Mc. 16 i—s (so) dem R^P entnommen sei (II 938; dazu Dobschütz S. 76 A. 1), erinnert an Dobschütz' Hypothese von R^P als δευτερος λόγος zum Mc.-Evang., deren innere Beweismittel (S. 68 ff. 10—104 jedoch kaum stärker sind als die von Hilgenfeld für seine Ansicht (Verhältnis zur AG.) beigebrachten (vgl. dessen Gegenbemerkungen ZwZh 1893, S. 533—535). Je mehr man die Existenz des größeren (unechten) Mc.schlusses hinaufzurücken vermag, um so kürzer wird der Zeitraum, in welchem das R^P jene vermutete wichtige Stelle eingenommen haben könnte.

Spezielles.

11 wie über Gott, vgl. Brief des Plinius an Trajan: *carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem*. Das Fehlen des Artikels bei θεός ist schwerlich bedeutungslos. Der Anfang der Predigt wurde um der Theologie Christi willen von den Monophysiten (Timoth. v. Alex., Severus v. Antiochien) später besonders geschätzt und citirt (Harnack, *JKG* a. a. O.) und findet sich auch in einigen anonymen syrischen Excerpten (Lightfoot). — Richter der L. u. der L., vgl. *AG* 10⁴², 1. Petr. 4⁵, 2. Tim. 4¹, Barn. 7, 2, *Polyl.* 2, 1. — 2 zu hören, vgl. 15, 2, 19, 1 f.

3 Entgelt, vgl. *Ps.* 116¹² — Gnadeneweise, so εὐα nach *LXX* *Jes.* 55² (vgl. *AG* 13²⁴) und 2. Chron. 6⁴². Sonst: wie viel heilige Pflichten schulden wir ihm! — 4 Vater — Söhne angeredet. Bei der Gleichsetzung von Gott und Christus eher im Sinne von *Jos.* 2¹ = *Röm.* 9²⁶, 2. Kor. 6¹³, 1. Joh. 3¹ zu verstehen, als etwa auf Stellen wie *Mt.* 9², die Anrede Jesu (ταύρον) an d. Sichtbrüchigen, zu beziehen — 5 Gegenlohn, vgl. *Job* 41² = *Röm.* 11²⁶ — 6 Steine — Holz. Ein Heidenchrist spricht zu Heidenchristen, vgl. 2, 1 ff. — Leben — Tod, vgl. 1. Tim. 5⁶; Augustin *conf.* 16 — wieder sehen, vgl. 9, 2 — abstreifend usw. Dieselbe Wortzusammenstellung mit anderem Sinn *Hebr.* 12¹. Zur Sache 2. Kor. 4⁴ — 7 keine Hoffnung, vgl. *Eph.* 2¹² — 8 zum Dasein, vgl. *Jos.* 2²⁵ (= *Röm.* 9²⁵ vgl. 4¹⁷); *Herm. vis.* I 1, mand. I.

21 ff. Vgl. Justin *apol.* I 53. — 1 unsere Kirche, f. u. zu 14, 1. — 3 Gott zu haben meinen, das sind die Juden, vgl. bes. Missionspred. d. Petr. (*Apokr.* S. 170²¹; oben S. 244 f.); *ep. Diogn.* 3, 2. — 4 andere Schrift, also die neutestam. Evangelienchrift neben die älteste gestellt. — 6 Stehende — Fallende, vgl. 1. Kor. 10¹², *Röm.* 14⁴. — 7 schon verloren, Barn. 14, 5.

31 zuerst, zweitens. — Lebenden, den toten Söhnen, vgl. *Weisb.* 15¹⁷ — Vater der Wahrheit, f. u. 19, 1. Vgl. *Joh.* 15²⁶ und den Vater der Lüge *Joh.* 8⁴⁴ — erkannt haben — Erkenntnis, vgl. *Joh.* 17², ein Vers, der ganz anklingt. — Christus verleugnen, vgl. *Mt.* 10²³, *Lk.* 12⁹ (*AG* 8¹² ff.), 2. Tim. 2¹², 2. Petr. 2¹ — 2 Ob das Herrnwort nur frei nach *Mt.* (*Lk.*) citirt ist oder in anderer Version vorgelegen, ist nach dieser Stelle allein nicht zu entscheiden. Lightfoot streicht „vor den Menschen“ nach d. Syrer.

4 tun was er sagt, vgl. *Joh.* 15¹⁴, 2⁵, *Lk.* 17¹⁰, — von ganzem Herzen und von ganzem Gemüte, vgl. *Mt.* 12²⁰ (5. Mos. 6⁵) — 5 der Spruch Gottes bei Jesaja als Spruch Christi gefaßt. — 42 Die Stelle steht wie 3, 2. Justin *apol.* I 16 citirt die *Mt.*-Stelle genau. Die hier eingefügten Begriffe „gerettet werden“ statt „ins Himmelreich kommen“ und „Gerechtigkeit“, bezw. „Ungerechtigkeit“ statt „Willen des V. i. S.“ finden sich in d. *Lukas*-versen 13²², 27; vgl. auch *Lk.* 6⁴⁶ — 3 übelreden, ebenso *Jak.* 4¹¹, *Herm. mand.* II — gütig, ἀγαθός wie *Lit.* 2⁵, 1. Petr. 2¹⁸.

4 Menschen mehr fürchten als Gott, vgl. *AG* 4¹⁹, 5²⁹, 1. Petr. 3¹⁴ f. — 5 Das Herrnwort berührt sich nahe mit *Lk.* 13²⁶ f., also der Geschichte, die schon vorher anklang, ohne daß es von hier stammen wird. — 51 Pilgrimschaft, eigentl. Weisfahrsenschaft, vgl. 1. Petr. 1¹⁷ — aus dieser Welt herauszugehen, vgl. *Dffh.* Petr. 5 — 2 ff. Die Stelle berührt sich wieder eng mit kanon. Stellen, *Lk.* 10², 12⁴ f. *Mt.* 10¹⁶, 28, aber die dort auseinandergerissenen Sprüche sind hier durch die konkrete Situation eines Gesprächs zwischen Jesus und Petrus zusammengehalten, ein gültiger Beweis, daß hier eine andere apokryphe Quelle vorliegt — 4 nach ihrem Tode, würde besser fehlen. Der Sinn ist klar, der Ausdruck ganz schief — 5 Ruhe, vgl. *Mt.* 11²⁸ — von kurzer Dauer, vgl. 1. Joh. 2¹⁷, f. u. 6, 6.

6 heilig und gerecht, d. i. unsere Schuldigkeit gegen Gott und gegen Menschen, vgl. *J. B.* 1. *Theff.* 2¹⁰, unten 6, 9, 15, 3 — fremd achten, *Herm. sim.* I 3, 11 vgl. 1. Kor. 7²⁹ ff., *Phil.* 3⁸. — 62 Der Spruch stimmt bis auf einen geringen formalen Unterschied mit *Mt.* und *Lk.* überein, während er sich von *Lk.* mehr entfernt. Dieser Tatbestand führt hier nicht auf eine apokryphe Quelle — 3 zwei

Feinde, vgl. Jak. 4, 1. Joh. 5, 10 — 4 Schändung, eigentl. Verderben, wie hier mit Hurerei zusammen Warn. 10, 7 u. sonst — 5 absagen, vgl. Act. Paul. et Theol. 5, Herm. mand. VI 2, 9 Jgn. ad Philad. 11 — 6 haſſen, nach Mt. 6, 24, Lf. 16, 13, vgl. Lf. 14, 28 — vergänglich, ein Gedankenzusammenhang wie Mt. 6, 19 ff. liegt vor. — vergänglich — unvergänglich, wie in 1. Kor. 9, 25, 15, 52, 1. Petr. 1, 23 vgl. 1, 4 — 7 Ruhe finden, Mt. 11, 29 — 8 f. In der Hefetielle, die hier stark abgefürzt ist, fehlen die Worte „in der Gefangenschaft“. Dagegen stammt das „durch ihre Gerechtigkeit“ noch aus Hes. 14, 14, 20 — 9 Tausch bewahren, vgl. Act. Pauli et Th. 6. Der ganze Vers zeigt, daß der Verf. die Gnade der Sündenvergebung wesentlich auf die Tausch beschränkt und den Menschen darauf angewiesen sieht, unter Festhaltung dieses Zustandes der Reinheit mit guten Werken sich den Eingang ins Reich zu verschaffen. — Königreich, so βασιλειαν besser als mit Königspalast zu übersetzen, wie Sib. III 159, Test. b. 12 Patr. Jud. 17, 22, Gaius bei Euf. h. e. III 28 u. a. Stellen bei Lightfoot. — Fürsprecher, vgl. 1. Joh. 2, 1, wo in Christo dieser Anwalt gezeigt wird für den, der durch Sünde „die Tausch beſiedet“.

7, 1 ff. Zum ganzen Kapitel vgl. Paulus „an die Korinther“ mit Beziehung auf ihre Spiele 1. Kor. 9, 24 f., welche Stelle dem Verf. doch wohl im Sinn ist („an echo“ Lightfoot) — 1 Kampf zur Hand, vgl. 1. Clem. 7, 1 — viele landen — nicht alle gekrönt, ähnlich Paulus a. a. O.: alle laufen, einer bekommt den Preis — vergängliche Kämpfe, Kämpfe um vergängl. Güter, also vielmehr „vergängliche Kränze“, wie bei Paulus — anlanden wie 7, 3 = überfahren, landen im übertragenen Sinn oder mit besonderer Beziehung auf die korinthische Küste, wofür der absolute Gebrauch spricht; dann fällt die Stelle für den Ursprung in Korinth stark ins Gewicht, s. Lightfoot — gemüht und gekämpft wie 1. Tim. 4, 10, Const. ap. II 14 — 3 laufen, δάμνεν, so der Syrer gegen die griech. Robb., die δάμνεν haben: laßt uns aufstellen. Vgl. 2. Tim. 4, 7, Hebr. 12, 1 — rechten Weg, vgl. W. 18, 10, 2. Petr. 2, 15 — wenigstens nahe. In Olympia wurden für Wagenrennen zweite und dritte Preise gegeben, s. Lightfoot. Vgl. Josephus bell. jud. I 21, 8. Die Stelle als vom „heiligen Clemens“ frei citirt von Dorotheus (7. Jhdt.), doct. XXIII. Wie sich der Prediger das dogmatisch gedacht hat, bleibt unklar — 4 Betrüger, eig. einer der verdirbt (φθισίων), nämlich die Spielregeln. Vergl. Epiph. haer. 61, 7. Das Gegenteil 2. Tim. 2, 1: gefehrmäßig (νομιμαίως) kämpfen. Ueber die Sache die Nachweise bei Lightfoot — 6 Siegel, wie oben 6, 9 und unten 8, 6 die Tausch. So oft, z. B. Herm. sim. VIII 6, 3, IX 16; „versiegelt“ schon Eph. 1, 13, 4, 30. Nachweise bei Harnack und Lightfoot.

8, 2 Ton — Löpfer. Vgl. Jer. 18, 4 — 6 (Röm. 9, 21), wo das Bild anders gewendet — nicht mehr helfen, scil. weil der Ton im Ofen dann hart geworden ist — 3 Bekenntnis ablegen. Wohl Hindeutung auf das Bekenntnis vor der Gemeinde, wie Apostellehre 14, 1.

4 Fleisch rein bewahren, vgl. Act. Pauli et Theol. 5, 12 — 5 im Evangelium. Das Evangelium also bereits eine schriftliche Größe. Der Spruch berührt sich wieder nahe mit Lf. (vgl. Mt. 25, 21), aber ist in sich klar und geschlossen, während bei Lf. zwei Gedanken sich verschlingen und dadurch die Stelle zur crux interpretum wird. Daß eine apokryphe Quelle vorliegt, ist danach wahrscheinlich. Ähnliches Citat bei Jren. adv. haer. II 84, 3 — 6 Bewahret unbefleckt, vgl. 1. Tim. 6, 14, Jak. 1, 27.

9, 1–5 in denselben syr. Fragmenten citirt, in denen sich der Anfang des Briefes findet. Die ganze Stelle richtet sich gegen die frühzeitig (vgl. 1. Kor. 15, 12) auftauchende, später von den gnostischen Sekten vertretene und auf dem heidn. Dualismus fußende Bestreitung leiblicher Auferstehung und gegen die damit verbundene antinomistische Moral, daher viele verwandte Stellen: 2. Tim. 2, 18, Polyf. 7, Herm. sim. V 7, Act. Pauli et Th. 14 u. a. Dieser Gegensatz scheint auch an anderen Stellen durch (c. 14), ohne daß man in ihm geradezu den zweiten Hauptgesichtspunkt neben der Warnung vor Menschen- und Todesfurcht zu sehen hat, wie Silgensen

selb, Ap. Väter 115, tut — 2 sehen gelernt, s. ob. 1, 6 — 3 Tempel Gottes, wie 1. Kor. 6¹⁰, Ign. ad Philad. 7, 2 — 4 hingelangen, nämlich ins Gericht (Lightfoot) oder ins Reich Gottes (9, 6, Harnack) — 5 Wenn Christus. Obgleich alle 3 Robb. und Timoth. v. Alex., der auch diese Stelle (wie 1, 1) citirt, statt *ei Xp. als Xp.* lesen, so ist doch sicher mit dem syr. Fragment, dem Zusammenhang allein entsprechend, zu lesen wie oben — zuerst Geist, nach 14, 2 nicht als heil. Geist, wie bei Herm. sim. V 5, IX 1 zu fassen, sondern = von geistiger, pneumatischer Natur, vgl. die Spekulationen über den *ἄνθρωπος πνευματικός* 1. Kor. 15⁴⁵ ff. Wohl Präexistenz, aber noch keine Logoslehre. Harnack, ZNW. 340 f. — Fleisch wurde, Joh. 1¹⁴.

7 Als wir denn Zeit haben, wie Gal. 6¹⁰ und Ign. ad Smyrn. 9 — der da heilt, Gott der Arzt ep. Diogn. 9, 6, Christus der eine Arzt Ign. ad Eph. 7, 2. — 9 Vorherwiffer, der Ausdruck z. B. Justin apol. I 44, dial. 82 die Sache Ps. 94¹¹, Mt. 6⁸, Lk. 16¹⁵, Röm. 8²⁷ — 10 mit dem Munde, wie oben 3, 9 — als Söhne, s. oben 1, 4. — 11 Dem Wortlaut nach mit Mt. und Mc., dem Sagbau nach mit Lk. sich mehr berührend. Ob frei aus dem Gedächtnis citirt oder aus einer apokryphen Quelle, ist hier so wenig zu entscheiden wie 3, 8. Am ähnlichsten die Form des Citats bei Clem. Alex. ecl. proph. 20, nur daß dort noch zugefügt ist „und Miterbener“, vgl. das hier Vorhergehende „uns aufnehme als Söhne“, das auf das Citat hingeführt haben könnte.

10 1 ff. Vgl. Ps. 34¹⁸ (10 ff.). — Bosheit, böse Gesinnung die Wurzel der Todsünde vgl. Gal. 1¹⁴ f. — ergreife, dieselbe Wendung Barn. 4, 1 — 8 die Menschen nicht finden. Es ist dem nachfolgenden Frieden nicht möglich, die W. zu erreichen. Anders Lightfoot, der durch die Konjektur *σύνμαρτυ* „gute Tage haben“ statt *σώζειν ἄνθρωπον* einen noch genaueren Anschluß an die Psalmstelle gewinnt. Die Annahme einer größeren Lücke (Hilgenfeld² S. XLVIII. 77) wird von Lightfoot widerlegt S. 233 f. — menschliche Furchtgedanken, oben 4, 4. — 4 die Verheißung, für die Erfüllung der Verheißung, wie AG. 1⁴, Gal. 8¹⁴, Hebr. 6¹⁸ — 5 böse Lehren geben, geht auf Irrlehrer, die aber nicht notwendig gnostische Antinomisten zu sein brauchen. Eine sehr verwandte Stelle Ign. ad Eph. 16 — sie selbst, eigentl. für sie und für die, die sie hören.

11 Auf die starke Wertgerechtigkeit, die in diesem Kapitel gelehrt wird, wies A. Ritschl hin in Mitath. Kirche² S. 286 f., vgl. Harnack zur Stelle. Der umwandelnde Glaube ist die Aneignung der Verheißung Gottes oder unserer „Verufung“ — 2 das prophetische Wort, wie 2. Petr. 1¹⁹. Dasselbe Citat aus einem unbekannten Apokryphon (Elbad und Mobat?) ist auch 1. Clem. 28, 3 f. citirt, mit leichten Abweichungen und ohne den Schluß, so daß also 2. Clem. nicht aus 1. Clem. geschöpft haben kann, selbst wenn man Bekanntschaft mit 1. Clem. aus diesem Kapitel (Lightfoot) schließen wollte. Aber für die Entstehung beider Stücke in derselben Gemeinde Rom spricht allerdings die gemeinsame Benutzung einer sonst unbekannten Quelle (Harnack). Zum Inhalt vgl. 2. Petr. 8⁴ — von Tag zu Tag, vgl. 2. Petr. 2⁸ — 5 nicht geteilter Seele, Gal. 1⁸, 4⁸, Herm. vis. II 2, III 2, 3, 4, 7, 10 f., IV 1 f., mand. IX. X, sim. VIII 7, Apostell. 4. — 6 getreu ist er, vgl. Hebr. 10²² — einem jeden für seine Werke, Mt. 16²⁷, Röm. 2⁶, Off. 22¹² — 7 kein Ohr gehört. Derselbe Vers nur vollständiger in 1. Clem. 34, 8, ebenso Mart. Polyl., Hegesipp, Irenäus u. a. Ueber seinen Ursprung in der Apokal. Glia, seine Verwertung bei Paulus, seine Bedeutung für die gnost. Mythen s. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes³ III, 267 ff., dazu Lightfoot zu 1. Clem. 34. An unserer Stelle ist der Anschluß an die bei Paulus vorliegende Fassung so eng, daß der Prediger veranlaßt wird, aus der Konstruktion zu fallen; er kann aus Paulus, aber auch 1. Clem. schöpfen.

12 1 ftündlich, *καθ' ὥραν* nach dem Zusammenhang nur so und nicht „zu seiner Zeit“ oder „bald“ zu übersetzen. Daß die Parusie „bald“ erfolge, ist die Voraussetzung für den Appell des Verf. — Tag der Erscheinung Gottes, vgl. Tit. 2¹² f., 1. Tim. 6¹⁴, 2. Tim. 2¹⁰, 4^{1. 8}. Zur Sache vgl. Mt. 24⁴⁸ ff., 25¹ ff., 10.

21. 12 ss f. 40. — 2 ff. Der Herrnspruch, der als eine Antwort auf eine Anfrage bezeichnet wird, kehrt fast ebenso wieder bei Clem. Alex. strom. III 13, 92 und wird von diesem als nicht in den uns überlieferten vier Evv., sondern „dem nach den Aegyptern“ enthalten bezeichnet. Aus diesen und anderen Stellen bei Clem. Alex. exc. ex Theod. 67, strom. III 6, 45; 9, 63. 64. 66 läßt sich die Peritope leidlich zusammenstellen, die ein Gespräch Jesu mit Salome enthält, und eine Richtung auf strenge Askese, speciell auf Celibatsigkeit verrät, wie denn auch Clemens die Geschichte im Munde des „Enkratiten“ Cassian vorfindet und sich damit auseinandersetzt. Alles Weitere s. o. S. 39 ff., Aeg.-Evangelium. Daß diese Quelle hier benutzt ist, ist trotz Zahn G.R. II 628 ff. und Resch, ZNW IX 232 ff. höchst wahrscheinlich. Dann aber ist auch anzunehmen, daß wenigstens die Citate 4, 5. 5, 2 ff. 8, 5 gleichfalls daher stammen, und möglicherweise auch 3, 2. 4, 1 (6, 1) und unten 13, 4 — 5 nicht an das Weib in ihr denkt, eig. nichts Weibliches über sie denkt und sie über ihn nichts Männliches. — 6 Der Satz gehört nicht mehr ins Citat, „sagt er“ = hat er damit sagen wollen. Diese Deutung des Spruches durch den Prediger, der auch sonst hohe Strenge in Bezug auf das Fleischleben vertritt c. 8 f. 14. 15 (Enthaltsamkeit), schließt mit der Verwerfung des Geschlechtstriebes allerdings die Verwerfung der Ehe in sich und knüpft das Kommen des Endes an die Erfüllung dieser Bedingung. Die Benutzung eines Evangeliums, auf das ein Cassian sich stützte, ist wohl verständlich. Die eschatologische Spitze ist dabei hier viel stärker herausgehört; dort handelt es sich um die Frage, wann der Tod aufhören wird. — Reich meines Vaters, s. Mt. 6 10, 13 48, 26 28.

13 1 n ü c h t e r n s e i n z u m, vgl. 1. Petr. 4 7 — v o l l, Röm. 1 20 u. sonst — a b t u n, Wendung wie A.G. 3 10 — M e n s c h e n g e f ä l l i g, Eph. 6 6, Kol. 3 22 — d e n e n d r a u ß e n, d. i. d e n H e i d e n, wie 1. Kor. 5 12 f., Kol. 4 6, 1. Thess. 4 11, 1. Tim. 3 7, 1. Clem. 47, 7 — d e r N a m e, nämlich Gottes, absolut wie Tertullian de idol. 14 — 1 ff. vgl. 1. Petr. 2 12 — 2 u n d w i e d e r u m: W e h e, u m d e s s e n w i l l e n (καὶ πάλιν· ὁμοῦ δὲ δν), so der Sprer, cod. Const. hat nur: „und: deswegen“ (καὶ· δις), s. darüber Lightfoot. Dieser zweite Teil des Citats ist nach seiner Herkunft unbekannt, findet sich auch sonst (Ign. ad. Trall. 8, 2, Polyt. ad. Phil. 10, 2 und a. a. O.) und wird von Lightfoot (vgl. auch Zahn in PA II 51) als Verunstaltung aus Jes. 52 6 aufgefaßt, so daß also der Prediger hier denselben Spruch zweimal, einmal nach der LXX, sodann nach der landläufigen Citirweise angeführt hätte. Gält man dies für eine künstliche Erklärung, so wird man umsomehr geneigt sein, auch die folgenden Worte: W a r u m ... w a s i c h w i l l m i t z u m C i t a t a u s u n b e k a n n t e r Q u e l l e z u z i e h e n u n d n i c h t a n z u n e h m e n, daß der Prediger seine eigenen Worte in Gottes Mund lege, wofür 12, 6 und 14, 3 insofern keine Parallelen bieten, als hier beide Male das „spricht Gott“ hinzugefügt ist. — 4 Der Spruch kann frei nach Mt. 6 22—24 citirt sein, vielleicht auch der apokryphen Evangelienquelle des Verf. entstammen, s. zu 12, 2. Vgl. den Evangelientext Didache 1, 3 τοὺς μισοῦντας ὑμᾶς — G n a d e (χάρις), vgl. 1. Petr. 2 19 f., also prägnant für Quelle der Gnade oder des göttlichen Wohlwollens. In der Lukasstelle vielmehr = Gnadenlohn, inhaltlich (πολὴ χάρις) — G o t t s a g t. Also der Herrnspruch ebenso wie das Wort Gottes im A. T. bezeichnet, vgl. 3, 5.

14 1 v o n d e r e r s t e n K i r c h e, d e r g e i s t l i c h e n. Die Vorstellung von der prädestinierten, auch der Synagoge vorausgehenden Geisteskirche, die schon oben 2, 1. 3 anklang, sich anlehnend an paulin. Spekulationen, wie sie Röm. 4 5 ff., Gal. 4 21 ff., Eph. 1 5 ff. vorliegen, verbichtete sich bei den valentin. Gnostikern zum Neon der Ecclesia. Unser Stück ist auf dem Wege dahin, trägt aber diese gnostifizierenden Anschauungen noch ganz naiv vor in nächster Verwandtschaft bis zu wörtl. Anklang mit Herm. vis. I 1, 6. 3, 4. II 4, 1 — S o n n e u n d M o n d, vgl. Ps. 72 6. 7. 17 — g e m ä ß d e r S c h r i f t, eig. aus der Schrift, d. h. aus der Zahl derer, von denen die Schrift urteilt — K i r c h e d e s L e b e n s, vgl. 1. Petr. 2 4 f. — 2 K i r c h e d e r L e i b C h r i s t i, vgl. namentlich Eph. 1 22. 4 12, Kol. 1 12. 24, ferner Stellen wie Röm. 12 6, 1. Kor. 12 12 ff. u. a. — d a s M ä n n l i c h e C h r i s t u s,

das Weibliche die Kirche: das Bild der Ehe zw. Christus und der Kirche Eph. 5 22 f., vgl. Offb. 21 2., aber die Begründung mit 1. Mos. 1 27 ist singular. Sie schließt an die Spekulationen vom präexistenten pneumatischen Christus als dem himmlischen Menschen oder Adam an, die schon vorher 9, 5 anklingen, und erinnert an die gnostisch-valentinianische Vorstellung des Neonenpaars (der Syggie) Mensch und Kirche (ἄνθρωπος καὶ ἐκκλησία). Wieder steht der Verf. mitten inne zwischen den paulinischen und den gnostisch-häretischen Aussagen, trägt aber seine gnostifizierende Meinung mit vor. Derartiges, nachdem die gnostische und speziell valentinianische Krisis über Rom (u. Korinth, v. Schubert a. a. O. S. 573 f.) hinweggezogen war, in einem offiziellen Schreiben des röm. Bischofs Soter an den spezifisch „katholisch“ gerichteten B. Dionysius, den eifrigen Bekämpfer der Häresie, enthalten zu denken scheint unmöglich. — und dazu die Bücher und die Apostel. Die Anknüpfung ist im griech. cod. Const. undeutlich, der Syrer hat „und auch“ (etiam), danach *F u n f* für καὶ ἑν: καὶ ἑν liest. Dagegen ist der Zusatz des Syrsers zu βιβλία, Bücher: „der Propheten“ sicher spätere Erklärung der für seine Zeit fremdblichen Wendung, die aufs deutlichste zeigt, daß „die Apostel“, also die neutestam. Tradition incl. Evangelien, noch als lebendige und persönliche Autorität geschätzt und nicht mit zur „Bibel“ gerechnet wurden, trotz 8, 5 („im Evangelium“) und 18, 4 („Gott sagt“). Auch in der Kanonbildung steht unsere Quelle auf der Schwelle kirchlicher Normenbildung, also ca. 140. Welche Bücher des N. T. und N. T. die präexistente und damit geistige Weise der Kirche für den Autor lehrten, ist schwer zu sagen: für jenes außer 1. Mos. vielleicht Psalm 45 (vgl. Justin dial. 63) und Hohelied (Lightfoot), für dieses die zu 14, 1 citierten Stellen, dazu vielleicht Hebr. 12 22 f., Offb. 21 2 f. — er fteht . . von Anfang, so mit Lightfoot das πρὸ ἀνωθεν gewiß zu übersehen (vgl. Ef. 1 20, 26 u. sonst), wobei dem griechischen Ohre das „von oben“ mitklang — unser Jesus, oben 9, 5 — offenbar wurde am Ende d. T., vgl. 1. Petr. 1 20, eigentlich „in den letzten Tagen“, der Endzeit, in der der Verf. zu wirken überzeugt ist. — 3 ff. Das Gedankenrätsel, das hier vorliegt, wird so zu entwirren sein: die eigentlich geistliche Kirche ist ebenso offenbar geworden, wie der eigentlich geistliche Christus, bei ihrer innigen Verbindung mit ihm ist ihre Offenbarung nicht unabhängig von der seinigen, sie ist in seinem Fleische offenbar geworden, ja als sein Leib war sie geradezu sein Fleisch. Wie nun Christus (nach Eph. 5 20 f.) diesen seinen Leib oder sein Fleisch, die Kirche, untadelig darstellt, ihr innerer geistlicher Charakter und seine Verbindung mit ihr intakt bleibt, so sollen auch wir an unserem Teil die Kirche untadelig bewahren und damit auch unsere innere, geistliche Verbindung mit der wahren, geistlichen Kirche: was wir „im Fleische“ bewahren, sollen wir „im h. Geiste“ empfangen. Dieser Gegensatz bringt den Prediger auf eine doppelte Spekulation, um zu begründen, wie das eine durch das andere bedingt ist, 1) platonisch: das Fleisch ist Gegenbild des Geistes, der das „Original“, das ἀδευατόν ist, darum wer jenes verlegt, verliert dieses; 2) mystisch-gnostifizierend 14, 4: tatsächlich ist aus der paulinischen Fassung des Verhältnisses von Christus zur Kirche als des Hauptes zum Körper die als des Geistes zum Fleische geworden. Das wird aufgegriffen (wenn wir aber sagen u.) und in mystischer Parallele auf uns gewendet: wer sein Fleisch verlegt, verlegt die Kirche, und bei der so engen Verbindung zwischen Fleisch und Geist, Kirche und Christus, auch Geist und Christus. 14, 5 schließt dann mit dem positiven Gedanken des mystischen Realismus ab, daß andererseits bei dieser engen Verbindung auch das Fleisch zur Unsterblichkeit gelangt, wozu 9, 1 ff. und die ἀφάρτοα als Heilsgut 20, 5 u. sonst zu vergleichen ist. Das ist die überfließende Herrlichkeit von der 1. Kor. 2 6 geredet ist, eine Stelle, die 11, 7 citiert war und hier wieder anklingt. — Zu bemerken ist noch, daß der hl. Geist, wie Harnerd richtig bemerkt (ZRG. S. 342), als besondere Hypostase überhaupt nicht gefaßt wird, er ist teils Christus selbst, teils der von ihm ausgehende Lebensgeist. — In dem ganzen Kapitel von der „Kirche“ erinnert nichts an die sich bildende „katholische Kirche“ mit ihren Heilsvermittlungen.

15 1 Enthaltensamkeit. Die ganze Deduktion hatte also zur praktischen

Spitze die Aufforderung zur Geschlechtskeuse. Der Ausdruck ἀγκράτεια erinnert an den gnostischen Enkratismus, vgl. Cassian — mich, den Ratgeber, vgl. 19, 1. Das persönliche Moment tritt stärker vor. Die Stelle ist schwerlich ohne Kenntnis von Jak. 5 10 f. geschrieben, mit deren Wortlaut sie sich berührt. Nur ist hier der Begriff der Leistung vor Gott, bezw. der Gegenleistung herausgebildet und dabei ein oft, schon c. 1 und 3, angeschlagener Gedanke wieder aufgenommen. — der da redet und der da hört, vgl. Offb. 1 a. Der Predigtcharakter tritt hier deutlicher heraus, vgl. 1, 2. 17, 3. 19, 1.

3 werde ich sprechen, Jes. 58 1: „wird er sprechen“, Vermischung mit Jes. 65 24. Ebenso bei Iren. IV 17, 3 vgl. auch Const. ap. III 7.

16 1 noch Zeit, vgl. 8, 1. 9, 7. — 2 Erbarmen Jesu: Jesus der Richter erbarmt sich nach Maßgabe unseres Tuns. — 3 der Tag kommt, unmittelbare Parusieerwartung, vgl. oben 12, 1 ff. — einige. Harnack erinnert an die geläufige Vorstellung von den vielen Himmeln, Lightfoot hält eine Textverderbnis für wahrscheinlich — Zu den eschatolog. Bildern vgl. 2. Petr. 2 1. 3 1—7. — 4 Almosen geben 2c. Die Klassifikation der guten Werke ist höchst unklar. Mit dem apost. Worte über die sündenbedeckende Liebe (= Spr. 10 12) wird in großem Durcheinander, also wohl freier Erinnerung Tob. 12 1. 2 verbunden und zwar so, daß bezüglich des Gebets und des Almosengebens ein innerer Widerspruch entsteht (während zuerst dieses höher als jenes geschätzt wird, errettet dann jenes vom Tode — in Tob. vielmehr das Almosen — und erleichtert dieses nur die Schuld) und Taten und Gefinnungen auf einer Fläche erscheinen. Aber eben dies ist neben der Hochstellung von Fasten und Almosen und der Beziehung der sündenbedeckenden Macht der Liebe auf die eigenen Sünden das Charakteristische. Auch hier ist Hermas besonders verwandt. Die aus dem Jüdischen stammende Zusammenstellung von Fasten, Gebet und Almosen s. Mt. 6 2 ff. 16 ff., zur Hochstellung des Almosen vgl. Sirach 3 22, Kl. 11 41. — guten Gewissen, vgl. Hebr. 13 12.

17 1 keiner von uns. Das Solidaritätsgefühl des Redners tritt immer deutlicher zu Tage. — daß wir auch dies tun, so der Syrer, während in cod. Const. durch Ausfall des „daß“ (ὅτι) der Text verderbt ist. — die Elemente zu lehren (καταγελν), vgl. Kl. 1 4, Gal. 6 1. — 3 „Die noch heute wie in der ältesten Predigt geläufige Warnung vor toter Kirchlichkeit und Mahnung zu fleißigem und rechtem Gebrauche des Gottesdienstes zeigt aufs klarste, daß eine Homilie vorliegt“ (Harnack) — von den Presbytern vermahnt, vgl. die Vorsteher der Gemeinde, die vermahnen (προϊστάμενοι νομοτατοῦντες), in 1. Theff. 5 12, s. u. 17, 6 — Ob der Prediger selbst sich den Presbytern zurechnet, ist ebensovienig zu bestimmen wie der Umfang des hier genannten Amtes und sein Verhältnis zu anderen. Von Episkopen, bezw. einem Episkopus, und Diakonen ist nicht die Rede. Die Predigt wurde von einer Mehrzahl Presbyter geübt. Ganz ähnlich ist der Sachverhalt in Hermas, vgl. 3. B. vis. II 4, 3 — weltliche Lüfte, der Ausdruck Tit. 2 12. — einerlei Sinnes, gleiche Wendung Röm. 12 16, vgl. Phil. 2 2. — häufiger kommen, vgl. Ign. ad Eph. 13. Der Syrer hat „beten (προσευχόμενοι)“ statt „zum Gottesdienst kommen (προσέρχόμενοι)“, vielleicht mit Recht. — der Herr, vielleicht Christus, dann wie 3, 5. — erlösen, Eph. 4 30 ist der Tag der Erscheinung der Tag der Erlösung genannt, davon wohl hier ein Nachhall. — nach seinen Werken. Lightfoot sieht darin die Ansicht von verschiedenen Graden der Seligkeit ausgesprochen, was m. E. nicht notwendig ist. Die Erlösung soll jeden nach s. B. treffen, aber die ungläubigen Christen 17, 5 f. nicht.

5 Ungläubigen, wie das Folgende zeigt, die schlechten Christen, die der Verheißung nicht trauten und Gottes und der Presbyter Gebote nicht hielten. — daß du es bist . . mußten nicht . . glaubten nicht, die Worte klingen wie ein Nachhall von Joh. 8 24. 26, 13 10. — Presbytern, so daß die Presbyter doch als die Verkünder des Heils in diesem Zusammenhang von großer Bedeutung werden. — 6 Auf diese Stelle scheint Ps.-Justin in d. Quaest. ad Orthod. 74 hinzuweisen. — falsches Spiel trieben, eig.: die Gebote Christi betrogen,

vgl. Jak. 1²², Kol. 2⁴ — 7 Gotte Ehre geben, vgl. Offb. 11¹⁸ und überhaupt zum ganzen Vers vgl. Offb. Joh. — abgeirrt, vgl. 1. Tim. 1⁶, 6²¹, 2. Tim. 2¹⁸. — furchtbare Folterqualen in Feuer, s. bes. die Offb. Petr. — unaussprechliches J., Mt. 8¹², Mc. 9⁴⁸, Lk. 8¹⁷.

18² auch ich selbst 2c. Die Stelle erinnert in ihrer stolzen Demut sehr an Phil. 3¹² f. Harnack: „Ein Bischof hätte so kaum gesprochen“. Also auch nicht und am wenigsten Bischof Soter um 170 in einer Sendung an die Korinther.

19¹ Brüder und Schwestern, vgl. Barn. 1, 1: Söhne und Töchter. — nachdem der Gott der Wahrheit (vgl. oben 3, 1) gesprochen, genau: hinter oder nach dem Gott d. W., d. h. nach der Verlesung aus der hl. Schrift (so Bruggenios, Lightfoot und schließlich auch Harnack). Bardenhewer I 108 A. 1 vermutet jetzt Textverderbnis. Ueber den Brauch s. Justin apol. I 67, Orig. c. Cels. III 49, Const. ap. II 57; über den Gang des Gottesdienstes z. B. Müller = v. Schubert, Lehrb. der Kirchengeschichte I³ 341 f. — lese Ansprache vor. Die Annahme Jahn's (Epittet², 1896, S. 87 A. 4), daß der griech. Ausdruck „Vorlesung“ so abgeschliffen gewesen sei wie bei uns und ein Ablesen vom Konzept nicht bedeute, ist zurückgewiesen von J. Brun's im Kieler Progr. 1897 (De Schola Epicteti), p. 3 ff. Wehofer, Untersf. z. altchr. Epistologr. 1901, S. 102 ff., schließt aus dem Satz in dem Vorurteil, daß der Verf. seine eigene Predigt nicht vorgelesen haben könne (außer aus der Ueberlieferung, wie Harnack), daß die Homilie vielmehr ein zum Vorlesen bestimmtes Schreiben gewesen sei; dagegen mit Recht R. Knopf in ZNW 1902 S. 279. Harnack entnahm, ZII II 5 1886, S. 82 ff., mit Unrecht der Stelle, daß es sich hier um die Arbeit eines Gemeindeflektors handle, und dem wieder, wie alt und bedeutend dies Amt gewesen sei. Die Soter-Hypothese hat für ihn selbst diese Schlussfolgerungen antiquirt. — damit ihr aufmerkt auf das, was geschrieben ist, d. h. in der hl. Schrift, die vorher gelesen war, so daß eine inhaltliche Beziehung der Predigt auf die Lektion doch wahrscheinlich ist. Doch ist der Text der Lektion nicht mehr zu erschließen (vielleicht Jes. 54 ff.?). — sowohl euch.. als den, der vorliest, vgl. oben 15, 1. — Der ganze Vers macht es vollends zweifellos, daß eine Homilie vorliegt. Beachte das immer stärkere Vortreten des Persönlichen. — allen den Jüngern, vgl. Const. ap. II 10 — 2 vgl. oben 1, 2. — verfinstert in der Einsicht, Wendung wie Eph. 4¹⁸. — 3 Frucht der Auferstehung genießen, vgl. zum Bilde Hos. 10¹² f..

20 Das Kapitel wird in den Sac. Parall. des Joh. Damasc. II 783 citirt. Vgl. dazu Jak. — 2 Des lebendigen Gottes, 1. Thess. 1⁹, 1. Tim. 3¹⁶, 4¹⁰ u. sonst. Zum Vers vgl. oben c. 7 und Hebr. 12¹. 11. — 4 Geschäft betreiben.. nicht Gottseligkeit, vgl. 1. Tim. 6⁵. — und um solches willen 2c. Richtig Lightfoot. Die Fesseln sind die inneren Ketten und Strafen, die schließlich in äußere enden.

5 Die Schlussdogologie faßt schwungvoll zusammen, was wir an Christus haben: den Offenbarer der Wahrheit und den Herzog der Unsterblichkeit. Vgl. 1. Tim. 1¹⁷, AG. 5³¹, 8¹⁵.

D.

Kirchenordnungen.

XVII.

Apostellehre (Didache).

(P. Drews.)

Aus der fast unübersehbaren Literatur über die Didache und von den vielen Ausgaben derselben sei hier nur Folgendes erwähnt: Bryennios, Διδαχή των δωδεκα ἀποστόλων εκ του ιεροσολυμιτικού χειρογράφου νυν πρωτον εκδιδομένη μετα προλεγομένων και σημειώσεων. Εν Κωνσταντινουπόλει 1883, citirt: Bryennios. Harnack, Lehre der zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts. (Zu II, 1. 2.) Leipzig 1884; Neubrud 1893 (sogen. Große Ausgabe; enthält S. 1–70 Text, Uebersetzung und Kommentar; citirt: Harnack. S. 1–294: Prolegomena; citirt: Harnack, Prol.). — Harnack, Die Apostellehre und die jüdischen zwei Wege, Leipzig 1886; 2. Aufl. 1895; citirt: Harnack, Die Apostellehre usw. (hier S. 88 ff. die wichtigste Literatur zusammengestellt). — Sabatier, La didachè ou l'enseignement des douze apôtres. Paris 1885; citirt: Sabatier. — J. Rendel Harris, The Teaching of the Apostles. London 1887; citirt: Harris. — Schaff, The Teaching of the Tw. Ap. New-York 1885, 3. Aufl. 1889. — Taylor, The Teaching of the Tw. Ap. Cambridge 1886; citirt: Taylor. — Junz, Patres Apostolici, vol. I, ed. II. Tübingen 1901 p. 2–37; citirt: Junz. — Schlecht, Doctrina XII Apostolorum. Die Apostellehre in der Liturgie der lath. Kirche. Freiburg i. B. 1901; citirt: Schlecht. — In ZNW 1904, Heft I S. 53–79 habe ich „Untersuchungen zur Didache“ veröffentlicht; citirt: „Untersuchungen“. — Schermann, Eine Gifapostelmoral oder die X-Reception der „beiden Wege“. München 1903 (konnte nicht mehr benutzt werden).

Abkürzungen: Δ = Urdidache; D = vorliegende Didache (M die Hs.); K = Apost. KO. (canones eccl.); Sch = Vita Schnudi ed. Zfelin Zu XIII, I^o (1895), S. 6–10; A = Apostolische Konstitutionen; Z = ps.-athanas. Syntagma ed. Baffol, Studia patristica (1890) p. 121–128; N = Fides Nicaena, MPG XXVIII, 1637 ff.

Titel. Auffallender Weise trägt unsere Schrift zwei Titel. Ist das ursprünglich? Wenn nicht, welcher Titel darf als der ursprüngliche gelten? Es muß zunächst sehr ins Gewicht fallen, daß die Schrift nach den vorhandenen Zeugnissen nur unter einem Titel, und zwar unter dem der „Apostellehre“ bekannt war: Euseb. hist. eccl. III 25 nennt sie: τῶν ἀποστόλων αἱ λεγόμεναι διδασκαί, Athanasius ep. pasch. 39: διδασχὴ καλουμένη τῶν ἀποστόλων, Nisephorus stichom: διδασχὴ ἀποστόλων, Anastasius von Antiochien quaest. et respons.: διδασχὰ τῶν ἀποστόλων, Ps.-Cyprian: doctrinae apostolorum und Rufin: doctrina quae dicitur apostolorum. Das würde

also dem ersten Titel in D entsprechen: διδαχή τῶν δώδεκα ἀποστόλων. Dieser Titel ist kaum der ursprüngliche. Denn nicht eine „Apostellehre“, sondern eine auf das „Evangelium“ sich gründende und die „Herrngebote“ (c. 4, 18) enthaltende Lehre wird geboten, für die der zweite Titel: διδαχή κυρίου καὶ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν ganz passend ist. Dieser Titel ist jedenfalls nach Mt. 28¹⁰ und ²⁰ gebildet. Denn der erste Teil (c. 1—6) war als eine Unterweisung der Taufkandidaten gedacht (c. 7, 1): sie empfangen die Herrnlehre, wie sie auf der Ueberlieferung der Apostel beruhte. Aus der Mt-Stelle erklärt sich der Zusatz τοῖς ἔθνεσιν: an die Völker insgesamt. Dagegen dürfte das δώδεκα freier, späterer Zusatz sein, als sich die zweite Hälfte der Schrift an die erste anschob. Dort war auch von ἀπόστολοι (c. 11, 3—6) die Rede, worunter aber nicht die zwölf gemeint waren. Um jedes Mißverständnis auszuschalten, fügte der Redaktor oder ein Abschreiber das δώδεκα dem ursprünglichen Titel bei. Aus diesem Titel erwuchs nun der erste: διδαχή τῶν δώδεκα ἀποστόλων. Nicht als ob ihn ein Redaktor von D geschaffen haben müßte. Vielmehr wird D unter dem Titel διδαχή ἀποστόλων bereits umgelaufen sein, als ein Abschreiber, um sein Schriftstück sofort dem Leser vorzustellen, dem ursprünglichen Titel diesen ersten voranstellte, indem er aus jenem den Zusatz δώδεκα herübernahm. Daß sich D bald unter dem Titel einer „Apostellehre“ verbreitete, ist ganz begreiflich. διδαχή κυρίου war ein zu unbestimmter Titel, denn man hatte ja eine Fülle von Lehren und Sprüchen des Herrn in den zahlreichen Evangelien. Dagegen empfahl sich der Titel „Apostellehre“ nicht nur durch den ursprünglichen Titel, sondern auch durch eine Formel, die man AG. 2⁴² las: προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων. Außerdem stand der Titel des ἀπόστολος als einer unbedingten Autorität hoch in Ansehen. Der zweite Teil legt übrigens das Mißverständnis nahe, daß die Schrift apostolischen Ursprungs sei; der Bearbeiter von K hat denn auch die einzelnen Vorschriften aus D c. 1—4 den einzelnen Aposteln zugewiesen.

I. Teil (c. 1—6): Die Laufrede.

Der erste Teil von D, nämlich c. 1—6, und wahrscheinlich dazu noch c. 16, bildete ursprünglich eine selbständige Schrift. Das kann kaum bezweifelt werden (vgl. die Gründe dafür Apokr. S. 184 f.). Fraglich bleibt freilich, wie diese Schrift = Δ entstanden ist. Höchst wahrscheinlich liegt Δ ein jüdischer Proselytenkatechismus zu Grunde (rekonstruiert von Harnack, Die Apostellehre usw., S. 52 ff.); doch hat Hennecke (ZnW 1901, S. 58) dagegen die Vermutung geäußert, daß hinter Δ schon eine christliche Urschrift ruhe. Vielleicht ist beides richtig, so daß wir als Grundlage eine bereits vorchristliche jüdische Schrift, einen bereits von Paulus benutzten jüdisch-christlichen Katechismus annehmen müssen (vgl. darüber meine „Untersuchungen“ S. 53 ff.).

c. 1: Der Weg des Lebens: Christliche Hauptgebote.

1 Das Bild von den beiden Wegen ist in der gesamten Literatur gebräuchlich. Weg des Lebens und des Todes: Jer. 21⁸; vgl. Baruch 4¹; Spr. 12²⁸; zum Gedanken vgl. Mt. 7¹³ f.; 2. Petr. 2¹⁸ — L liest: Viae duae sunt in saeculo, vitae et mortis, lucis et tenebrarum. In his constituti sunt angeli duo, unus aequitatis, alter iniquitatis; Barn. 18, 1: Ὁδοὶ δύο εἰσὶν διδαχῆς καὶ ἐξουσίας, ἡ τοῦ φωτός καὶ ἡ τοῦ σκότους· διαφορά δὲ πολλὴ τῶν δύο ὁδῶν. ἐφ' ἧς μὲν γὰρ εἰσὶν παραγμέναι φωταγωγοὶ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ, ἐφ' ἧς δὲ ἄγγελοι τοῦ σατανᾶ. Herm. mand. VI, 2, 1: δύο εἰσὶν ἄγγελοι μετὰ τοῦ ἀνθρώπου, εἰς τῆς δικαιοσύνης καὶ εἰς τῆς πονηρίας. K liest wie D. Was das Ursprüngliche ist, läßt sich nicht entscheiden. Wahrscheinlich war im jüdisch-christlichen Katechismus, der zu Grunde liegt, von Licht und Finsternis und von den Engeln die Rede, vgl. Eph. 5⁸ f. (vgl. meine „Untersuchungen“ S. 61 f.).

2 Zum Gebot der Gottesliebe vgl. auch 5. Mos. 30¹⁶, zu dem der Nächsten-

liebe Röm. 13 9; Gal. 5 14; Jak. 2 8; zum Doppelgebot Sib. VIII 481 ff. — Zu τὸν ποιήσαντά σε vgl. c. 5, 2; Sir. 7 30; 5. Mos. 32 6. — Der Schlußsatz: πάντα δὲ καὶ findet sich so nur Syr. Dibat. c. 1 (XII N. F. X 2, S. 2). Mt. 7 12; Lk. 6 31 hat der Gedanke die positive Fassung. Vgl. außerdem Tob. 4 16; AG. 15 30. 39 cod. D; acta Phileae et Philoromi c. 1, ed. Ruinart-Gatura (1803) III 160; Ps.-Clement hom. VII 4; XII 32; XI 4; A I 1; III 15; weitere Stellen bei Funk.

3 ff. Der Passus von ἔδλογετα bis c. 2, 1 fehlt bei Barn., in A, bei L, in Sch, ist also sicher ein Zusatz des späteren Redaktors (vgl. Apokr. S. 185). Dabei hat er unsern Mt. und Lk. in einer Weise benutzt, daß bei stetig wörtlichen Anklängen stetig abweichende Wendungen, Umstellungen und Verschiebungen erscheinen. Es bleibt für uns ein Rätsel, welcher Evangelientext ihm eigentlich vorlag. — Der Abschnitt c. 1, 3—2, 1 disponiert sich so, daß zunächst vom Verhalten gegen den Feind, sodann 1, 5 vom Geben gehandelt wird.

3 Vgl. Mt. 5 44. 47; Lk. 6 32 f.; zum Gedanken Röm. 12 14. — Die Vorschrift, für den Feind zu fasten, ist ohne Parallele in der christl. Literatur. Nur Syr. Dibat. c. 21 (XII N. F. X 2, S. 108) wird geboten, für die Juden zu fasten. Das Fasten für den Armen raten an Herm. sim. V 3, 7, 8; Origenes hom. in Lev. 10; Aristides apol. 15. An diesen Stellen sollen die durch Fasten gemachten Ersparnisse den Armen zu Gute kommen. Aber es fragt sich, ob hier, wo das Fasten dem Feind zu Gute kommen soll, dieselbe Vorstellung vorliegt, oder nicht vielmehr die jüdische, wonach das Fasten, entsprechend der Fürbitte, dem von Gott Gutes brachte, für den es geschah, vgl. 2. Sam. 12 15—23; Esth. 4 16; Syr. Dibat. c. 21. Diese Auffassung empfiehlt sich hier um so mehr, als das Fasten in Parallele zum Beten steht, und als es wohl auf alle Fälle Sinn hat, für die Armen zu fasten, um ihnen eine Zuwendung machen zu können, nicht aber für die Verfolger. — χάρις ist, weil eine deutliche Entlehnung aus Lk. 6 32 (vgl. Mt. 5 45 f.) vorliegt, nicht als die eigene, erwiesene Gunst zu verstehen, sondern ist das göttliche Wohlgefallen, die göttliche Gnade, als Lohn gedacht. Zu ergänzen ist nach Lk. 6 32: ὅμιν ἐστίν. — Für den Gedanken: καὶ οὐχ ἔφατε ἐχθρόν bietet die Syr. Dibat. c. 1 (XII N. F. X 2, S. 3) die einzige Parallele. Hier wird dieses Wort ausdrücklich auf „das Evangelium“ zurückgeführt. — 4 Wagners liest für σωματικῶν (leiblich), was die Handschrift bietet, κοσμητικῶν (nach A VII 2; E cod. Vat. liest σωτικῶν, cod. Pal. κοσμ., Oriens christ. 1901, 51, 26). In der Tat ist die Zusammenstellung: σαρκικῶν καὶ σωματικῶν außergewöhnlich, wenn man von der paulinischen Theologie herkommt. Indessen liegt kein Grund zur Aenderung vor. Offenbar sind dem Verf. σαρκ. u. σωμα. synonyme Begriffe. Die Wendung ἀπέχεσθαι τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν findet sich auch 1. Petr. 2 11, doch ist deshalb noch nicht eine Bekanntschaft mit diesem Briefe vorauszusetzen. Vgl. auch Tit. 2 12 und 2. Clem. 17, 3: κοσμητικαὶ ἐπιθυμίαι und 4. Makk. 1 32: τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν εἰσι ψυχικαί, αἱ δὲ σωματικαί. Diese Stelle zeigt, daß auch ἐπιθυμία eine ähnliche Phrase war. Harnack sagt: „Um Selbstlosigkeit im Sinne der Weltentfagung handelt es sich“. Aber im folgenden, und darauf bezieht sich doch der Satz, ist nicht eigentlich von Weltentfagung die Rede, sondern von der höchsten Selbstüberwindung dem Feind gegenüber, der Zorn, Rache und Widerstand in frechster Weise herausfordert. Diese Empfindungen der Rachsucht, des Zornes und des Poehens auf das eigene gute Recht werden hier mit σαρκικαὶ καὶ σωματικαὶ ἐπιθυμίαι bezeichnet. — Ἐάν τις καὶ. Das Folgende bis 5 a hat eine sehr auffallende Parallele in Tatians Diatessaron (Zahn S. 133 f.). — καὶ ἔση τέλειος. Man beachte den Parallelismus in den Nachsätzen: καὶ οὐχ ἔφατε ἐχθρόν (a); καὶ ἔση τέλειος (4). Hier kann das τέλει nur überhaupt als ein starker Ausdruck genommen werden, während 6, 2 das Wort im vollen Sinne gemeint ist. — οὐδὲ γὰρ δύνασαι. Dieser Zusatz ist entweder so zu verstehen, daß die Christen bei ihrer Rechtfertigkeit in der Welt ihre berechtigten Ansprüche gar nicht durchzusetzen vermögen, oder es liegt eine Textverderbnis vor. Klarheit ist vorläufig nicht zu erreichen, auch durch die Stelle bei Johannes Klimakus († Ende des 6. Jahrh.) nicht, in der auf unsere Stelle angespielt ist (vgl. MPG LXXXVIII 1029). — 5 Dieser Vers ist mehr oder weniger unklar, daher mußte

der Bearbeiter in A VII 2 ihn stark umgestalten. Die Undeutlichkeit erklärt sich am besten durch die Annahme der Benutzung einer unbekannten Quelle (vgl. meine 'Untersuchungen' S. 64 f.). Parallelen finden sich Herm. mand. II 4—6; A IV 3; Didask. c. 17 (XII N. J. X 2, S. 88; Clemens Alex. fragm. ex Nicetae catena in Mt. 5⁴⁵; über das Verhältnis dieser Stellen zu einander vgl. meine 'Untersuchungen', S. 66 f. — Zu παντὶ κατ. vgl. Lf. 6⁵⁰; Mt. 5⁴. 1. — Zu πασι γὰρ θέλει κατ. vgl. Lf. 6⁵⁰; Sib. II, 88 f. = Ps.-Phokyl. 29. Dieses Wort steht in L in c. 4, 8, fehlt aber hier; vgl. darüber meine 'Untersuchungen' S. 67. Die Bearbeitung in VII 2 citirt hier Mt. 5⁴⁵. — Bei δικη ist, wie die Parallelen ergeben, an das Endgericht zu denken. — συνοχῆ. Mt. 5²⁶; Lf. 12⁵⁵: εἰς φυλακὴν. — Also auch damals wurde die Wildtätigkeit vielfach gemißbraucht. — 6 Der hier ausgesprochene Gedanke steht im Widerspruch mit dem ersten Satz von 5. Das erklärt sich daraus, daß jetzt eine andere unbekannte Quelle herangezogen wird. — Zu σκλητα vgl. c. 16, 7. Das hier angeführte Wort wird bis ins Mittelalter hinein wiederholt (Augustin in ps. 102 n. 12; in ps. 146 n. 17; Gregor d. Gr. regula past. III 20; Cassiodor expos. in ps. 40; Bernhard v. Cl. ep. 95; Petrus Comestor hist. Dent. c. 5), aber sein Ursprung liegt im Dunkeln. Vgl. Str. 12¹ ff.; Sib. II 77 ff.; vgl. Ps.-Phokyl. 23.

c. 2: Der Weg des Lebens: Fortsetzung: Warnung vor groben Sünden.

1 Die δευτέρα ἐντολὴ τῆς διδασκῆς kann nicht das Gebot der Nächstenliebe sein, daß c. 1, 2 angeführt ist und das nun im folgenden näher ausgeführt werden soll, sodaß also 1, 3 ff. die Ausführung des 1. Gebotes, des Gebotes der Gottesliebe sei (so Harnack). Der Satz 1, 3: τούτων δὲ τῶν λόγων ἡ διδασκῆς εἰσιν αὐτῇ macht zwischen beiden Geboten keinen Unterschied, sondern läßt das Folgende — und das ist das c. 2, 2 ff. Gesagte, da 1, 3—2, 1 Interpolation ist — als die in den beiden Geboten enthaltene Lehre erscheinen. Indem der Redaktor aber den großen Einschub macht und unter jene Ueberschrift 1, 3 stellt, sieht er sich genötigt, als er mit 2, 2 wieder mit seiner Vorlage fortfährt, eine Ueberleitung zu schaffen. Er tut das, indem er eine zweite Ueberschrift den folgenden Mahnungen voranstellt — eine Ueberschrift, in der das Folgende als zweites Gebot der διδασκῆς α. τοῦ κυρίου bezeichnet wird. Wären die Gedanken des Redaktors etwa die gewesen, daß seine Vorlage doch nur eine Ausführung des Gebotes der Nächstenliebe enthalte, aber eine solche der Gottesliebe vermissen lasse — eine Lücke, die er mit seinem Einschub hätte ausfüllen wollen — so hätte er die Ueberschrift 1, 3 geändert und deutlich herauszutreten lassen, daß es sich im folgenden um das Gebot der Gottesliebe handle. Indem er aber jene Ueberschrift stehen läßt, läßt er auch den Leser in dem Glauben, er lese von 1, 3 an nur eine weitere Ausführung beider Gebote. Trifft der Leser aber auf die zweite Ueberschrift 2, 1, so kann diese ihm nur sagen, daß die διδασκῆς noch eine zweite Reihe von Geboten enthalte, die nun 2, 1 ff. folgen. So wenig wie bei der ersten Gruppe wird auch hier darüber reflektiert, daß es sich um die Ausführung von einem dieser Gebote handle. So gut wie nun die erste Gruppe Gottes- und Nächstenliebe umspannt, ebenso gut gilt das von der zweiten, die ja zudem eine Reihe von Mahnungen enthält, die offenbar gar nicht zur Nächstenliebe passen (z. B. 3, 4. 6. 9), und in der sich (vgl. 2, 7) Mahnungen der ersten Gruppe wiederholen. Eine scharfe Scheidung ist also nicht durchgeführt.

2 Vgl. zum ganzen Vers Mt. 19¹⁸; Röm. 13⁹; Jak. 2¹¹; Barn. 19, 4—6; Clem. Alex. paed. II 10, 89; III 12, 89; protr. 10, 108; strom. III 4, 36 (an diesen Stellen wahrscheinlich unsere Stelle benutzt). Zwischen unserer Stelle und dem Lasterkatalog c. 5, 1 besteht Verwandtschaft, denn dort werden genannt φόνος (= φονεύσεις), μοιχεύει (= μοιχεύσεις), ἐπιθυμῶμαι (= ἐπιθυμῆσεις), πορνεύει (= πορνεύσεις), κλοπαί (= κλέψεις), μαγείαι (= μαγεύσεις), φαρμακίαι (= φαρμακείσεις). Es verdient Beachtung, daß bis auf das Gebot οὐκ ἐπιθυμῆσεις auch die Reihenfolge hier wie dort die gleiche ist; allerdings sind hier wie dort einige nicht parallele Glieder ein-

geschoben. Zu οὐ φονεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, οὐ πωδοφ. vgl. Ps.-Phoet. 3. Zu οὐ παιδοφορήσεις vgl. 3. Mos. 18²²; 20¹³; Röm. 1²⁷; 1. Kor. 6⁹; 1. Tim. 1¹⁰. — Zu οὐ μαγεύσεις vgl. AG. 8^{9. 11}; 13^{6. 8}; Ps.-Phoet. 149. — Zu οὐ φαρμακεύσεις vgl. 2. Mos. 22¹⁸; 5. Mos. 18¹⁰ (LXX); Weisb. 12⁴; Gal. 5²⁰; Offb. 9²¹; 18²²; 21⁸; 22¹⁶; Ps.-Phoet. 149. — Zu οὐ φονεύσεις κτλ. vgl. Sib. III 762 f.; II 280 f.; Ps.-Phoet. 184. — Mit Barn. KA ist wahrscheinlich γενηθέν statt γενηθέντα der Handschrift zu lesen. — Zu οὐκ ἐπαυμ. κτλ. vgl. Röm. 7⁷; 13⁹. — Bei L fehlt das Gebot des Diebstahls. — 3 Zu οὐκ ἐπιорκήσεις vgl. (außer Mt. 5³³) 2. Mos. 20⁷; 3. Mos. 19¹²; 5. Mos. 5¹¹; 1. Tim. 1¹⁰; Apoc. Pauli 6; Sib. II 68; Ps.-Phoet. 16. — Zu οὐ ψευδομαρτ. vgl. c. 5, 1; Spr. 25¹⁸; Sib. II, 64; Ps.-Phoet. 12. — Zu οὐ κακολογ. vgl. Spr. 20²⁰ (Mt. 5²²). — Zu οὐ μνησικ. vgl. 1. Clem. 2, 5; 62, 2; Barn. 2, 8; 19, 4. — Zu 4 und 5 vgl. Sib. III 37 ff. — 4 Barn. 19, 7. — Zu διγλωσσοι vgl. Spr. 11¹⁸; Sir. 5^{9. 14}; 6¹; 28¹⁸. — Zu παγίς θανάτου vgl. Spr. 13¹⁴; 14²⁷; 21⁶; 22²⁵; Ps. 18⁶. Zum Gedanken vgl. Sir. 28¹⁸⁻²⁶. Gal. 3¹⁻¹². — L nennt nicht die Doppelzüngigkeit, sondern die Zunge (lingua) einen Fallstrick des Todes.

5 Es verdient Beachtung, nicht allein, daß dieser Vers ganz bei Barn. fehlt, sondern vor allem, daß L ihn folgendermaßen wiedergibt: Non erit verbum tuum vacuum nec mendax, und daß er dem ganz entsprechend in K lautet: οὐκ ἔσται ὁ λόγος σου κενός, οὐδὲ ψευδής; so muß auch der Verfasser von A gelesen haben, denn dort (VII 4) heißt es: οὐκ ἔσται ὁ λόγος σου κενός . . . οὐ ψεύσῃ. Diese Texte, und auch Sch, kennen also das Schlußglied nicht. Wahrscheinlich ist also das Schlußglied: ἀλλὰ μεμαστωμένος πράξει ein Zusatz unfres Redaktors, zumal alle umgebenden Mahnungen nur negativ gehalten sind und der positiven Entgegenstellung entbehren. Ob auch die Umstellung von κενός und ψευδής, durch die der Zusatz erst möglich geworden ist, vom Redaktor stammt, muß fraglich bleiben, da in Sch dieselbe Wortstellung (lügenhaft — eitel) vorliegt. — μεμαστ. erfüllt, AG. 2¹⁸, eigentlich mit dem Genetiv, wie μεστός (Röm. 1²⁹; 15¹⁴; Jak. 3¹⁷; 1. Clem. 2, 3), hier mit Dativ (πράξει) verbunden. Der Gedanke kann kein anderer sein als der, daß die Rede leer ist, wenn die Bewährung durch die Tat fehlt, sie steht als prahlerisch und verführerisch mit der Lügenrede auf gleicher Stufe; vgl. Eph. 5⁶; Kol. 2⁸. Die rechte Rede ruht durch und durch auf der praktischen Bewährung und trägt dadurch den Stempel der Wahrhaftigkeit. — Ähnlich 1. Clem. 38, 2; Ignat. ad. Eph. 15, 1. 2; 2. Clem. 4; Justin apol. I 14. 16; 1. Joh. 3¹⁸; Jak. 1²². — 6 Barn. 19, 6 und 3 vgl. auch 1. Clem. 35, 5. — 1. Kor. 5¹⁰ und 11 (vgl. 6, 10) stehen πλεονέκτης und ἀρπαξ ebenfalls nebeneinander. Eine Entlehnung aus dieser Stelle ist deshalb noch nicht anzunehmen. — L hat diesen Vers so wiedergegeben: Non eris cupidus nec avarus nec rapax nec adulator nec contentiosus nec mali moris. Für das cupidus fehlt in unseren griechischen Texten der entsprechende Ausdruck (ἐπιθυμητής c. 3, 3). Ist es aber Zufall, daß bei Barn. 19, 6 dem Sätzchen: οὐ μὴ γένη πλεονέκτης unmittelbar die Warnung vorhergeht: οὐ μὴ γένη ἐπιθυμῶν τὰ τοῦ πλησίον σου, die in D im 2. Vers dieses Kapitels steht? Vielleicht hat zu Anfang des 6. Verses in A ein ἐπιθυμητής (oder ἐπιθυμῶν) gestanden, das Barn. in Rücksicht auf 2, 2 und 3, also um Wiederholung zu vermeiden, tilgte, es aber zugleich doch auch zu seinem Rechte kommen ließ, indem er hier 2, 2 einsetzte, während D es gänzlich fallen ließ. — 7 Zur Form des Satzes vgl. Jud. 22 f. — Die Uebersetzung dieses Verses ist sehr verschieden. L kennt nur den ersten und den letzten Satz (Neminem hominum oderis, quosdam amabis super animam tuam); Sch kennt außerdem noch die Mahnung des Zurechtweizens, unser Text fügt dem die der Fürbitte hinzu, während K zwischen diese beiden Sätze noch das Sätzchen (nach Jud. 22) einschleibt: οὗς δὲ ἀληθείας. Man beachte die Steigerung des Gedankens! Ob nun L (so Sch I e c h t) oder K (so H a r n a c k, ThZ 1900, Sp. 639, Funk u. a.) den ursprünglichen Text bietet, die andern Texte aber die Vorlage nach der einen oder anderen Seite hin verändert haben, läßt sich mit Sicherheit nicht entscheiden. Am wahrscheinlichsten ist, daß K den ursprünglichen Text hat. Daß L nicht ursprünglich ist, deutet das quosdam an. — Zu ἀλέγεις vgl. 4, 3;

15, 3; über die Bedeutung von ἀλέγειν s. besonders Weinel, Die Wirkungen des Geistes usw. S. 183 ff. — Zum letzten Satz vgl. Barn. 19, 5; 1, 4; 4, 6 und Gesta apud Zenophilum (ed. Zinska, Optati libri VII. CSEL XXVI, p. 192, 4–7).

c. 3: Der Weg des Lebens: Fortsetzung: Die Folgen der einzelnen Sünden und die christliche Vollkommenheit.

Das Kapitel zerfällt in zwei Teile. Im ersten (1–8) wird gezeigt, wie aus einer Sünde andere entstehen, und darum die Mahnung eingeschärft, sich vor der Wurzelsünde zu hüten. Es ist ein bestimmtes Doppelschema, nach dem die Beweisführung verfährt: Erst die Warnung vor einer bestimmten Sünde, mit der Formel: τάκνον μου, μὴ γίνου . . .; dann wird die Folge dieser Sünde aufgewiesen, mit der Formel: ὁδηγεῖ γὰρ . . . πρὸς . . . Darauf folgt nochmals eine erneute Warnung vor ähnlichen Sünden, wie die zuerst genannte, mit der Formel: μὴδέ . . . μὴδέ . . .; und auch daraus wird dasselbe Schlußfacit gezogen und gezeigt, was die letzte sündliche Folge aus dem allen ist, mit der Formel: ἐκ γὰρ τούτων ἀπάντων . . . γυνῶνται. 5 mal wiederholt sich dieser Rhythmus, so daß die Verse 1–8 einen ganz gleichartigen, stereotypen Bau zeigen. Der Grundgedanke, auf dem die Ausführungen 1–8 beruhen, ist hier nicht ursprünglich. Er kehrt z. B. bei Iamblichus de Pythag. vita c. 17 wieder; hier heißt es z. B.: τὰς μὲν ὧν ἀκρασίας ἐκβεβλαστώκανα ἄθεοι γάμοι κτλ. . . .; τὰς δὲ πλεονεξίας ἐκπερύκναντι ἀρπαγαὶ τε καὶ ληστεῖαι κτλ. Vgl. auch Test. b. Patriarch. IV, Judas 19; Clemens Alex. Strom. I, 20, 100. Die 5 mal erscheinende Anrede: τάκνον μου (auch c. 4, 1 kehrt sie wieder) ist bei den jüdischen Moralisten (vgl. Sprüche, Sirach, Tobias) sehr häufig. Sie war in einer Laufrede sehr passend. L bringt die Anrede: fili nur an der Spitze des Kapitels; Sch dagegen hat die Anrede „O mein Sohn“ noch viel häufiger als der vorliegende Text von D. — Ueber die Parallelen zwischen 1–8 und dem Koloßer- und Epheserbrief vgl. meine „Untersuchungen“, S. 56 f. Der zweite Teil 7–10 wendet wieder die übliche Form der Mahnung an ohne irgend einen Parallelismus des Aufbaus.

1 L und Sch nehmen das πονηροῦ nicht neutrifch, sondern maskulinifch. L übersetzt: ab homine malo, läßt also auch das παντός unberücksichtigt. Den Worten καὶ ἀπὸ παντός ὁμοίου αὐτοῦ entsprechen bei L die Worte et homine simulatore. A VII, 5 faßt das ganze neutrifch. Da nun aber diese allgemeine Mahnung als die Einleitung zum folgenden zu gelten hat und in dem ὁμοίου αὐτοῦ der Gedanke einen allgemeinen Ausdruck findet, der im folgenden im einzelnen ausgeführt wird, daß nämlich ein Laster am andern hängt, so ist wohl die neutrifche Auffassung die richtige. Das wird auch beftätigt durch einen Spruch im babyl. Talmud, Tract. Schullin (fol. 44^b), der höchstwahrscheinlich die Grundlage unseres Spruches bildet. Es lautet: „halte dich fern von dem Uebel, und dem, was ihm gleich ist“ (Taylor, p. 24). Die Redewendung: „und dem ähnlichen“ findet sich auch sonst häufig am Schlusse von Lasteraufzählungen, z. B. Gal. 5²²; griech. Apol. Baruch c. 4; c. 8; c. 13; Justin dial. 98, 1; Clem. hom. I 18; XI 27; Hermas mand. VIII 5. — Zum Gedanken vgl. 1. Thess. 5²²; Sib. II 145 f. — Ps.-Phokyl. 76. — 2 L übersetzt φένοι mit irae. G a r n a d (ThZ 1900, Sp. 639) meint, das entspreche vielleicht dem ursprünglichen Text. Allein dem widerspricht, daß es sich in den folgenden Versen immer nur je um ein Vergehen handelt. — Zu μὴ γίνου ὄργιλος vgl. Spr. 22²⁴, 29²²; Mt. 5²²; Lit. 17. — Vgl. zum ganzen Vers Sib. II 126 f., 135 ff., 147; Ps.-Phokyl. 57; 63; 78. — 3 Dieser Vers und ein Teil von 4 fehlen, wahrscheinlich nur durch ein Versehen, bei L. — Zu μὴ γίνου ἐπαθῆμ. vgl. Mt. 5²⁸; vgl. 1. Kor. 10 a. — Zu ἀλογολ. vgl. Kol. 3 a. — ὁψηλοφθ., sonst unbekannt, bedeutet den lüfternen Fackelring, der diese seine Gefinnung schon durch seine Blide zu erkennen gibt. AK VII 6 steht dafür εὐφροθυμος. Zum Gedanken vgl. 2. Petr. 2¹⁴; Testam. Benjam. 6; Jissafch. 7. — 4 Vgl. 3. Mos. 19²⁶, 31; 5. Mos. 18¹⁰ ff.; Sib. III 224 ff., 234. — L läßt den Anfang des Verses (bis ἀπαοιδός incl.) aus, wie G a r n a d (a. a. D.) vermutet, weil vielleicht die Vogelschau nicht mehr üblich war. Indessen es ist unwahrscheinlich, daß 1 unabfichtlich, 4 aber abfichtlich sollte gestrichen sein. Bar

wirklich die Warnung vor Vogelschau nicht mehr am Plage, so ließ sich wohl leicht ein andrer, zeitgemäßer Begriff dafür einsetzen. Dagegen bietet L in dem Zusatz *nec audire zu videre* eine auch durch K c. 10 (vgl. auch die „Unterredungen“ in Sch) bestätigte Lesart. Daher fügt *Junf* seinem Text ein *μηδὲ ἀκούειν* ein. Da bei den Zaubereien vor allem auch Zauberformeln gebraucht wurden, war das Hören eine Hauptsache. — Zu *ἐπαοιδός* (AK: *ἐπὶ ψῶν*) vgl. 2. Mos. 7 11; 3. Mos. 20 a. 27 LXX; Sir. 12 13; Jren. I 25, 4; II 32, 5; Eurip. Hipp. 1038. Bacch. 235; Justin philos. IX 15; X 29; es ist der Zauberer, sofern er namentlich mit Zauberformeln umgeht, der Beschwörer — *μαθηματικός* ist der Astrolog vgl. *g. B. Tertullian adv. Marc.* I 18; *de idol.* 9; Justin apol. I 14 u. ö. — *περικαθαίρων* ist der, der Leib und Seele reinigt durch Bespreizen mit dem Saft einer Zauberpflanze, wobei natürlich Zaubersprüche gesprochen oder gesungen werden (Ps. Apuleius Herb. 84; Scholion zu A VII 6 und VIII 32). — 5 citirt bei Clemens Strom. I 20. — 6 Zu *γόγγυσος* vgl. Spr. 16 28 (Theob.); Jud. 15; 1. Kor. 10 10; Phil. 2 14; 1. Petr. 4 a. — Zu *αὐθάδης* vgl. Tit. 1 7; 2. Petr. 2 10; Herm. sim. V 4, 2; IX 22, 1–3; 1. Clem. 1, 1; 30, 8; 57, 2. — Zu *πονηρόφων* vgl. A VII 7. — 7 vgl. Mt. 5 a; Barn. 19, 4: *ἔση πρᾶς*. — 8 Barn. 19, 4: *ἔση ἡσύχιος, ἔση τρέμων τοὺς λόγους, οὗς ἤκουσας*; K 11: *ἡσύχιος, ἀγαθός καὶ φυλάσσων καὶ τρέμων τοὺς λόγους, οὗς ἤκουσας*. A VII 8: *ἡσύχιος, ἀγαθός, τρέμων τοὺς λόγους τοῦ θεοῦ*. Σ: *ἵνουν ταπεινός καὶ ἡσύχιος, τρέμων διὰ παντός τὰ λόγια τοῦ κυρίου* (MPG XXVIII 840 D = Battifol, *Studia patr.* II (1890), 124) und fast wörtlich ebenso N (MPG XXVIII 1641 D). L: *Esto patiens et tui negotii bonus et tremens omnia verba quae audis*. Durch Σ und N ist die Lesart *διὰ παντός* gesichert. Wie aber verhält es sich mit dem Ausdruck *ἀγαθός*? Er fehlt bei Barn., Σ und N; L bestimmt ihn näher durch *tui negotii*; Sch gibt die Stelle wieder mit: „rechtschaffen in allem deinem Tun“. Wahrscheinlich ist die ursprüngliche Lesart einfach: *ἀγαθός*. Weil der Begriff farblos erschien, wurde er von den einen getilgt, von den andern mit einem Zusatz versehen. — Zu *ἡσύχιος* vgl. 1. Thess. 4 11. — Zu *ἡσ. καὶ τρέμων κτλ.* vgl. Jes. 66 LXX; 1. Clem. 2, 1. — 9 In L lautet o.: *Non altabis te nec honorabis te apud homines nec dabis animae tuae superbiam*. Diese zweite Mahnung, an Mt. 6 1 anknüpfend hat keine sonstige Parallele. Citirt Barn. 19, 3 und 6. Zum Gedanken vgl. Spr. 19 a. 17; Sir. 6 2; Mt. 23 11; Ef. 14 11. 18 14; Röm. 12 16. — 10 Citirt Barn. 19, 6. Zum Gedanken vgl. Sir. 2 4; Mt. 10 29; Röm. 8 28; 1. Petr. 3 15; Hebr. 12 7 ff. u. ö.

c. 4: Weg des Lebens: Fortsetzung: Gebote fürs Leben in der Gemeinde und mit den Brüdern.

Vgl. zu den vermutlichen Quellen dieses Kapitels meine „Untersuchungen“, S. 56 ff. 1 Obwohl der Gedanke, dessen, der Gottes Wort verkündigt hat, Nacht und Tag zu gedenken, sehr übertrieben ist und obwohl Barn. (19, 9 und 10: *ἀγαπητοὺς ὡς κόρην τοῦ ὀφθαλμοῦ σου πάντα τὸν λαλοῦντά σοι τὸν λόγον κυρίου· μνησθήσῃ ἡμέραν κρίσεως νυκτός καὶ ἡμέρας*) und Sch ihn nicht haben, ist die vorliegende Fassung des Textes wohl als ursprünglich anzusehen, da sie von L und K bestätigt wird. Die Wendung bei Barn.: *ἀγαπ. κτλ.* findet sich auch in K, eine Anlehnung an Spr. 7 2; zum Ausdruck 5. Mos. 32 10; Ps. 6 a; K ist hierbei wohl von Barn. abhängig. Zu *λαλοῦντος κτλ.* vgl. Hebr. 12 25 und 13 7. Gedacht ist bei *λαλ.* an die Propheten, Lehrer, Apostel, Bischöfe und Diakonen (vgl. c. 11, 2. 4; 15, 2). Der strenge Parallelismus (ὡς κύριον, κυριότης, ἐκεί κύριος) würde statt *λόγον τοῦ θεοῦ λόγον τοῦ κυρίου* fordern. So liest in der Tat Barn., und L hat: *domini dei*. — Zu *ὡς κόριον* vgl. c. 4, 11; 11, 2; Mt. 10 40; Gal. 4 14. Zu *κυριότης* vgl. 2. Petr. 2 10; Jud. a; Hermas sim. V 6, 1; *κυριότης* ist die göttliche Herrschergewalt, hier das Göttliche in seiner Herrlichkeit, Uebermacht und Größe überhaupt. Empfänden wir noch, daß in dem Wort Herrlichkeit der Begriff Herr liegt, so würde dieses Wort, ganz dem Griechischen entsprechend, genügen. L übersetzt *unde enim dominica procedunt*, d. i. das, was des Herrn ist. Erscheint die *κυριότης*, und sie erscheint im Wort, so muß auch der Herr selbst da sein; vgl. Const. ap. VII 9: *ὅπου γὰρ ἡ περὶ θεοῦ διδασ-*

καλῶς, ἀκαὶ ὁ θεὸς πάρεσται. — 2 L läßt, vielleicht absichtlich, das καὶ ἡμέραν aus. — Gemeint sind nicht die öffentlichen Gottesdienste, sondern die privaten Erbauungsvereinigungen (vgl. c. 16, 2). Die Mahnung ist jüdischen Ursprungs. Vgl. die anonyme (jüdische) Apokalypse, herausg. v. Steindorff (Zu N. F. II 3, S. 153): „und habe ich mich einen Tag nicht zu den Kindern Israels gewendet, so fand ich, daß er mir als Vergehen auf meiner Schriftrolle angeschrieben war.“ Es hat manches für sich anzunehmen, daß die christlichen Zusammentünfte bei gemeinsamer Mahlzeit gehalten wurden und daß die Gebete c. 9 und 10 sich auf diese Zusammentünfte beziehen (vgl. unten zu dieser Stelle). Das würde um so eher anzunehmen sein, wenn unter den λόγοι Gebete gemeint sein sollten. Daß λόγος Gebet bedeutet hat, erfieht man z. B. aus der Mithrasliturgie, herausgegeben v. A. Dieterich, Leipzig, 1903, S. 1. 8 u. ö. Zu ἀγιοι im Sinne: Christen vgl. c. 10, 6 u. 16, 7. — 3 Die Handschrift liest: οὐ ποθήσεις (habe kein Verlangen nach); dagegen K Warn. A lesen: οὐ ποιήσεις. L bestätigt diese Lesart: non facies. Die Form ποιήσεις wird das Ursprüngliche sein. — Nach κρίνεις δικαίως (iudica iuste) gibt nur L die Begründung: sciens quod tu iudicaberis. Daß sie ursprünglich wäre, läßt sich nicht erweisen. Statt des Schlußsatzes sagt L: Non deprimes quemcunque in casu suo. Harnack meint (ZbZ 1900, Sp. 639), der Uebersetzer habe den griechischen Satz: οὐ λήψῃ κτλ. nicht verstanden. Jedenfalls hat ihm nicht der Text, der sich jetzt in D findet, sondern der von K und Warn. 19, 4 vorgelegen: οὐ λήψῃ (λήμψῃ) πρόσωπον ἀλέγειν τινὰ ἐπὶ παραπτώματι, wenigstens die drei letzten Worte hat er sicher gelesen. — Citirt ist dieser Vers Barn. 19, 12. 11. 4. — Zum Gedanken von s. vgl. 1. Kor. 1 10; 11 18. — Zu κρίνεις δικαίως κτλ. vgl. Sib. II 61 f. = Ps.-Phocyl. 9. — Zu ἀλέγειν vgl. c. 2, 7; 15, 3. — 4 Der Sinn dieses Satzes bleibt völlig unbestimmt. Zunächst steht fest, daß am Text keine Verderbnis vorliegt. L überseht zwar: Nec dubitabis, verum erit, aber auf anderer oder besserer Lesart beruht das nicht, sondern es ist nur ein schwacher Versuch, die Stelle zu verdeutlichen. Die Unklarheit erklärt sich daraus, daß ein nachlässiges Citat vorliegt (vgl. meine Untersuchungen, S. 59). Bei Hermas vis. III 4, 3 erscheint die Redewendung: διὰ τοὺς διψήχους, τοὺς διαλογιζομένους ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, εἰ ἄρα ἔστιν ταῦτα ἢ οὐκ ἔστιν. Daß dieselbe Phrase hier vorliegt wie in unfrem Vers, ist außer Zweifel. Eine Benutzung von D durch Hermas ist ausgeschlossen. Wie freilich unser Satz gemeint ist, wird aus der Parallele bei Hermas auch nicht klar. Denn hier steht die Wendung in ganz allgemeinem Sinn: aus dem Folgenden ist zu ταῦτα ein ἀληθὴ oder λογυρά καὶ βέβαια καὶ τεθεμελιωμένα zu ergänzen, und das Subjekt dazu sind die ὁράματα. Also die Phrase ist so in den Zusammenhang hineingearbeitet, daß sich der ursprüngliche Sinn nicht ermitteln läßt. Auch Barn. gibt keine Deutung des Satzes. K 13 und A VII 11 verstehen ihn vom Gebet, und nach Hermas mand. IX 1—8 scheint die διψυχία geradezu terminus für den Gebetszweifel zu sein (vgl. auch 1. Clem. 11, 2; Ps.-Jgn. Her. 7, 1; Sir. 1 28; Jak. 1 8, 4 s; 1. Joh. 5 14, 15). Diesen ältesten Auslegern schließen sich auch Ausleger von heute an (z. B. Bryennios). Andere dagegen verstehen den Satz eschatologisch, vom letzten Gericht (Harnack, Hilgenfeld, Schlecht). Sabatier will ihn zum Vorhergehenden in enge Beziehung setzen und versteht darunter eine Warnung vor der Unentschlossenheit des Richters, der in gewissen Fällen nicht mit Ja und nicht mit Nein zu entscheiden wagt, sondern den Richterspruch hinauschiebt. Gegen diese Erklärung spricht einfach der Wortfenn, gegen die beiden ersten könnte man den Zusammenhang geltend machen, denn nicht leicht läßt sich die Mahnung in einer oder anderen der vorgelegenen Deutungen unter die Pflichten als Gemeindeglied einreihen, um die es sich im Vorhergehenden handelt. Eine Vergleichung zwischen unserer Stelle, K 13 u. Kol. 4 1, 2 ergibt, daß ein verstümmeltes, aufs Gebet bezügliches Citat vorliegt.

5 Citirt bei Barn. 19, 9. — Vgl. Sirach 4 21; UG. 20 25; 1. Clem. 2, 1. 6 und 7. Der Text ist nicht unangefochten geblieben. D liest: Ἐὰν ἐχγς διὰ τῶν χειρῶν σου, δώσεις λύτρωσιν ἁμαρτιῶν σου. Οὐκ διστάσεις δοῦναι: οὐδὲ διδοὺς γογγύσεις. Dagegen liest L: Si habes per manus tuas redemptionem peccatorum, non dubi-

tabis dare nec dans murmuraveris („Wenn du ein Lösegeld der Sünden in Händen hast, so zögere nicht, es anzuwenden“). Schlicht (S. 56) hält die Lesart und die Konstruktion von L für ursprünglich und korrigiert darnach D. Allein dieser Text ist zunächst durch K gedeckt. Und die Konstruktion, wonach der Nachsatz nicht erst mit *οὐ διατάσεις* einsetzt, sondern mit einem *δώσεις* bezw. *δός* ist auch durch A (VII 12) gedeckt (vgl. auch Sch: „So lange du kannst, gib den Armen, auf daß deine vielen Sünden mögen aufgewogen werden“). Barn. 19, 11 hat den Bedingungsatz gestrichen: *διὰ τῶν χειρῶν σου ἐργάσῃ εἰς λύτρωσιν ἁμαρτιῶν σου*. Fraglich bleibt, wozu das *διὰ χειρῶν σου* zu ziehen ist. R y e n n i o s verbindet es mit *δώσεις*, H a r n a c k mit *ἐργ.* Aus den Paralleltexten ist zunächst nichts Bestimmtes zu schließen; nur Sch scheint das *ἀν ἐργ.* selbständig genommen zu haben und läßt den Zusatz überhaupt fallen. Bezieht man d. τ. χ. σ. zu *ἐργ.*, so ist der Sinn: wenn du etwas durch deine Hände, d. i. durch deiner Hände Arbeit befindest. Für diese Deutung scheint zunächst Barn. zu sprechen mit dem Ausdruck *ἐργάσῃ*, aber es scheint nur so. Denn offenbar will *ἐργ.* hier im Sinn von erwerben, sich verdienen genommen sein: die *λύτρωσις* wird aber durchs Geben erworben, und so ist der Sinn in Barn. der: durch deine Hände, d. h. durch das Geben, das du mit den Händen ausföhrst, erwirb dir Lösung deiner Sünden. Barn. spricht also gegen die Verbindung von d. τ. χ. σ. mit *ἐργ.* Verbindet man es mit *δώσεις*, so scheint es völlig überflüssig zu sein. Allein wodurch kommt dieser Zusatz überhaupt in den Text? Von dem rechten Gebrauch der Hände hatte s gehandelt; s setzt das einfach fort und verstärkt den positiven Gedanken von s sogar: durch deine Hände kannst du dir unter Umständen sogar Sündenvergebung verschaffen. So ist's wohl das Sinngemäße, *ἀν ἐργ.* selbständig zu nehmen („Wenn du kannst“, wie Sch), und d. τ. χ. σ. zu *δώσεις* zu ziehen. Das *δώσεις λύτρωσιν ἁμαρτιῶν σου* (gieb eine Erlösung deiner Sünden) hat etwas Geschraubtes. Sollte nicht vielleicht ursprünglich gestanden haben: *δός εἰς λύτρωσιν ἁμαρτιῶν σου*? Die Formel *εἰς λύτρ.* findet sich bei Barn. und A.; K liest in cod. Mosq.: *δός εἰς λύτρωσιν*; in cod. Neapol.: *δός εἰς ἀρεσιν* (Sch „auf daß deine vielen Sünden“). Das verdient sicher Beachtung. Die vorgeschlagene Lesart würde den Sinn von s höchst einfach gestalten: „Wenn du kannst, so gib mit deinen Händen zu einer Erlösung von deinen Sünden“. Indessen bleibt die Möglichkeit offen, daß die Formel *εἰς λ.* sich erst einstellte, weil man die Härte der Worte d. λ. & σ. empfand. — Der Gedanke von der sündentilgenden Kraft der Almosen ist dem Spätjudentum ganz geläufig, vgl. darüber B o u s s e t, Die Religion des Judentums (1903), S. 119 f. — 7 Citirt Barn. 19, 11. Vgl. Sib. II 78; 80; 91; 274; Ps.-Photy. 22; Spr. 3 28; Herm. sim. IX 24, 2; Test. b. Patr. VI 7; Matarius b. Gr. apocrit. III 43. — 8 πάντα lesen DKL, ἐν πᾶσιν Barn. 19, 8; εἰς πάντα A VII 12. — ADK lesen ἀδελφῶ σου; L und K cod. Ottob. fratribus tuis; Barn. πλησίον σου. — L liest: si enim mortalibus socii sumus, quanto magis hinc initiantes esse debemus? Schlicht schlägt vor, zu lesen: si enim in immortalibus. Das ist möglich. Aber es verdient Beachtung, daß Sch die Stelle wiedergibt: „Und wenn wir in den vergänglichen Dingen Gemeinschaft haben mit denen, welche entbehren müssen, so werden wir mit ihnen Anteil haben an den bleibenden, ewigen [Gütern]“. Es kann also sein, daß es eine Textgestalt gegeben hat, in der im ersten Glied die vergänglichen, im zweiten die unvergänglichen Güter genannt waren. Der Gedanke, der darin zum Ausdruck kam, war der, daß die mit irdischen Gütern geübte Warmherzigkeit das Anrecht auf die ewigen verbürgt. Der Nachsatz in L: quanto magis etc. bleibt dunkel; Schlecht vermutet selbst, daß die Lesart nicht ganz sicher steht (S. 58 Anm. 2). — L fügt an dieser Stelle den Satz hinzu: Omnibus enim dominus dare vult de donis suis. Er paßt völlig zu dem ausgeführten Gedanken, und sollte dann vielleicht nicht eine Aufforderung zur Warmherzigkeitsübung enthalten, sondern eine Stärkung des Glaubens an die Wiedervergeltung (vgl. das Aktiv dare). D hat diesen Satz 1, 5 eingefügt; f. zu dieser Stelle. — Hier bricht die Parallele in K ab. — Zu οὐκ ἀποστ. τ. ἐνδ. vgl. c. 5, 3: ἀποστρεφόμενοι τὸν ἐξόρμενον. Zum Gedanken Sirach 4 2; Spr. 3 27. — Zu ἰδὲ vgl. AG. 2 24; 4 2.

9 D Barn. 19, 5 und A VII, 12 lesen ἀπὸ τοῦ υἱοῦ σου ἢ ἀπὸ τῆς θυγατρὸς σου; L lieft a filiis. — D und Barn. lesen διδάξεις; L und A διδάξεις αὐτούς. — Zum Gedanken vgl. Pf. 84 12; Eph. 6 4; 1. Clem. 21, 6 ff.; Polyp. ep. 4, 2. — 10 Citirt Barn. 19, 7. — L gibt den Satz μήποτε κτλ. so wieder: ut timeat utrumque, dominum et te; offenbar hat er das Griechische nicht verstanden. Auch A VII 13 ändert gänzlich den ursprünglichen Sinn: μήποτε στενάξωσιν ἐπὶ σοὶ καὶ ἔσται σοὶ ὀργὴ παρὰ θεοῦ. Das folgende Sätzchen: οὐ γὰρ ἔρχεται κτλ. ist in A ganz gestrichen; L aber hat es wieder gänzlich mißverstanden: non enim venit, ut personas invitaret, sed in quibus spiritum [humilem] invenit. Zum Gedanken vgl. Eph. 6 5; Lactant. epit. 64, 12. — 11 Zum Gedanken vgl. Eph. 6 5; Kol. 3 22; 1. Petr. 2 18; 1. Tim. 6 1; Tit. 2 9; Ignat. ad. Polyc. 4, 3. — Citirt Barn. 19, 7.

12—14 abschließende allgemeine Mahnungen. — 12 D lieft: . . . πᾶν ὃ μὴ ἀρεστὸν τῷ κυρίῳ; Barn. 19, 2: πᾶν ὃ οὐκ ἔστιν ἀρεστὸν τῷ θεῷ. A VII 14: καὶ πᾶν, ὃ ἐὰν ᾖ ἀρεστὸν κυρίῳ, ποιήσεις. L: et quod deo non placet, non facies. — Vgl. 5. Mos. 6 18; 12 28. 29; 13 10. — 13 Citirt Barn. 19, 2 und 11. — L fügt ein fili als Anrede ein; dagegen läßt es den Satz: οὐ μὴ ἐγκαταλίπης ἐντολὰς κυρίου weg, fügt aber dafür im folgenden ein contraria hinzu. — Der Satz: φυλάξεις κτλ. lehrt in K c. 14 und c. 30 wieder; in c. 14 in der Form: φυλάξεις ἅπαν ἑλάβες μὴτε προσθεῖς μὴτε ὀφαιρῶν, und c. 30: φυλάξαι τὰς ἐντολὰς μὴδὲν ἀφαιροῦντας ἢ προσθεῖντας. — Zum Gedanken vgl. 5. Mos. 4 2; 13 1; Spr. 30 6; Pred. 3 14; Dff. 22 18. 19; Euseb. hist. eccl. V 16, 3; auch 2. Clem. 3, 4; 4, 5; 6, 7; 8, 4; 17, 1. 3. 6. — 14 D lieft: Ἐν ἐκκλησίᾳ ἐξομολογήσῃ τὰ παραπτώματα σου; Barn. 19, 2: ἐξομολογήσῃ ἐπὶ ἁμαρτίας σου; A VII 14: ἐξομολογήσῃ κυρίῳ τῷ θεῷ σου τὰ ἁμαρτήματά σου; L läßt den ganzen Satz weg. Daß nur D den Zusatz ἐν ἐκκλησίᾳ hat, ist beachtenswert. Was ist unter dem Sündenbekenntnis gemeint? Die Stelle in A läßt keinen Zweifel: hier ist das Sündenbekenntnis vor Gott in Gebetsform gemeint, und zwar das rein private Gebet im Kämmerlein, mit dem die Bitte um Sündenvergebung natürlich verbunden war. Ganz so meint es z. B. Hermas an verschiedenen Stellen (vis. I 1, 3. 9; I 2, 1; III 1, 5. 6; mand. X 3, 2 und 3; sim. II 5; IX 23, 4). Dieser Sinn ist aber hier durch das ἐν ἐκκλησίᾳ ausgeschlossen. Es kann sich hier nur um ein öffentliches Bekenntnis vor der Gemeinde handeln. Denn eine Ermahnung, sich an dem allgemeinen Gemeindebekenntnis im Gottesdienste zu beteiligen, hat gar keinen Sinn. Der Gedanke des Verfassers ist der: hast du schwere Sünden — denn an solche ist wohl bei den παραπτώματα zu denken — begangen, so wirfst du nicht eher ein ruhiges Gewissen haben und mit gutem Gewissen deine προσευχὴ — dein Privatgebet im Kämmerlein — tun können, als bis du deine Sünden öffentlich vor der Gemeinde bekannt hast. Solch einen öffentlichen Beichtakt der Einzelnen setzt auch Zrenäus III 4, 2; I 13, 7 vgl. 13, 5 voraus und an ihn denkt wohl auch Jak. 5 16: ἐξομολογήσθε ἀλλήλοις τὰς ἁμαρτίας; vielleicht ist ein solcher auch Can. Hippolyti 2, 9 gemeint. An die allgemeine Exhomologese, die sich in alten Kirchengebeten, bald in der Mitte, bald am Anfang findet (1. Clem. c. 60 und Gebet 27 des Serapion in Zu N. F. II 3^b, S. 19), ist dabei also durchaus nicht zu denken. Denn diese trägt einen allgemeinen Charakter, trägt Gebetsform und entspricht so durchaus nicht dem, was unfrem Verf. vorschwebt. Ein Beispiel einer solchen öffentlichen Privatbeichte aus der ältesten Zeit haben wir nicht. Wir können uns auch kein deutliches Bild von ihrem Verlauf im Gottesdienste machen. Darüber gibt auch c. 14, 1, wo noch einmal von der Exhomologese die Rede ist, keinen Aufschluß; auch fragt es sich, ob dort von derselben Exhomologese die Rede ist, wie hier (vgl. zur Stelle). Jedenfalls konnte eine derartige, den einzelnen besonders in den Vordergrund rückende Sitte nur bei ganz kleinen Gemeinden bestehen. Es ist ganz begreiflich, daß sie später schwand und durch die allgemeine Exhomologese ersetzt wurde. (Ueber die Exhomologese im allgem. vgl. v. d. Goltz, das Gebet in der ältesten Christenheit (1901), S. 147 ff. und 165 ff.) — καὶ οὐ προσελ. κτλ. Das καὶ ist als Folgerung aus dem Vorhergehenden zu nehmen. — Die Stelle ist citirt Barn. 19, 12; ebenda steht im Schlußsatz statt τῆς ζωῆς, entsprechend 19, 1, τοῦ

φωτός. — Bemerkt sei, daß Tertullian diesen 14. Vers in de orat. 11 im Sinne gehabt hat. Er citirt dort Josephs Wort 1. Mos. 24, 46: et ne irascamini in via. Daran anknüpfend fährt er fort: Nos scilicet monuit — alias enim via cognominatur disciplina — dum ne in via orationis constituti ad patrem cum ira incedamus. Schon Harnack hat in ThLZ 1888, Sp. 180 mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß der Zwischensatz eine deutliche Hinweisung auf D enthalte (vgl. außerdem AG. 92). Bemerkenswert ist jedenfalls auch, daß zwischen dem Satz Tertullians: dum ne . . . ad patrem cum ira incedamus, und L: Non accedat ad orationem cum conscientia mala ein eigentümlicher Parallelismus besteht. Ferner folgt ja auf diesen Satz in der Didache sofort das Schlusssätzchen: Haec est via vitae. — Endlich ist es nicht unwahrscheinlich, daß die beiden ersten Sätze von 14 ein Zusatz sind. Denn offenbar schließt die allgemeine Mahnung des 13. Verses den Abschnitt ab, worauf vielleicht auch die Anrede fili, die L bietet, hindeutet. B. 14 zerbricht ohne Zweifel den Zusammenhang. Aber die Bezeugung ist so gut, daß Harnack diese Sätze schon in der Grundschrift annimmt (S. 57).

c. 5: Der Weg des Todes.

Ueber die vermutlichen Quellen dieses Kap. vgl. meine „Untersuchungen“, S. 54 f. 1 Vergleicht man den Text von D, Barn. 20, 1, L und A VII 18 miteinander, so stehen sich D und A am nächsten, nur daß A, den 22 in D aufgeführten Laster noch zwei hinzugefügt (ἐπιθυμῖαι und ἀφοβία), eine ganz geringfügige Umstellung vorgenommen hat, ἐπιθυμῖαι παράνομα (statt einfach ἐπιθ.), δφηλοφροσύνη (statt ὕφος) und διπλοκαρδῖαι (statt διπλοκαρδία) liest. Barn. 20, 1 läßt 7 Laster von D aus (ἐπιθυμῖαι, πορνεία, κλοπαί, ψευδομαρτυρίαι, αἰσχρολογία, ζηλοτυπία, ἀλαζονεία), fügt dafür παράβασις und ἀφοβία θεοῦ hinzu; die Umstellungen sind weit erheblicher als bei K; das ὕφος wird durch den Zusatz δυνάμειωσ erläutert. L hat die beiden Begriffe διπλοκαρδία und δόλος unübersetzt gelassen, dafür aber den Plural fastidia (Stolz) hinzugefügt; die Umstellungen sind nicht so bedeutend, wie bei Barn., in der zweiten Hälfte ist der Parallelismus zu D fast ganz durchgeführt. Zu desideria (ἐπιθυμῖαι) setzt L mala hinzu, wie K παράνομα. Aus dieser Vergleichung ergibt sich, daß D die ἀφοβία (θεοῦ), die durch Barn. und A und durch L, das mit: Deum non timentes beginnt, bezeugt ist, versehentlich ausgelassen hat; ferner daß D nicht wesentliche Umstellungen in seiner Vorlage gemacht haben kann. Für die Ordnung ist augenscheinlich c. 2, 2 maßgebend gewesen, soweit es in Betracht kommen konnte. Beachtung verdient es vielleicht, daß sowohl in A wie in L πορνεία vor ἐπιθυμῖαι steht und daß beide (ebenso bei Hermas mand. 8, 5: ἐπ. πορνῆρά) zu ἐπιθυμῖαι einen Zusatz haben. — Auch Hermas mand. VIII 3—5 findet sich ein Katalog von 22 Lastern, der mit D offenbare Verwandtschaft zeigt; folgende Worte hat Hermas mit D gemein: μοιχεία, πορνεία, ὑπερηφανία, ὑπόκρισις, ψευδομαρτυρία, πλεονεξία, ἐπιθυμία (πορνῆρά), ἀλαζονεία; folgende Worte lehnen sich mit leisen Änderungen an D an: δφηλοφροσύνη (für ὕφος, wie in K), μνησικακία (für κακία), κλέμμα (für κλοπαί). Schon diese Änderungen zeigen, daß D nicht von Hermas abhängig sein kann. Schwerlich schreibt jemand, der das deutliche und gebräuchliche δφηλοφροσύνη vor sich hat, das außergewöhnliche ὕφος, und ebensowenig schwächt ein einigermaßen geschickter Schriftsteller das prägnante μνησικακία (vgl. zu 2, 3) in das allgemeine und blasse κακία ab. Doch ist das umgekehrte Verhältnis deshalb noch nicht anzunehmen (vgl. meine „Untersuchungen“, S. 67). Ueber die Sitten der Juden, am Veröhnungstag ihre Sünden in Form von Lasterkatalogen zu bekennen, vgl. Harris, p. 82. — Lasterkataloge finden sich sonst noch: Weisb. 14 26 ff.; Mc. 7 21 f.; Röm. 1 29 f.; 1. Kor. 5 10 f., 6 9 f.; 1. Tim. 1 9 f.; 2. Tim. 3 2 ff.; vgl. Offb. 9 21; 21 8; 22 15; Ps.-Cyprian de aleator. c. 5 (Harnack, TU V 1, S. 86 f. nimmt an, daß dem Verfasser dieser Schrift D c. 5 gegenwärtig war bei der Aufstellung seines Katalogs); Testamentum Jesu Chr. ed. Rahmani II, c. 7, p. 124 (hier auch 22 Laster); griech. Jakobus-Liturgie Brightman, Eastern liturgies, p. 59. — 2 Der Text stimmt in Barn. 19, 2, A VII

18 und L ziemlich vollkommen mit M überein; nur gibt A allem folgenden in Analogie zum vorhergehenden substantivische Form. L setzt für δικαιοσύνης veritatis und macht den Zusatz: οὐδὲ κρίσις δικαία selbständig: non habentes iudicium iustum. — Zu μισθὸν δικαιοσύνης vgl. 2. Petr. 2¹⁸: μισθὸν ἀδικίας. — Die Formel κολλώμενοι (τῷ) ἀγαθῷ findet sich wieder Röm. 12⁹. — Zur Formel εἰς τὸ ἀγαθόν, ἀλλ' εἰς τὸ πονηρόν vgl. Röm. 16¹⁹. — 3 Der Text von D, Barn. und A stimmt fast völlig überein. A setzt für ἀνομοὶ κρίται: ὑπερόπται. Dagegen geht L vielfach seine eignen Wege. Den ersten Satz gibt L so wieder: Quorum longe est mansuetudo et superbia (für ὑπομονή) proxima; das folgende μάταια ἀγαπῶντες läßt er weg; für ἀνταπόδομα setzt er remuneratores, in Parallelismus zu den folgenden persönlichen Objekten; das τὸν ποιήσαντα αὐτούς, das sich auf Gott bezieht (vgl. zu c. 1, 2), versteht er vom menschlichen Erzeuger und setzt dafür genitorem suum; das φονεῖς τέκνων versteht er völlig falsch, denn er setzt dafür peremptores filiorum suorum; ebenso blieb ihm das τὸν ἐνδεόμενον dunkel, denn er gibt es mit a bonis operibus wieder; und völlig in der Luft schwebt der letzte Satz: advocaciones iustorum devitantes. Statt der pluralischen Wendung des Schlusssatzes in M ist in L der Singular gewählt (Abstine te fili ab istis omnibus), in Übereinstimmung mit allen vorhergehenden Anreden (vgl. c. 3 und 4). — Zu οὐ γινώσκ. κτλ. vgl. Weisß. 15¹¹; φθορεῖς auch c. 16, 3. — Zu ἀποστρ. τ. ἐνδ. vgl. c. 4, 8. — Zu πλουσίων παρακλ. κτλ. vgl. Sib. II 64; Ψ.-Pseudothol. 9. — Zum Schlusssatz vgl. 1. Joh. 5²¹.

c. 6: Schlussmahnungen.

1 **Schlecht** (S. 68) schlägt vor, den Text von M nach L zu korrigieren, da er der ursprünglichere sei. Allein ohne allen Grund. L lieft: Et vide, ne quis te ab hac doctrina avocet et si minus extra disciplinam doceberis. Schon das muß bezweifelt werden, ob ursprünglich ein καὶ die vorliegende Mahnung an die vorhergehende angeschlossen hat. Denn die Schlussmahnung von c. 5 ist in der Mehrzahl gegeben, die neue Mahnung wendet sich aber im griechischen Text wieder an den Einzelnen. Ganz irrig aber ist es, wenn für die Lesart von M: πλανήσῃ ἀπὸ ταύτης τῆς ὁδοῦ τῆς διδασχῆς nach L als ursprünglich vorgeschlagen wird: ἀπὸ ταύτης τῆς διδασχῆς; die beiden Begriffe: τῆς ὁδοῦ τῆς διδασχῆς könnten so nicht nebeneinandergestellt worden sein, da die Logik verlange ἀπὸ ταύτης τῆς διδασχῆς τῆς ὁδοῦ (τῆς ζωῆς). Aber das ist schlechterdings nicht einzusehen. Warum soll die Verbindung „Weg der Lehre“ unlogisch sein? Der Verfasser hat im vorhergehenden eine ὁδὸς beschrieben, die die Lehre betrifft, folglich ist sie eine ὁδὸς τῆς διδασχῆς (wie auch Barn. 18, 1 ὁδοὶ διδασχῆς steht), von der sich der Christ nicht abführen, πλανᾶν — schon dieses Verbum verbürgt den Ausdruck ὁδοῦ — lassen soll. Daß A VII, 19 statt der Formel in M schreibt: ἀπὸ τῆς εὐσεβείας und N (MPG XXVIII 1639 C): ἀπατήσῃ τῆς πλίσταως ταύτης fällt nicht ins Gewicht. Es ist keinerlei Grund, an der Richtigkeit der Lesart von M zu zweifeln. Ebenförmig kann im Nachsatz L vor M den Vorzug verdienen. Denn er kehrt wörtlich in N a. a. O. wieder. L erklärt sich entweder wieder daraus, daß er seine Vorlage nicht verstanden hat, oder daß er einen verkehrten Text vor sich hatte. — Zum ersten Satz vgl. 2. Petr. 2¹⁸; zum zweiten 2⁷ (MPG XXVIII 844 C = Batiffol, *Studia patrist.* II (1890), 127. — 2 und 3 Beide Verse gehörten schwerlich zu Δ (vgl. meine „Untersuchungen“, S. 68 f.). Nach 1 (oder 5, 3) stand jedenfalls eine Apokalypse; wahrscheinlich in der einen Rezension eine kürzere, in der anderen eine längere, nämlich c. 16. Wollte der Bearbeiter von Δ die Schrift fortsetzen, so mußte er hier den apokalyptischen Schluß fallen lassen. Dafür hatte er nun Raum, etwaige Nachträge zu machen, für das damalige Gemeindeleben wichtige Dinge zu sagen, die weder im vorhergehenden gesagt waren, noch im folgenden sich leicht anbringen ließen. Diesen Eindruck machen in der Tat die beiden Verse 2 und 3. Daß es sich hier um wichtige Tagesfragen handelt, darüber vgl. Harnack zur Stelle und S. 40 ff. Nur 2, wie Harnack tut, auszuscheiden, weil er in A fehlt, geht kaum an, denn 2 hängt, wie gerade Harnack gezeigt hat, sehr eng an 1: 1 gibt den allgemeinen Grundsatz,

und σ macht die Anwendung auf die $\beta\rho\omega\sigma\varsigma$. Oder sollte etwa, wie Weinel, D. Wirkung des Geistes usw. S. 147 Anm. 4 vermutet, σ auf die Ehe, bezw. die Ehelosigkeit sich beziehen? Die Vermutung, daß wir es mit Zusätzen von der Hand des Redaktors zu tun haben, der c. 1, 3–2, 1 eingefügt hat, dürfte dadurch einige Stütze finden, daß die Wendung: $\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\varsigma \epsilon\sigma\tau\iota$ schon 1, 4 sich fand; auch das: $\epsilon\iota \delta'$ οὐ δύνασαι erinnert an: οὐ δὲ γὰρ δύνασαι 1, 4. — Zum Gedanken σ vgl. AG. 15 20. 28; 1. Kor. 10 20; Sib. II 96; Ps.-Phol. 32. Daß die Teilnahme an Opfermahlzeiten soviel bedeutete wie Abfall vom Christenglauben, ist allgemeine urchristliche Anschauung. — Zu $\pi\rho\omicron\sigma\epsilon\chi. \acute{\alpha}\pi\omicron$ vgl. c. 12, 5. — Zu $\theta\epsilon\omega\nu \nu\epsilon\kappa\rho\omega\nu$ vgl. Weish. 15 17; 1. Kor. 8 4, 10 20; 2. Clem. 8, 1. Kerygma Petri 3 (Preuschen, Antilegomena p. 52); Sib. VIII 46 f., 393 f.

II. Teil (c. 7–10): Kultische Vorschriften.

Mit c. 7 beginnt die eigentliche Kirchenordnung. Der Verfasser gibt hier nicht, wie es vorher der Fall ist, allgemeine Vorschriften, sondern ganz bestimmte, auf konkrete Zustände sich beziehende Anweisungen. Seine Tendenz ist eine durchaus praktische. Ihm liegt alles daran, eine Gemeinde, die offenbar noch eine Reihe jüdischer Bräuche weiterpflegte und auch sonst wohl im Ritus und im Gemeindeleben den spezifisch christlichen Charakter vermissen ließ, auf die christliche Höhe zu heben.

c. 7: Die Taufe.

1 Ταῦτα πάντα προσιπόντες. Das Wort $\pi\rho\omicron\sigma\iota\pi.$ spricht eher dafür, daß die vorhergehenden Lehren nur in Form einer Predigt vor der Taufe mitgeteilt wurden, als für einen längeren Unterricht. Daher sehen viele in der c. 1–6 umfassenden Taufhomilie einen Teil der Taufliturgie (Harnack, Funk, Zahn, Schlecht, Schaff). Erst später sei er geschwunden und die abrenuntiatio an ihre Stelle getreten. Das alles ist sehr gut möglich, aber sicher erweisen läßt es sich nicht. — 2–4 Es verdient alle Beachtung, einmal daß dem Verf. an der Handlung des Untertauchens offenbar wenig liegt. Bereits die einfache Besprengung genügt ihm. Das zeigt eine außerordentlich rasche Entwicklung von dem ursprünglichen Gebrauche weg. Offenbar ist dem Verf. die Hauptsache die Recitation der Taufformel. Andererseits ist beachtenswert, daß er noch kein Weihegebet (Epiklese) über dem Taufwasser kennt. Denn so gut er die Taufformel angibt oder erwähnt, so gut hätte er wohl auch dies Gebet angegeben, wenn er es gekannt hätte. Die ältesten Zeugen für die Weihe des Taufwassers durch die Herabrufung des heiligen Geistes sind Clemens Alex. (excerpt. 82) und Tertullian (de bapt. 4); Justin erwähnt sie noch nicht. Wahrscheinlich hängt die Gleichgültigkeit des Verf. gegen das Untertauchen mit dem Fehlen der Taufepiklese zusammen. Das Clement als solches mußte eine ganz andere Wichtigkeit erhalten und die möglichst vollständige Berührung des Täuflings damit mußte von religiöser Bedeutung werden von dem Augenblick an, wo man das Wasser durch Gebet zu einer göttlichen Kraft zu machen pflegte. Jetzt hatte man einen guten Grund, an der ursprünglichen Sitte der Untertauchung, oder wenigstens der Begießung des im Taufwasser stehenden Täuflings festzuhalten. Besprengung konnte nur als erlaubt bei Krankheit oder bei Mangel an genügendem Wasser gelten. Daß aber Bedenken dagegen lebendig wurden, beweist Eyprian ep. 69, 12–14. Auf solche Bedenken ist der Verf. von D nicht gefaßt. Jene beiden Fälle faßt auch D ins Auge. In σ weist das $\epsilon\nu \theta\epsilon\rho\mu\phi$ auf den Krankheitsfall hin. In σ ist der Fall gesetzt, daß man weder fließendes noch stehendes Wasser in genügender Menge zu einer Volltaufe zur Verfügung hat. Ohne jede weitere Begründung wird die dreimalige Besprengung als Ersatz angeordnet. — 4 Zur Sitte des Fastens vor der Taufe vgl. Justin ap. I, 61; Tert. de bapt. 20. Wir können nicht mehr mit Sicherheit sagen, durch welchen Gedanken dieses Fasten bedingt war. War es der Ausdruck der Bußstimmung? oder hoffte man durch den Zustand der Nüchternheit für den Empfang des Geistes besser disponirt zu werden?

c. 8: Das Fasten und Beten.

Die in c. 8 enthaltenen Bestimmungen sind gegen jüdische Bräuche und Einflüsse gerichtet, bekunden damit aber zugleich ihren engen Zusammenhang mit der jüdischen Sitte. Schon das entspricht jüdischer Grundanschauung, daß Fasten und Beten mit einander behandelt werden. Das waren, mit dem Almosengeben, „gleichsam die Grundpfeiler der jüdischen Religion“ (Wouffet, Die Religion des Judentums S. 159). So ist auch Mt. 6:1—18 von diesen drei Dingen die Rede. In D fehlt an dieser Stelle das Almosengeben; der Verf. hatte darüber offenbar keine besondere Anordnung zu geben. In c. 15, 4 ist neben den εὐχαὶ und den πρᾶξεις im allgemeinen auch der Almosen Erwähnung getan (vgl. auch 2. Clem. 16, 4).

1 Die ἐνομοταὶ (vgl. auch 2) sind nicht, wie Mt. 6:16; 23:13, 14, 15, 23, 25, 27, 29, die Pharisäer, sondern die Juden überhaupt. Offenbar gab es eine christliche Fastensitte, die der jüdischen treu blieb und den Montag und Donnerstag als Fasttage hielt. Dagegen wendet sich der Verf. und betont die christliche Sitte, am Mittwoch und Freitag zu fasten — eine Sitte, der jüdischen analog gebildet, um sie zu ent wurzeln und zu bekämpfen. — Ueber das Fasten bez. die Fasttage in den ersten christlichen Jahrhunderten vgl. Hermas sim. V, 1; Tert. de ieiun. 2; Clem. Alex. Strom. VII, 12, 75; Origen. hom. X in Lev.; Epiphani. haer. 16, 1; 75, 6; expos. fid. 22; RGE V 770 ff. — 2 und 3 Wie in der Fastensitte, so blieben auch in der Gebetsitte Christen dem jüdischen Gebrauche treu. Höchst wahrscheinlich ist bei dem dreimaligen Beten des Vaterunfers am Tage nicht an die späteren christlichen Gebetsstunden (3. 6. und 9. Stunde), sondern an die jüdischen Gebetsstunden, Morgens, Mittags und Abends zu denken, bei welchen das Schmone Esre von den Juden gebetet wurde. An die Stelle dieses Gebetes soll bei den Christen das Vaterunser treten. Es ist durchaus möglich, daß auch Judenchristen noch das Schmone Esre an den Gebetsstunden zu beten pflegten. Das soll ihnen verleidet werden, indem die so betenden Juden als „Heuchler“ bezeichnet werden.

c. 9 und 10: Das Herrnmahl.

Vgl. meine „Untersuchungen“, S. 74 ff., wo ich den Nachweis versucht habe, daß in diesen Kapiteln von einem in engeren Kreisen gefeierten, gewissermaßen inoffiziellen Herrnmahl die Rede ist, das noch völlig in der Form des familiären Mahles stattfand, während in c. 14 bereits die unter Leitung des Bischofs stehende, rituell weiterentwickelte Sonntags-Eucharistie gemeint ist, die mit dem Wortgottesdienst verbunden die ursprüngliche Form der Mahlzeit bereits abgestreift hat. Offenbar benutzten die Christen, an die sich der Verfasser wendet, wie sie mit dem Fasten und Beten sich an jüdischen Brauch hielten, so auch bei ihren Mahlzeiten noch jüdische Gebete. Der Verfasser gibt sie ihnen in einer verchristlichten Form.

9 1 Ἐδχαριστία steht hier im Sinne von Mahl; auch 2 heißt es nichts anderes; doch ist dort ausdrücklich des dabei genossenen gesegneten Brotes und Kelches gedacht. περὶ εὐχ. ist zusammenfassende Bezeichnung für das folgende περὶ τοῦ ποτηρίου — περὶ δὲ τοῦ κλάσματος (v. d. Golz, Das Gebet in der ältesten Christenheit, S. 214). — 2—4 Daß die Gebete jüdischen Gebeten, wie sie bei den heiligen Mahlzeiten gebraucht wurden, nachgebildet sind, kann heute von Niemandem mehr geleugnet werden, ebensowenig, daß das christliche Mahl nur eine Weiterführung einer jüdischen Sitte war, allerdings mit neuem Sinn erfüllt. Auch beim jüdischen Mahl wird zunächst ein Kelch gesegnet, darauf Brot, das gebrochen und verteilt wird; endlich folgt nach dem Mahle noch ein Dankgebet (Sabatier, La Didaché p. 100 ff.; RGE V 563 ff.; v. d. Golz, Gebet, S. 214 ff.). Zu beachten ist, daß der Genuß gerade umgekehrt, wie die Segnung stattfand; so geht auch in D zwar die Segnung des Kelches (2) der des Brotes (3) voraus, aber zuerst wurde das Brot genossen und am Schluß erst der Kelch getrunken (vgl. 9, 5 und 10, 3; vgl. auch 1. Kor. 10:16 und 11:23 ff.; 1. Th. 22:17, 19 und 20; Joh. 6:53). — Dem Segensgebet 2 entspricht das jüdische Segensgebet: „Gelobet seiest du Herr unser Gott, der

du die Frucht des Weinstockes schaffst". Offenbar sind die Worte: $\delta\tau\alpha\rho\ \tau\eta\varsigma\ \alpha\gamma.\ \delta\mu\alpha\tau\epsilon\rho\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\alpha\tau\epsilon\rho\varsigma\ \sigma\omicron\upsilon$ veranlaßt durch die jüdische Vorlage. Außerdem vgl. zu den Worten: $\eta\varsigma\ \epsilon\gamma\omega\mu\epsilon\tau\alpha\varsigma\ \eta\mu\acute{\iota}\nu$ die Stelle in dem jüdischen Gebet: „Wir danken dir... für die Gesetze, die du uns hast kund getan“ (Sabatier, p. 101); auch die Anrede $\pi\alpha\tau\epsilon\rho\ \eta\mu\acute{\iota}\nu$ findet sich in der jüdischen Vorlage (ebenda). Was aber ist mit dem „Weinstock deines Knechtes David“ gemeint? Nach den einen (Sipsius) ist darunter die Kirche als des Herrn Weinberg nach Ps. 80 12; Jer. 2 21; 12 10; Justin dial. c. 110 zu verstehen. Allein es ist doch eben hier nicht vom Weinberg, sondern vom Weinstock die Rede. Andere verstehen darunter (vgl. Joh. 15 1) Christus selbst. Allein dazu paßt nicht der Schlußsatz: „den du uns kund gemacht hast durch deinen Knecht Jesus“. Wieder andere (Spitta) denken an den Messias nach syr. Baruchapoc. 36 f.; Sir. 24 17 ff.; Jes. 11 1; Ps. 80 5 ff.; Joh. 15 2; Testam. patr. III Levi 2. Endlich hat man auch an das Blut Christi gedacht (Funk) nach Clemens Alex. quis dives salv. 29; Origenes hom. in Jud. VI, 2. Höchst wahrscheinlich liegt der ganzen Stelle keine deutliche, fest umschriebene Vorstellung zu Grunde. Mit dem ursprünglichen Gedanken an den Weinstock und dessen Ertragnis, von dem man zu genießen im Begriffe ist, verknüpft sich die Vorstellung von dem Weinstock Davids, dem Messias und dem messianischen Heil, das Jesus kundgemacht hat. Es wird also im wesentlichen nichts anderes gemeint sein, als was 1 (ζωή und γνῶσις) und 10, 2 (γνῶσις, πίστις und ἀθανάτοια) genannt ist. — 3 Man beachte den völligen Parallelismus der Gebete über Wein und Brot, aber auch der Schlußgebete 10, 2 und 3. κλάσμα heißt in der Aegypt. Kirchenordnung § 47—52 das Brot der Agape. Also auch hierin zeigt sich, wie stark Agape und Eucharistie ursprünglich zusammenhängen. — Zu $\delta\tau\alpha\rho\ \tau\eta\varsigma\ \zeta\omega\eta\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \gamma\acute{\nu}\omega\sigma\epsilon\omega\varsigma\ \eta\varsigma\ \epsilon\gamma\omega\mu\epsilon\tau\alpha\varsigma\ \eta\mu\acute{\iota}\nu$ vgl. die Stelle im jüdischen Gebet über dem Brot: „Wir danken dir... für die Gebote, die du uns kund getan hast; für das Leben, die Beweise deiner Güte und deine Barmherzigkeit, womit du uns begnadet hast“. Vielleicht wirkt aber auch hier beim Brot in dem Ausdruck ζωής eine Vorstellung wie Joh. 6 58. 51. — 4 Auch dieses Gebet hat seine Parallele im jüdischen Ritus. Unmittelbar vor der Mahlzeit stand ein Gebet, worin gebetet wurde: „Vereinige uns Zerstreute aus der Mitte der Völker, uns Verbannte von allen Orten der Erde und bringe uns zusammen in deiner Stadt Zion“ (Sabatier p. 107). Zur Bitte um Sammlung der Kirche (so auch c. 10, 5) vgl. 2. Makk. 1 27: ἐπισυνάγει τὴν διασπορὰν ἡμῶν. Zum Gedanken vgl. Job. 13 4. 12. 3 und 4 findet sich fast wörtlich wieder bei Ps.-Athanasius de virg. 13 (MPG XXVIII 265 C; 4 kehrt wieder im 1. Gebet des Serapion LI VI 4 S. 5. — Die reichere Dogmatologie (vorher 1 und 2 nur οὐ καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας) erklärt sich daraus, daß hier der Hauptgebetsakt zu Ende ist. — 5 Die Warnung, niemanden außer die Getauften an der heiligen Mahlzeit teilnehmen zu lassen, setzt voraus, daß dies tatsächlich geschah; vgl. 10, 6: $\epsilonἰ\ \upsilon\varsigma\ \kappa\tau\lambda.$ — Ueber εὐχαριστία vgl. oben zu 1

10 1 μετά τὸ ἐμπλήρωθ. kann nur bedeuten: Nach der Sättigung, so daß an wirkliche Mahlzeit gedacht ist (Joh. 6 12); vgl. meine „Untersuchungen“, S. 75. — 2 Zu $\delta\tau\alpha\rho\ \tau\omicron\upsilon\ \alpha\gamma\iota\omicron\upsilon\ \delta\omicron\upsilon.$ vgl. Jer. 7 12; Neh. 1 9; Hes. 43 7; Ps. 74 7; 1. Kdn. 9 3; vgl. auch die Worte im jüdischen Gebet über dem Brot: „Sei gnädig... diesem großen und heiligen Tempel, auf dem dein Name ruhte“. Der Name steht für die Person selbst (vgl. Dieterich, Mithrasliturgie 1908, S. 110 ff.). Daß κατσοκ. ist ganz real gedacht; vgl. zur Formel Tit. Chrysost.: ἀλλὰ καὶ σκηνώσαν ἐν ἡμῖν Brightman, Lit. I, 358. Vielleicht ist, wie Harrae vermutet nach Joh. 17 26, vor κατσοκ. ein ἐγνώρισας ἡμῖν ausgefallen und dann wäre κατασκηνώσας (Partic.) zu lesen, da ein transitiver Gebrauch von κατασκ. ganz außergewöhnlich ist. — 2—5 Mit Recht macht v. d. Goltz (S. 211 und 218) darauf aufmerksam, daß diese Schlußgebete genau den Segensgebeten am Eingang entsprechen: jedesmal zwei Dankgebete und daran sich anschließend ein Bittgebet. Der Parallelismus geht aber auch ins Einzelne: alle Dankgebete beginnen mit: Εὐχαριστοῦμέν σοι (9, 2. 3. 10, 2); nur das zweite Dankgebet am Schluß (10, 3) beginnt mit: Σὺ, δέσποτα παντοκράτωρ κτλ. Dagegen findet sich am Schluß dieses Gebetes (10, 4) die Formel εὐχαριστοῦμέν σοι. Es ist nun höchst wahrschein-

lich, wie v. d. Goltz vermutet, daß durch ein Versehen diese Anfangsformel an die unrechte Stelle geraten ist, worauf noch das unverständige $\sigma\theta$, das sich hier findet, hindeute. v. d. Goltz hat das letzte Gebet folgendermaßen rekonstruiert: $\text{Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἀπάντων, ὅτι δυνατός εἰς τὸ οὐ δέσποτα παντοκράτωρ, ἔκτισας καὶ . . . διὰ <Ἰησοῦ> τοῦ παιδός σου. σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας (S. 331). Für die Wichtigkeit dieser Rekonstruktion spricht nicht allein der nun wirklich durchgeführte Parallelismus, sondern es gewinnt auch das Sätzchen 4, das sich am Schluß befremdlich, weil matt, ausnimmt, seinen verständigen Platz und Sinn. (Wenn bei v. d. Goltz das Sätzchen: $\text{ἵνα σοὶ εὐχαριστήσωσιν}$ fehlt, so ist das wohl nur ein Versehen von ihm.) Uebrigens glaubt v. d. Goltz eine noch ältere Fassung dieser beiden Schlußdankgebete ermitteln zu können, vgl. S. 220 Anm. 2, worauf wir uns hier nicht weiter einlassen wollen. Die Möglichkeit, daß die dort gebotene Fassung die älteste war, ist nicht abzustreiten. Kehren wir zu dem Parallelismus der beiden Gebetsgruppen zurück, so ist er auch in den Schlußdogologien durchgeführt: die Dankgebete schließen alle mit der Formel: $\text{σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας (9, 2. 3. 10, 2. 4)}$, während die Bittgebete, weil abschließend, die vollere Formel haben: $\text{ὅτι σοὺ ἔσται ἡ δόξα καὶ ἡ δύναμις [διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ] εἰς τοὺς αἰῶνας (9, 4 und 10, 5)}$. Ferner haben alle vier Dankgebete die Formel: $\text{διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου (9, 2. 3. 10, 2. 3)}$, ja die drei ersten dieser Gebete haben sogar das Sätzchen gemeinsam: ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν . Man lese die Gebete in dem geschickten Abdruck bei v. d. Goltz S. 331, um sich von dem überraschenden Parallelismus in der Form zu überzeugen. Aber auch der inhaltliche Parallelismus, vor allem auch der der Bittgebete 9, 4 und 10, 5, verdient alle Beachtung. — Aus dem bisher Gesagten geht schon hervor, daß wir das, was 10, 6 bringt, nicht als zum vorhergehenden Gebet gehörig, überhaupt nicht als Gebete ansehen (v. d. Goltz S. 211 ff. folgend). — Die Feier verlief also so, daß zwei Dankgebete und ein Bittgebet die Mahlzeit einleiteten, und eben solche Gebete den Abschluß bildeten; während der Mahlzeit mögen Gespräche und Gesänge stattgefunden haben. — 6 In Bezug auf die vier kurzen Sätzchen, welche sich nun anreihen, steht folgendes fest: 1. Die Sätze stehen untereinander nicht in Zusammenhang; sie sind vielmehr abgerissen und jeder steht für sich. 2. Sie sind auch nicht mit dem vorhergehenden Gebet zusammenzunehmen, denn dies ist abgeschlossen durch eine solenne Dogologie. Wie sind nun diese vier Sätze zu verstehen? Man kann sie als gebetsartige Ausrufe verstehen, die der Leiter der Feier in die Versammlung hineinruft, bezw. hineinrufen soll — eine Sitte, die etwas sonderbar erscheint. Oder wir haben es mit Anfängen von Psalmen zu tun, die an dieser Stelle, also am Schluß der gemeinsamen Mahlzeit gesungen werden sollen. Daß die Agape mit Psalmen, biblischen und selbstgedichteten, abzuschließen pflegte, wissen wir aus Tertullian (apolog. c. 39) und den Kanones des Hippolyt (XI VI, 4, S. 106; vgl. S. 204). Diese Annahme hat viel für sich. Zunächst ist der Satz: $\text{Ὁσαννά τῷ θεῷ Δαβὶδ}$ ein Zitat aus Ps. 118 26 ff., eine Stelle, die beim Schlusse der Passahmahlzeit gesungen, aber auch am Laubhüttenfest gebraucht wurde, und zwar wurde das „Hosanna“ beim Umzug um den Altar gesungen, so daß der siebente Festtag, an dem man sieben Mal diesen Umzug wiederholte, das „große Hosanna“ hieß. Dieser Psalm ist auch in die christliche Abendmahlsfeier übergegangen (vgl. RGE, Art. Liturgische Formeln, XI, 552 22 ff.). Ein Hinweis auf ein Lied ist aber auch in den Schlußworten: μαρὰνὰ θά· ἁμήν zu finden, ein Sätzchen, das in griechischer Form Offb. 22 20 wiederkehrt: Ἀμήν, ἔρχου κύριε . Die Vermutung, daß sowohl die aramäische, wie die griechische Fassung auf einen Hymnus hinweist, ist dadurch sehr nahe gelegt, daß es einen alten jüdischen Hymnus gibt, der nach seinen Anfangsworten ein kolohenu „keiner ist wie unser Gott“ heißt. Er trägt akrostische Form, und die Anfänge ergeben: Amen, bo „Amen, komm“, und wahrscheinlich wurde der Psalm auch mit diesen zwei Worten bezeichnet (vgl. darüber Taylor, p. 77 ff.). Diese Tatsachen machen es wahrscheinlich, daß auch hinter dem μαρὰνὰ θά· ἁμήν sich ein christlicher, vielleicht ursprünglich jüdischer Hymnus verbirgt. Endlich hat v. d. Goltz, der überhaupt die Vermutung, daß es sich hier um Anfänge von$

Hymnen handelt, allerdings nur in Bezug auf die ersten beiden Sätze, zum ersten Mal ausgesprochen hat (a. a. O. S. 212), auch den Hymnencharakter des ersten Satzes: Ἐλθέτω χάρις κτλ. nachzuweisen versucht (vgl. a. a. O.). Daß man bei drei dieser Sätzen auf Hymnen, bez. Psalmen geführt wird, muß sehr ins Gewicht fallen, und so erscheint die Annahme nicht zu gewagt, daß auch der schwierige und viel behandelte Satz: Ἐκ τῆς ἀρχῆς ἔστιν κτλ. der Anfang eines Hymnus ist. Gegen diese Annahme spricht nicht, daß sich in späteren Liturgien verwandte Formeln finden. Es könnte — an Beispielen dafür fehlt es nicht in der Geschichte der Liturgie — immerhin ein kurzes Lied der Gemeinde schließlich zu einem Hufe eines Klerikers geworden sein. Die Auffassung des 6. Verses wird vorläufig noch durchaus schwankend bleiben müssen. Vielleicht sind alle diese Sätze spätere Zusätze und stammen nicht vom Verfasser von D. Jedenfalls läßt ihr Fehlen keinerlei Lücke empfinden. — Zu ἀγιός vgl. zu 4, 2. — Mit μετὰ. ist die Befehlung zum Christentum gemeint (vgl. 3. B. Kerygma Petri 8 bei Preuschen, Antilegomena p. 54). 7 schließt sich vortrefflich unmittelbar an c. 10, 5 an. — Ueber die beizubehaltende Lesart: τῷ θ' α' φ' ἀαβδ vgl. Harnack zur Stelle. Die Schreibung der Handschrift μαρναδα ist entweder in μαρὰν ἀδὰ oder in μαρὰνα δα aufzulösen (aramäisch: מרנא דא oder מרנא דא). Ersteres bedeutet: „(unser) Herr ist gekommen“, letzteres: „(unser) Herr, komm“, also wie Offb. 22 20: ἐρχου, κύριε. Wie 1. Kor. 16 22 (s. Schmiebels im Hand-Kommentar zu dieser Stelle) verdient auch hier die letztere Zerlegung den Vorzug. (Vgl. Zahn, Einleitung in das N. T. I, 215 f.; Dalman, Worte Jesu I, 269; die Deutung von Klostermann: Μαράνθα: „warum hast du rebelliert?“ MZ 1901, S. 107 verdient keine Beachtung.)

III. Teil (c. 11—15): Vorschriften für das Gemeindeleben.

c. 11: Die Apostel und Propheten.

11 1 und 2 wird die allgemeine Anweisung gegeben, monach fremd Zureisende zu prüfen und wie sie aufzunehmen sind: alles bisher Vorgetragene (ταῦτα πάντα τὰ προειρημένα) müssen sie lehren, dann sind sie wie der Herr selbst aufzunehmen. Darauf wird 3 zum Besonderen, übergeleitet und darauf 4—6 von den Vätern, 7—12 von den Propheten gehandelt. — 2 σπλαγίς, nämlich von der oben vorgetragenen Lehre; ebenso ist zu εἰς τὸ καταλῦσαι zu ergänzen πάντα τὰ προειρη. — Zum ganzen Vers vgl. 2. Joh. 10; 2. Petr. 2 1; Ignat. an d. Eph. 9, 1; 5. Mos. 13 1 ff. — Zu μὴ αὐτοῦ ἀκούσῃς vgl. 12. — Zu δέξασθαι κτλ. vgl. c. 4, 1; Mt. 10 40.

3 κατὰ τὸ δόγμα εὐαγγελίου ist zu οὕτω ποιήσατε, und nicht zum vorhergehenden (Harnack) zu ziehen. — Wie das Folgende zeigt, denkt der Verf. bei dem δόγμα τοῦ εὐαγγ. jedenfalls an Stellen wie Mt. 10 40 (vgl. 4), Mt. 10 5—12 (vgl. 6); Mt. 12 21—23 (vgl. 7); Mt. 7 15—23 (8, 10 und 11). — 5 und 6 Offenbar wurde die Gastfreundschaft der christlichen Gemeinden in ganz außerordentlicher Weise durch unlautere Gesellen mißbraucht. Aber die Sorge, die den Verf. bei seinen Ausführungen leitet, ist nicht die, daß den Gemeinden zu viel zugemutet, oder daß ein bestehender Mißbrauch sich noch weiter entfalten werde, sondern daß mit den falschen Lehrern auch falsche Lehre in die Gemeinde komme und umgekehrt, daß bei dem Mißtrauen der Gemeinden mancher echte Lehrer nicht gebührend gewürdigt werde. — Der Ausdruck ψευδοπροφήτης statt ψευδοαπόστολος im Sinne von „falscher Lehrer“ ist offenbar der Stelle Mt. 7 15 (vgl. 24 11. 24) entnommen, ein weiterer Beweis dafür, daß der Verfasser jenen Abschnitt auch bei diesen seinen Erörterungen stark im Auge hat. — εἰ μὴ κτλ. Der Apostel soll so viel Nahrung erhalten, als er auf der Reise bis zur nächsten christlichen Gemeinde braucht; natürlich wird er während des einen oder der zwei Tage, die er bei der Gemeinde verbringt (vgl. c. 12, 2), von dieser versorgt (Mt. 10 10; Lk. 10 7 f.). Der echte Apostel verlangt auch nicht mehr; vor allem verlangt er von den Gemeinden, deren Gastfreundschaft er in Anspruch genommen hat, kein Geld. Denn der Apostel muß arm sein (Mt. 10 9; vgl. Euseb. hist. eccl. III 37). Offenbar stand die Gemeinde den Aposteln ziemlich kritiklos gegenüber, entweder aus besonderer Ehrfurcht, oder weil der Apostel sich mit seiner Predigt nur an die Unbefehrten

wandte, also den Gemeinden zur Kritik wenig Anlaß gab. Der Verf. will nun auch zu solcher Kritik nicht auffordern, sondern nur einige Gesichtspunkte geben, nach denen sich die Gemeinde richten kann, um sich vor Schwindlern zu schützen (über schwindelnde Propheten vgl. Lukian, Peregrinus 18; 16; Origenes, gg. Cels. VII 9; 11). Den Propheten gegenüber war dagegen die Gemeinde zur Kritik sehr wohl geneigt, wie das Folgende zeigt — 7 Wie zunächst von dem echten Apostel und von dem Verhalten gegen diesen die Rede ist, so hier zunächst vom echten, in Ekklase redenden Propheten. Diesem gegenüber soll jedes Mißtrauen und jede Kritik schweigen. Darauf beruhte schon die Anordnung c. 10, 7. An den Propheten Kritik zu üben, lag nahe. Sie waren die wandernden Lehrer, die sich an die Gemeinden wandten zu deren Erbauung. Nach 1. Kor. 12 10; 14 29; 1. Joh. 4 1 unterstanden sie von Anfang an der Beurteilung der Gemeinden. Aber diese Kritik scheint oft, ja wohl regelmäßig eine überscharfe, ungerechte gewesen zu sein, so daß das Ansehen der Propheten litt. Dem will 7 wehren. Das *παρὰ τοῦ* bezieht sich wohl auf die scharfe, prüfende Beobachtung des Verhaltens der Propheten, wovon im folgenden näher die Rede ist, während das *διακριτικῶς* (1. Kor. 12 10; 14 29; A VII 28) sich auf die prophetische Rede bezieht. Jedes unziemliche Verhalten gegen den *ἐν πνεύματι* redenden Propheten erscheint (wie Epiph. haer. 51, 35) als eine Sünde wider den Geist (Mt. 12 31 f.), also für unvergeßbar, denn aus dem Propheten redet der Geist (zur Sache vgl. Weinel, Wirkungen des Geistes und der Geister 1899, S. 83 ff.). Diese scharfe Warnung erklärt sich nur, wenn sich die Kritik der Gemeinde den Propheten gegenüber oft über die Grenze des Rechts hinauswagte. — 8 ff. Das Interesse, das den Verf. auch hier leitet, ist nicht, die Gemeinden gegen Ausbeutung durch falsche Propheten zu schützen, sondern sie vor Verführung an den echten Propheten zu bewahren und deren Autorität zu heben. Da die Gemeinden offenbar sehr kritisch gegen die wandernden Propheten gestimmt waren, so brachte sie das in schwere Gefahren nach des Verfassers Meinung. Darum gibt er auch hier einige bestimmte Gesichtspunkte, um den falschen Propheten vom echten sicher unterscheiden zu können. Zunächst heißt es freilich ziemlich allgemein, daß er die *ἐν πνεύματι* *κυριῶν* haben müßte. Da im folgenden dies nicht näher ausgeführt wird, muß man annehmen, daß der Verf. bei seinen Lesern eine deutliche Vorstellung von den *ἐν πνεύματι* *κυριῶν* voraussetzen kann. Bei Hermas mand. XI 7 ff. wird näher ausgeführt, wie *ὁ ἔχων τὸ πνεῦμα τὸ θεοῦ* sich benimmt: er ist demütig, still und bescheiden, er enthält sich alles Schlechten und aller eiteln, weltlichen Lust, er zeigt gegen alle ein ausgesprochen demütiges Wesen, er redet nur, wenn Gott es will. Ganz anders der Pseudoprophet (mand. XI, 11 ff.): er ist aufgeblasen und vordrängerisch, unverschämt und wortreich, vergnügungssüchtig und lohnsüchtig. Das mögen auch die Eigenschaften sein, die nach dem Verf. von D den echten und den falschen Propheten unterscheiden. — 9 Der Fall, der hier ins Auge gefaßt ist, paßt völlig zu dem, was Hermas (mand. XI 12) von den falschen Propheten sagt (vgl. auch Euseb. h. e. V 18, 2). — *ὁρίων* (cod. liest: *ὁρίων*) *τράπεζαν ἐν πνεύματι*: der Prophet fordert in der ekstatischen Rede, daß eine Mahlzeit gerichtet werde. Es ist weder gesagt, wer die Mahlzeit richten soll, ob die wohlhabenderen Gemeindeglieder oder ein einzelnes Gemeindeglied, noch, für wen die Mahlzeit bestimmt sein soll. Auf beides kam es nicht an. Mit Recht denkt man meist an eine für die Armen ausgerichtete Mahlzeit. Wir hätten also hier neben dem einfachen Gemeindemahl, wie es c. 9 und 10 beschrieben war und wobei es lediglich auf die Pflege der Gemeinschaft ankam, ein Zeugnis für das Mahl, das wohlthätigen Zwecken diene und wie wir es am besten aus den Canones Hippolyti kennen lernen. Hier ist von solchen Armen-Mahlzeiten wiederholt die Rede, nämlich in can. 32 und 35 (vgl. II VI 4, S. 105 § 164 und S. 111 § 183; vgl. S. 199; Riedel, Kirchenrechtsquellen, S. 221 und 223; zu can. 32 vgl. The Journal of theol. Studies IV (1903), p. 282; Testamentum domini nostri Jesu Christi ed. Rahmani, II 13 p. 184; vgl. auch Tertullian apolog. c. 39). Soweit dabei von anwesenden Klerikern die Rede ist, erscheinen diese niemals als Tischgenossen, die vom Mahle mitessen, son-

bern nur als diejenigen, die die Teilnehmer durch Gebet segnen und unter Umständen gesegnetes Brot verteilen. In der vorliegenden Stelle wird vom Propheten ebenfalls erwartet, daß er nicht von der Mahlzeit ist. — 10 Vgl. Mt. 23 s.; 5 10; Ignat. an d. Eph. 15, 1. 2. Der ist sicher ein falscher Prophet, der das, was er lehrt, selbst nicht tut. Das Gleiche vom Lehrer, doctor, bei Ps.-Clemens de virg. I 11. Daraus folgt aber noch nicht, daß auch der ein falscher Prophet ist, der, was er tut, doch nicht lehrt als verbindlich für alle. Im Gegenteil, gerade in dieser Zurückhaltung kann zu Tage treten, daß er ein rechter Prophet ist. Diesen Fall faßt der nächste Vers ins Auge. — 11 Die Schwierigkeit dieses Verses liegt in den Worten: ποιῶν εἰς μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίαν. Der Text steht fest. Wenn Jahn das εἰς vor μυστ. tilgen und es vor ἐκκλησίαν einschieben und Hilgenfeld für ποιῶν μυστ., für κοσμικὸν κοσμικῶν lesen will („initians in mysterium secularium ecclesias“), so sind das Vorschläge, die nichts zum besseren Verständnis helfen und ins Ungewisse führen. Die betr. Worte sind sehr verschieden erklärt worden. Eine relativ vollständige Aufzählung der vorgebrachten Ansichten gibt Schaff, The oldest church manual etc. (1885) p. 202 f. Vgl. dazu noch R. Seeberg in Gött. gel. Anzeigen 1898, S. 707 und dagegen Weinel, Wirkungen des Geistes und der Geister 1899, S. 132 Anm. 2. Im wesentlichen kommen zwei Erklärungsversuche in Betracht. Den einen vertritt Harnack (außer in der D-Ausgabe auch in der Geschichte der altchristl. Literatur II 1, S. 483 Anm. 1). Er versteht den dunklen Ausdruck von der Enthaltung der Ehe. Nach Eph. 5 s. ist die Ehe ein großes μυστήριον, sofern sich darin das Verhältnis zwischen Christus und der Gemeinde abbildet. Lebt jemand εἰς μυστήριον ἐκκλησίας, so lebt er so, wie es dem ehelichen Verhältnis der Kirche zu Christus entspricht. Nach der vulgären Anschauung der ersten christlichen Jahrhunderte (die Stellen bei Harnack) gilt die Kirche als die Braut, als das Fleisch Christi, und dem entsprechend enthielten sich ernste Christen der Ehe, da sie ja als Glieder der Kirche zum Fleische Christi gehören und daher mit niemandem in Geschlechtsverkehr treten durften. Wer also εἰς μυστ. ἐκκ. lebt, enthält sich der Ehe. Κοσμικὸν aber ist, so fährt Harnack fort, das μυστ. genannt, „weil es die noch auf Erden lebenden Glieder der Kirche sind, die an ihrem Fleische (f. 2. Clem. 14) durch geschlechtliche Missethe das Mysterium der Kirche als des eigentlichen Fleisches Christi darstellen“. . . . „Das 'irdische' Mysterium ist das in den Missethe sich darstellende reine Verhältnis der ecclesia in terris peregrinans zu ihm (Christus)“. Auf Grund dieser Erklärung lehnt Harnack es ab, unter den ἀρχαῖοι προφῆται die alttestamentlichen Propheten zu verstehen; vielmehr seien die Propheten der ältesten Generation (Agabus, die Töchter des Philippus, Quadratus, Judas, Silas, die Ammia) gemeint, und er bringt eine Reihe von Stellen bei, die in der Tat beweisen, wie zeitig schon der Ausdruck ἀρχαῖος mit Rücksicht auf die ersten christlichen Zeiten angewendet wurde. Für diese seine Deutung führt Harnack an, daß sie durchaus dem Zusammenhang entspreche. Es mußten hier Handlungen gemeint sein, die „auf des Messers Schneide stehen“, ja die, „müssen sie auch bei den Propheten ertragen werden, ein schlechtes Vorbild liefern und in dem Momente der sittlichen Verurteilung verfallen, wo sie dem πληθός zur Nachahmung vorgestellt werden.“ Das alles führe auf geschlechtliche Dinge, auf die Sitte, mit einem Weibe „als Schwester“ zusammenzuleben, also auf die Missethe, in der „der Heroismus mit der Gefahr des Lasters sich so nahe berührt“. Absichtlich sei der Ausdruck deshalb vom Verf. euphemistisch gewählt, und doch deutlich genug, um von jedem verstanden zu werden. — Auf Harnacks Auffassung kommt, allerdings in selbständiger Beweisführung, auch Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister (1899), S. 131 ff. hinaus. Die andre Erklärung vertrat zuerst, und zwar ziemlich unsicher, Breyer. Oi ἀρχαῖοι προφῆται: von den alttestamentlichen Propheten deutend, versteht er hier eigentümliche symbolische Handlungen (unter Verweis auf Stellen wie Jes. 20 s. f.; Jer. 19; Hes. 4. 5. 12. 24. 37), die der Prophet zwar vor der Gemeinde zu deren Trost und Vermehrung ausführe, die er aber der Gemeinde nicht nachzuahmen gebiete. Diesen Gedanken greift Taylor (a. a. O.

p. 88) auf und versucht ihn näher zu begründen. Ist im vorliegenden Vers von D vom christlichen Propheten die Rede, der das, was er tut, doch nicht lehrt, so sei im Barnabasbrief c. 12, 6 ff. — eine Stelle, bei der Barnabas vielleicht unsere D-stelle im Auge habe — dasselbe von Moses gesagt: Moses richtet als Typus auf Jesus die eiserne Schlange auf, obwohl er selbst 5. Mos. 27¹⁶ das Silberverbot gegeben hat. Was er als Prophet tut, gilt nicht für alle, und was für alle gilt, gilt nicht für ihn, und deshalb kann er auch nicht gerichtet werden. So gilt nun auch vom christlichen Propheten. Er bedient sich, um seiner Lehre Nachdruck zu geben, der Symbole, was anderen nicht erlaubt ist. Was nun den Ausdruck *μυστηρίον κοσμικὸν ἐκκλησίας* betrifft, so versteht Taylor unter einem *μυστ. κοσμ.* „an idea depicted in the world of sense by emblematic actions or material objects“. Der Zusatz *ἐκκλ.* sei im Sinne von „Glaube“ oder „Evangelium“ zu nehmen. So übersetzt er unsre Stelle: And every approved true prophet doing, for an earthly sign of a mystery of the church, but not teaching etc. Fast gleichzeitig mit Taylor hat Harris (p. 71 ff.), freilich ohne ihn zu nennen, dieselbe Ansicht ausgeführt. Er zieht Justin dial. 94 — eine Stelle, auf die schon Taylor kurz eingegangen war — und c. 134, ferner Irenäus adv. haeres. IV 20, 12 heran. An der ersteren Stelle ist, wie im Barnabasbrief c. 12, von der eiserne Schlange des Moses, in der zweiten von der Ehe des Jakob, bei Irenäus von der Ehe des Hosea mit der Hure und der Ehe des Moses mit der Ägypterin die Rede. Diese ungeschlichen und anstößigen Latente alttestamentlicher Propheten, bzw. Patriarchen deuten Justin und Irenäus als mysteria auf Christus und die Kirche. Und zwar waren es „kosmische Mysterien“, sofern sie sich auf dem Boden dieser Welt abspielten, aber Geheimnisse einer höheren Welt abbildeten. Die Gabe der Prophetie war aber von den Juden auf die Christen (nach Justin dial. c. 82) übergegangen und damit auch die Sitte, durch symbolische Handlungen, die oft den Eindruck des Excentrischen machten, zu wirken; darüber ist freilich nur wenig auf uns gekommen; man kann nur auf die Bindung des Agabus (AG. 21¹¹) verweisen. Ungefähr die gleiche Auffassung vertreten Zahn (Forschungen III 301; Theol. Literaturblatt 1884, Sp. 201 f.), Funk u. a. — Welche Erklärung verdient den Vorzug? Zur Beantwortung dieser Frage ist vor allem nötig, fest im Auge zu behalten, daß unter dem *ποιεῖν εἰς μυστ. ἐκκλ.* ein ganz bestimmtes, den Lesern sofort verständliches Tun gemeint sein muß, ein Tun, das sich vielleicht geradezu mit jenem Ausdruck als ein religiöses Tun charakterisieren und vor der Allgemeinheit legitimieren wollte. Damit ist aber sofort ausgeschlossen, daß überhaupt an symbolische Handlungen irgendwelcher Art, etwa wie die Aufrichtung der Schlange durch Moses (nach der Deutung des Barnabasbriefes und des Justin) oder der Bindung des Agabus, zu denken sei. Denn weder forderten solche Handlungen an sich die Kritik der Gemeinde heraus, noch konnte jemals ein Prophet auf den Gedanken verfallen, die Wiederholung solcher symbolischer, seine Rede nur verdeutlichender Handlungen allen zur Pflicht zu machen. Ferner geht aus der Stelle an sich hervor, daß jenes Tun des Propheten es war, woran sich die Kritik der Gemeinde so leicht entzündete. Denn das ist offenbar nicht die Meinung des Verfassers, daß die Gemeinde daran Anstoß nahm oder nehmen konnte, daß der betreffende Prophet sein Verhalten nicht allgemein zur Pflicht machte. Vielmehr führt er gerade das zu Gunsten des Propheten an, wenn er „nicht lehrt zu tun alles, was er tut.“ Mag sein Tun die Kritik herausfordern —, sobald er nicht alle zu gleichem Tun verpflichten will, hat die Kritik zu schweigen. Also *ἁρναῖ* hat sicher Recht, wenn er sagt, daß es sich hier um Handlungen handeln müsse, die „auf des Messers Schneide stehen“, die sich nicht für alle schicken. Wenn er bestimmter an geschlechtliche Dinge denkt, so wird das nicht nur durch die Epheserstelle (5¹¹) nahegelegt, es wird geradezu zur Gewißheit dadurch erhoben, daß die geschlechtlichen Beziehungen der alttestamentlichen Propheten damals offenbar allgemein, um sie ihrer Anstößigkeit zu entkleiden, als geheimnisvolle Bilder der Beziehung zwischen Christus und seiner Kirche oder der Gestaltung der Kirche verstanden wurden. Auf diesem Punkt also treffen sich mit

Harnack die Vertreter der zweiten Ansicht. Steht also fest, daß es sich irgendwie um geschlechtliche Dinge bei dem *ποισιν εἰς μυστ. κοσμ. ἐκκλ.* handelt, so fragt es sich weiter, ob sich etwas Genaueres in dieser Beziehung wird angeben lassen. Zunächst liegen zwei Möglichkeiten vor: Der Verfasser denkt entweder an Eheschluß oder an Eheenthaltung. Durch beides ließ sich „das Geheimnis der Kirche“ zur Darstellung bringen. Geschaß es durch Eheschluß, so folgten die neuen Propheten dem Vorbild der alttestamentlichen. Nun sagt Weinel, daß man sich nur schwer vorstellen könne, wie jemand den Gemeinden hätte vorschreiben wollen, zu handeln wie Moses oder Jakob oder Hosea (a. a. O. S. 186). Deshalb sei es auch unmöglich, an Eheschließungen der neuen Propheten zu denken, die denen der alttestamentlichen ganz analog waren. Das ist richtig. Damit ist aber die Frage, ob nicht doch an Eheschluß zu denken sei, nicht abgetan. Denn Weinel selbst macht auf Jrenäus adv. haer. I 28, 1 aufmerksam, wo uns von den Marcianern berichtet wird, daß ein Teil von ihnen ein Brautgemach herrichte und eine Mystagogie mit Weiheprüfungen für die vollziehe, welche eingeweiht werden, und daß sie dies eine geistliche Ehe nach dem Bilde der oberen Syzygien nennen. Ferner führt Weinel Jrenäus adv. haer. I 6, 4 an, wo uns von den Valentinianern berichtet wird, „daß sie gelehrt hätten, ein jeder müsse durch Geschlechtsgemeinschaft mit einer Frau das Mysterium der Syzygie darstellen.“ Es wäre möglich, daß es auch in der Großkirche Propheten gegeben hat, die durch ihren Eheschluß und die Formen desselben hätten das Mysterium der Kirche zur Darstellung bringen wollen, und die, wie die Valentinianer, die Ehe, und ebenso die besondere Art der Eheschließung als für jeden Christen notwendig und verpflichtend hinstellten. Dann würden sich diese Propheten insofern dem Vorbild der alten Propheten angeschlossen haben, als sie wie diese durch Eheschluß das Verhältnis zwischen Christus und der Gemeinde abbildeten, von ihrem Vorbild wichen sie aber darin ab und erwießen sich als falsche Propheten, daß sie ihr Verhalten zur allgemeinen Pflicht machten. — Die andere Möglichkeit, das *ποισιν εἰς μυστ. κοσμ. ἐκκλ.* vom Geschlechtlichen zu deuten, ist die, darunter Eheenthaltung zu verstehen und mit Weibern wie mit „Schwestern“ zu leben (Hermas vis. II 2, 8; Jgn. an Polyz. 5, 2; Jren. adv. haer. I, 6, 8; Tertullian de monog. 11), also Harnacks Auffassung. Dann soll nicht das Verhältnis zwischen Christus und der Gemeinde abgebildet werden, sondern es soll diesem Verhältnis gemäß gelebt werden, und das führte eben zur völligen Enthaltung des Geschlechtsverkehrs. Welche von beiden Auffassungen verdient den Vorzug? Für die erste spricht, daß sie den Satz: *ὡσαύτως γὰρ ἐποίησαν καὶ οἱ ἀρχαῖοι προφήται* mehr zu seinem Rechte kommen läßt. Für die zweite aber fällt ins Gewicht, daß nicht ein Eheschluß und seine Formen, sondern nur die Enthaltensamkeit und ihre Formen auffallend, anstoßerregend und die Kritik herausfordernd sein könnten. Dabei bleibt der Hinweis auf die alttestamentlichen Propheten durchaus in Kraft. Einmal war ihr Tun ebenfalls ein Tun *εἰς μυστ. κοσμ. ἐκκλ.*, wenn es auch in anderer Form in die Erscheinung trat, sodann aber, und das ist die Hauptsache, machten sie ihr Tun niemandem sonst zur Pflicht. Wir folgen also Harnacks Auffassung, nur daß wir seine Erklärung der *ἀρχαῖοι προφήται* von den christlichen Propheten der ersten Generation ablehnen und mit der zweiten Gruppe jenen Ausdruck von den alttestamentlichen Propheten verstehen, eine Auffassung, die mit Harnacks Deutung des *μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας* sich völlig verträgt, ja sie nur noch fester begründet und stützt. Zu dem gleichen Ergebnis kommt auch Weinel. Ueber die altchristliche Vorstellung von dem Verhältnis zwischen Christus und der Kirche vgl. seine guten Ausführungen a. a. O. S. 136 f. — 12 Auch der echte Prophet fordert ebenso wie der echte Apostel (s), kein Geld oder Sonstiges. Denn er ist ebenso zur Armut verpflichtet, wie dieser nach Mt. 10 s ff.; Hermas mand. XI, 8; Euseb. hist. eccl. V, 18, 2. 4. 7. 11; vgl. Mich. 3 11; Jren. II 32, 4. — Zu *οὐκ ἀκούσασθε αὐτοῦ* vgl. s. — *ἐὰν δὲ κτλ.* Aus diesen Worten und aus s, 10 und 11 kann man schließen, daß die Lehre der Propheten z. T. aus ganz bestimmten Anweisungen zu bestehen pflegte; sie ermahnten z. B. zu ganz bestimmten, ihrem Worte gemäß

auszuführenden Barmherzigkeitsübungen. Der Satz: μηδεὶς αὐτὸν κρινέτω zeigt, daß sie damit freilich den Gemeinden oft lästig wurden, und diese suchten sich dem Gehorsam gegen das Prophetenwort dadurch zu entziehen, daß sie den Propheten für einen Pseudopropheten erklärten. Dem will der Verf. mit seiner Mahnung vorbeugen: eine Mahnung zur Barmherzigkeit aus Prophetenmund muß kritiklos erfüllt werden.

c. 12: Die wandernden Brüder.

Bei dem lebhaften Handelsverkehr damaliger Zeit kamen nicht wenige fremde Christen zu den Gemeinden. Daher die Pflicht der Gastfreundschaft (Röm. 12 13; Hebr. 13 1; 1. Petr. 4 9; 1. Tim. 3 2; 5 10; Tit. 1 2; vgl. 1. Clem. 1 2; 10 7; Mt. 10 40—41), die schon die Juden untereinander treulich übten. Die Mahnung des Verf. über das Verhalten gegen die zureisenden Brüder ist zunächst (1) ganz allgemein gehalten, faßt Johann (2) die nur durchreisenden und endlich (3—5) die sich niederlassenden Brüder ins Auge. Auch hier handelt es sich darum, die rechte Mitte zwischen Mißtrauen, zu dem sicher viel Grund war, und falscher Vertrauensseligkeit zu finden.

1 Jedem Zuwandernden, der sich als Christ ausgibt (πᾶς ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου), soll zunächst auf sein Wort hin Aufnahme, d. h. die nötigste Verpflegung gewährt werden. Erst dann soll die Prüfung Raum haben, nicht eher. Offenbar ist diese Vorschrift von der Scheu eingegeben, sich an dem, der den Herrnnamen trägt, zu veründigen. Lieber einen Unwürdigen unterstützen, als einen Würdigen abweisen! Worauf bei dieser Prüfung selbst zu achten sei, ist nicht gesagt. Der Satz ἐπειτα δὲ κτλ. kann verschieden konstruiert werden. Entweder man zieht die Worte δεξιὰν καὶ ἀριστεράν zu γινώσκου oder zu οὐνεσσιν. Im ersteren Fall sind die Worte: οὐνεσσιν γὰρ ἔστα als Zwischensatz zu nehmen (so Harnack). Für die erste Konstruktion kann man anführen, daß sich die Wendung γινώσκου δεξιὰν καὶ ἀριστεράν in Jon. 4 11 LXX findet in dem Sinne: „rechts und links zu unterscheiden wissen“ (vgl. auch Const. apol. VII, 28), und daß dadurch die unverkennbare Härte der zweiten Konstruktion vermieden wird. Für diese aber spricht, daß der Einschub: „denn ihr sollt Einsicht haben“ höchst farblos ist neben der Mahnung: ihr sollt rechts und links von einander zu unterscheiden wissen, während der Zusatz: „denn ihr sollt Einsicht nach rechts und links haben“, d. h. ihr sollt ernstlich das Für und Wider erwägen, die vorübergehende Mahnung, den Ankömmling zu prüfen und sich über ihn ein Urteil zu bilden, vortrefflich begründet. — 2 Zu παροῖος vgl. die ähnlichen Ausdrücke 2. Rön. 12 4 LXX; 1. Kor. 16 7; Ignatius an d. Eph. 9, 1; an d. Röm. 9, 3; 1. Clem. 1, 2; Justin apol. I 67. — Die Mahnung βοηθεῖτε κτλ. setzt voraus, daß die Prüfung günstig ausgefallen ist. — Zu οὐ μὲν κτλ. vgl. c. 11, 5. — 3 Das εἰ δὲ entspricht dem εἰ μὲν in 2. — καθήσθαι (so cod.; Bruggenios und Harnack lesen καθίσθαι) ist das sich dauernd Niederlassen (c. 13, 1). — Es wird als das Normale angenommen, daß der sich Niederlassende ein τεχνίτης, ein Handwerker ist; jeder gelehrte Jude verstand in der Regel ein Handwerk (vgl. Sabatier zur Stelle; Midrasch ecol. 9, 9). — ἐργαζέσθω καὶ φαγέτω 2. Thess. 3 10. In der Regel wird der Betreffende einen Handwerksgenossen aufgesucht, bei und mit ihm gearbeitet und sich so sein Brot verdient haben; so Paulus AG. 18 2. In dem Satze liegt nicht nur eine Mahnung für den wandernden Bruder, sondern zugleich eine solche für die Gemeindeglieder: sie sollen ihm zu seinem Broterwerb behülflich sein und ihm Arbeit gewähren. — 4 Tritt aber der Fall ein, daß der betr. Bruder kein gelernter Handwerker ist, so soll ihn die Gemeinde nicht einfach abweisen, sondern ernstlich sich bemühen, ihm zu Arbeit zu verhelfen, denn Müßiggang verträgt sich nicht mit dem Christenstande. — Zu προνοήσατε vgl. Röm. 12 17; 2. Kor. 8 21; 1. Tim. 5 2. — Zu 3 und 4: τεχνίτης ὢν κτλ. vgl. Ps.-Phokyl. 154 ff. — 5 Wenn der Betreffende nicht arbeiten, sondern sich von der Gemeinde erhalten lassen will, so ist er χριστέμπορος d. i. einer, der aus seinem Christennamen ein Geschäft macht, eigentlich mit Christus Handel treibt; ἔμπορος ist der Großkaufmann (Mt. 13 45; Offb.

18 a. 11. 15. 25). Der Ausdruck *χριστέμπορος*, im bewußten Gegensatz zu *χριστιανός*, gewählt, ist sicherlich von unserem Verf. gebildet, sondern stammt wohl aus dem Volksmund, ein Beweis, wie viele unlautere Elemente sich an die Gemeinden herandrängten. Der Ausdruck auch bei Hippolyt in Ruth (opp. edd. Bonnet und Achelis I, 2, S. 120); Ps.-Ignatius ad Trall. 6 (offenbar mit Rücksicht auf unsere Stelle); ad Magn. 9; Athanasius ad Mt. 7 15 (MPG XXVII, 1381); Gregor v. Naz. (MPG XXXVI, 372; XXXVII, 1152); *χριστέμπορεία* bei Alexander v. Alex. ep. I, 1. (MPG XVIII, 549); Theodoret (MPG LXXXII, 889) u. ö. — *προσῆχ. ἀπό*: sich hüten vor wie c. 6, 3; Mt. 7 15; 10 17; 16 a. 11. Der Verf. fürchtet, daß schlechte Einflüsse die Gemeinde verderben; seine Sorge ist auch hier nicht, daß sie ausgenutzt werde.

c. 13: Die anfässigen Propheten und Lehrer.

Nicht nur wandernde Brüder lassen sich dauernd in der Gemeinde nieder, auch Propheten. Wie sich die Gemeinde gegen diese und gegen die Lehrer, die in dieser Beziehung den Propheten gleich sind, zu verhalten hat, davon handelt c. 13, und zwar geben die ersten zwei Verse den allgemeinen Gesichtspunkt, daß die Gemeinde verpflichtet ist, Propheten wie Lehrer zu unterhalten; die Verse 3—7 geben die Einzelanordnungen, wie das zu geschehen hat.

1 und 2 *διδάσκαλος* (nur noch in D c. 13, 2 und c. 15, 1. 2), der „Lehrer“ (vgl. Harnack zur Stelle u. S. 131 ff.), dient wie der Prophet der Gemeinde durch die Wortverkündigung und ist deshalb in hohem Ansehen — er gehört zu den Geehrten in der Gemeinde c. 15, 2 —, doch steht er dem Propheten nach. Auch er gehört zu den charismatisch Begabten, nur daß er nicht, wie der Prophet, in Ekstase spricht. Beide, Propheten wie Lehrer, die in einer Gemeinde anfässig sind, sind nach Mt. 10 16; Mt. 10 7 vgl. 1. Kor. 9 13 f.; 1. Tim. 5 18 von der Gemeinde zu unterhalten, und zwar vor allem durch Naturalleistungen (*τροφή*), aber auch durch Geld (7). Das Gebot der Armut c. 11, 12 galt also nur dem wandernden Propheten. — 3 Es war alttestamentliches Gebot, die Erstlinge Gott, d. h. den Priestern zu geben (4. Mos. 18 12 ff.; 5. Mos. 18 3 f.; 2. Mos. 22 29; 23 19; 5. Mos. 26 1 ff.; Hes. 44 30; Neh. 10 36—37; vgl. 2. Chron. 31 5). Ebenso war es dort geboten, den Zehnten den Priestern abzuliefern. Es muß auffallen, daß von letzterem hier nicht die Rede ist. Daraus muß man schließen, daß es sich nicht um eine einfache Herübernahme eines alttest. Gebotes handelt. Vielmehr hat man sich daran zu erinnern, daß die Opferung der Erstlinge (nicht aber die Darbringung der Zehnten) auch fester vulgär-heidnischer Brauch war (für die römische Staatsreligion vgl. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, 1902, S. 345). Vom Heidentum her behielt die christliche Gemeinde den Brauch der Erstlingsdarbringung bei, weil er sich alttestamentlich belegen ließ (vgl. die Worte: *αὐτοὶ γὰρ εἰσιν οἱ ἀρχιερεῖς ὑμῶν*). Denn alles, was im heidnischen Kultus an alttestamentliche Ordnungen oder auch nur Worte erinnerte, wurde mittels einer oft sehr kühnen Exegese als gültig für die Christen angesehen. Daß nicht eine Herübernahme aus dem Judentum, sondern aus dem Heidentum vorliegt, ist um so eher anzunehmen, als die Diasporajuden die Darbringung der Erstlinge jedenfalls nur in ganz beschränkten Grenzen zu leisten pflegten und leisten konnten (vgl. Bouffet, Die Religion des Judentums, 1903, S. 93 f.). — Zu den von Harnack (f. zur Stelle) aus der altkirchlichen Literatur beigebrachten Stellen über die Erstlingsdarbringung füge hinzu: Egeynt. RD c. 53; Origenes in Num. hom. XI, 1. — Zu *αὐτοὶ γὰρ καὶ* vgl. A II 25, 12. Man sieht, wie hoch die Propheten geschätzt waren. — 4 Die Erstlinge an Arme zu geben, war weder jüdische noch heidnische Sitte. Vorausichtlich gab der Prophet, was er nicht selbst zu seinem Unterhalt brauchte, den Armen. Denn daß man die Armen um der Propheten willen hätte darben lassen, ist nicht anzunehmen. — 5 Der Teig mußte natürlich gebaden werden (4. Mos. 15 20—22). — Bei den Worten *κατὰ τὴν ἐντολὴν* (vgl. auch 7) ist weder an die alttest. Vorschriften noch an das Gebot Jesu Mt. 10 10 zu denken, sondern an eine unbekannte evangelische Quelle; vgl. meine „Untersuchungen“, S. 63 ff. — 6 Vgl. Neh. 10 37.

c. 14: Die Feier am Herrntag.

Der Zusammenhang dieses Kapitels mit dem Vorhergehenden ist unklar. Vielleicht ist die Verbindung so zu denken, daß die Erwähnung der Erstlingsdarbringung, die im Gottesdienst geschah, auf diesen die Gedanken richtete. Denn vom Gottesdienst am Herrntag ist in c. 14 die Rede. Es kommt dem Verfasser auch hier wieder nur darauf an, den Punkt herauszuheben, in dem eine Verfündigung der Gemeindeglieder nahe lag. Weit entfernt also, uns den Sonntagsgottesdienst zu beschreiben oder sagen zu wollen, wie er gehalten werden soll, betont er nur, daß die Gemeindeglieder nur nach einem Sündenbekenntnis und daß nur Versöhnte an dem Abendmahl teilnehmen sollen. Daß von diesem, und nicht von der Agape die Rede ist, steht hier (im Gegensatz zu c. 9 und 10) außer allem Zweifel. — Ueber das Verhältnis der hier beschriebenen Eucharistie zu der in c. 9 und 10 behandelten vgl. meine „Untersuchungen“ S. 74 ff.

1 Ueber κυριακή κυρίου und κλάσας ἄρτων vgl. Harnack zur Stelle. — Statt προσεχομολ. schlägt Harnack vor zu lesen προσεχομολ. (ihm folgend Funf), weil doch wohl das Sündenbekenntnis dem Dankgebet vorausgegangen sei. Allein das Interesse des Verfassers war schwerlich, zu betonen, daß vor dem Danken das Sündenbekenntnis erfolgt sein müsse, als vielmehr, daß es überhaupt bei dieser Feier nicht vergessen werde. Was aber ist unter dieser Eryhomologese gemeint? Wir sahen, daß c. 4, 14 ein öffentliches Sündenbekenntnis des einzelnen Gemeindegliedes im Gottesdienst gemeint war (s. z. Stelle). Ist hier an dasselbe zu denken? Das wird sich kaum mit Bestimmtheit entscheiden lassen. Hier kann ebensogut an ein allgemeines Sündenbekenntnis gedacht sein. Reste desselben finden sich freilich in den Liturgien nicht mehr. Daß in dem Händewaschen des Priesters vor der Prästation, das durch Kyrrill cat. myst. V, 2 und Const. ap. VIII 11 als „Symbol der Reinheit von Sünden“ bezeugt ist, diese Eryhomologese fortlebe, ist höchst unwahrscheinlich. So läßt sich Bestimmtes über diese Eryhomologese nicht aussagen. Wohl aber setzt dieser Akt eine entwickeltere Abendmahlsliturgie voraus, was gegen die Feier in der ursprünglichen Form einer Mahlzeit (s. zu c. 9 und 10) spricht. Daß die ursprüngliche Form verlassen ist und bereits ein stark kultischer Charakter dem Herrnmahl eignet, liegt auch darin, daß es am bestimmten Tage, am Herrntag gefeiert wird. — Zu ὅπως καθαρὰ ἡ ψυχή ὑμῶν ἢ vgl. Mat. 1 11. Unter der ψυχή ist nicht das Dankgebet beim Abendmahl zu verstehen, sondern, wie die Anspielung auf Mat. 1 11 und die Citation dieses alttest. Wortes in s zeigt, die ganze Handlung (vgl. 200 f, Art. Abendmahl, NE I, 45; Rattenbusch, Art. Messe, NE XII, 671). (Uebrigens wird bei Ps.-Cyprian de aleatoribus 4 — vgl. unten zu s — das ψυχή mit oratio wiedergegeben). Wie sich diese Vorstellung an das Abendmahl anschließen konnte, ist hier nicht zu untersuchen. Aber die Maleachistelle ist der sichere Beweis dafür, daß die urchristliche Vorstellung vom Gebet als dem echten Opfer bereits verlassen ist, denn wo diese solenn gewordene Stelle erscheint, ist eben bereits das Abendmahl als das christliche Opfer gemeint (Justin dial. 28; 116. 117; Iren. IV, 17, 5; 18, 1; Tertullian adv. Jud. 5; adv. Marc. III 22; Clem. Strom. V, 14, 136). — Der Ausdruck hostia pura, der sich im Kanon der römischen Messe findet, ist nicht auf diese Maleachistelle zurückzuführen, sondern muß als eine Fortsetzung heidnischen Sprachgebrauches gelten. — 2 Der Gedanke, daß Unversöhnte nicht am Abendmahl teilnehmen dürfen, ruht auf Mt. 5 23 f. Diese Stelle schwebt auch unserm Verf. vor; vgl. hier wie dort den Ausdruck διαλλάσσειν. War das Herrnmahl erst als Opfer aufgefaßt, so war die Anwendung des Wortes des Herrn Mt. 5 23 f., das sich auf das jüdische Opfer bezog, auf das Herrnmahl sehr nahe liegend. Also auch hier steht deutlich der Opfergedanke hinter den Worten unseres Verfassers. Im Friedensfuß fand der Gedanke seinen Ausdruck, daß die Gemeinde nur in vollster Eintracht das heilige Mahl genießen dürfe. Ob unser Verf. diesen Brauch kennt, ist nicht zu sagen. — Zu κοινωδὴ vgl. Mt. 15 11—20; Mc. 7 15—23; Hebr. 9 12. — Nimmt ein Unversöhnter am Opfer der Gemeinde teil, so wird damit

das Opfer profaniert, es verliert für die ganze Gemeinde den Wert vor Gott. Also die Gemeinde hat ein lebendiges Interesse daran, daß kein Unversöhnter an ihrem Opfer teilnehme. — Dieser Vers und c. 15, 3 finden sich in einer wunderlichen Verquickung wieder in einem Satz der pseudocyprianischen Schrift *de aleatoribus* c. 4: „in doctrinis apostolorum (est): si qui frater delinquit in ecclesia[m?] et non paret legi, hic non colligatur, donec poenitentiam agat et non recipiatur, ne inquinetur et impediatur oratio vestra“. Harnack wirft angesichts dieser Stelle die Fragen auf (Prolegomena zur Didache S. 21): „Hat Pseudocyprian aus dem Gedächtnis citirt? gab es eine lateinische Bearbeitung der *Didachē*? ist die Schrift ‚de aleatoribus‘ eine Uebersetzung aus dem Griechischen? sind die beiden Stellen vielleicht doch als von einander abhängig anzusehen — welche Schrift ist dann aber unter dem Titel ‚doctrinae apostolorum‘ gemeint?“ Antwort auf diese Fragen ist nicht zu geben. Am wahrscheinlichsten will es mir erscheinen, daß der Verfasser aus dem Gedächtnis citirt. Vgl. auch Harnack, *Der pseudocyprian. Traktat de aleatoribus* in *XLV 1* (1889), S. 63 f. — 3 Das Citat aus *Mal.* 1:11 und 12 (f. zu 1) lautet in LXX: (11) ἐν παντὶ τόπῳ θυμίαμα προσάγεται τῷ ὀνόματι μου καὶ θυσία καθαρά. (12) διότι βασιλεὺς μέγας ἐγὼ εἰμι, λέγει κύριος παντοκράτωρ, καὶ τὸ ὄνομα μου ἐπιφανὲς ἐν τοῖς ἔθνεσιν. Beachtenswert ist, daß der Verf. das *παντοκράτωρ* nach κύριος weggelassen hat. Hat er unter dem κύριος und unter dem βασιλεὺς μέγας (vgl. Hippolyt philos. IX 15) Christus verstanden? Das ist kaum denkbar. Sonst müßte ja auch das alttest. Wort als von Christus gesprochen gelten. Er hätte auch die ganz außergewöhnliche Vorstellung gehabt, daß die Christen ihre θυσία dem Christus darbringen. Allein κύριος ist hier, wie in dem Gebet c. 10, 5 Gott. Beachtenswert ist es auch, daß er zu dem τόπος im Texte auch noch das Wort χρόνος hinzufügt. Hier schlägt gewissermaßen das *semper et ubique* des Präfationsgebets der römischen Messe vor. In *Const. ap.* VII 30 ist das κύριος in 3 durch θεός ersetzt und im Citat das *παντοκράτωρ* wieder aufgenommen, dagegen das καὶ χρόνος getilgt.

c. 15: Die Bischöfe und Diakonen. Gemeinbedisziplin.

Der Zusammenhang dieses Kapitels mit dem Vorhergehenden liegt nicht ohne weiteres klar auf der Hand. Aber jedenfalls geht man nicht fehl, wenn man annimmt, daß die Erwähnung des Abendmahls als kultischen Aktes dem Verf. den Gedanken an die Kultbeamten, an Bischöfe und Diakonen nahegelegt hat. Darauf weist die Partikel οὐν (1) hin. Damit ein wirklich reines Opfer dargebracht, ein würdiger Gottesdienst gehalten werde, bedarf es auch der rechten Kultbeamten. Daß dieses Kapitel tatsächlich noch vom 14. Kapitel abhängig und bestimmt ist, ergibt sich auch aus den Versen 3 und 4. Denn der dritte Vers faßt augenscheinlich noch einmal den in c. 14, 2 erwähnten Fall ins Auge. Soll es zwischen verfeindeten Brüdern zu einer Aussöhnung kommen, so soll man nicht im Zorn, sondern im Frieden miteinander reden. Läßt sich einer von seinem offenbaren Unrecht, das er seinem Bruder getan hat, nicht überzeugen, so nimmt ihn die Gemeinde in eine gewisse Zucht, bis er Buße getan, d. h. aber, bis er öffentlich sein Unrecht bekannt hat. Dann hat er wieder vollen Anteil an dem Gemeindeleben, auch am Abendmahl. Nur unter Annahme dieses Zusammenhanges wird es verständlich, warum hier von dem „Ueberführen“ des Nächsten nochmals die Rede ist, obwohl darüber schon zweimal, c. 2, 7 und 4, 3 gesprochen war. Daß diese Auffassung des Zusammenhanges wirklich keine willkürliche Konstruktion ist, beweist auch die oben mitgeteilte Wiedergabe von c. 14, 2 und 15, 3 in der Schrift *de aleatoribus* c. 4. Auch der Verfasser dieser Schrift verknüpft diese beiden Stellen miteinander. Ferner paßt auch c. 15, 2 völlig in diesen Zusammenhang; auch hier ist von den kultischen Handlungen — so ist πράξεις zu verstehen — die Rede, die abschließend in ihrer Allgemeinheit noch ins Auge gefaßt werden. Wenn man nicht darauf verzichten will, überhaupt einen Zusammenhang zwischen c. 15 mit dem Vorhergehenden anzunehmen, so ist der dargelegte wohl der einzig mögliche. Aber die Schrift zeigt

im ganzen einen guten Gedankenfortschritt und hat nicht die Art einer Sammlung willkürlich zusammengewürfelter Dikta.

Auffallenderweise erwähnt D niemals Presbyter. Daraus hat Hauschildt (ZnB 1908, S. 285 ff.) den Schluß gezogen, daß D nicht in Ägypten verfaßt sein könne. Er wird damit Recht haben.

1 Χειροτον. 2. Kor. 8 18; AG. 14 22; Ign. an d. Philad. 10, 1; an d. Smyrn. 11, 2; an Polyz. 7, 2 vollzieht ebenfalls die ganze Gemeinde die Wahl. Der Ausdruck wird später auch für die Ordination gebraucht (A VI 17; VIII 27. 28. 46). Von Handauslegung ist hier nicht die Rede. — *ἐκκλησία*, weil die Bischöfe und Diakonen nur Beamte der Einzelgemeinde, nicht Diener der Gesamtkirche waren. — *ἐπίσκοποι* und *διάκονοι* (ohne *προσβύτεροι*!) auch Phil. 1, 1; 1. Tim. 3 1—12; 1. Clem. 42, 4 und 5; Hermaß vis. III 5, 1: *ἀπόστολοι καὶ ἐπίσκοποι καὶ διδάσκαλοι καὶ διάκονοι*; Justin apol. I 65. — *ἐπίσκοπος τοῦ κυρίου κτλ.* Längere Verzeichnisse der Eigenschaften eines rechten Bischofs bezw. dessen, der zu diesem Amt fähig ist: 1. Tim. 3 1—12; Tit. 1 7—9; A II 1—6; Testam. Jesu Christi (ed. Rahmani 1899) I c. 20, p. 26 (vgl. auch Renaudat, Liturg. collectio I 441 = Denzinger, Ritus orient. II, p. 18 f.). Verzeichnisse der Eigenschaften des Diakonen, bezw. dessen, der zu diesem Amte tauglich ist: 1. Tim. 3 1—12; Polyz. 5, 2; Testam. Jesu Christi I, c. 33, p. 78. — *ἐπίσκοπος τοῦ κυρίου* dñlich Ign. an d. Eph. 2, 1; 4, 1; an d. Röm. 10, 2: *ἐπίσκοπος τοῦ θεοῦ*. — *πρεσβύτερος*; dies auch Const. ap. II 1, 2 vom Bischofskandidaten gefordert (vgl. auch Testam. Jesu Christi c. 20). — *ἀφ' ἀρχῆς*: 2. Tim. 3 1 und daher auch A II 2, 1 und Polyz. an d. Phil. 5, 2; Test. Jesu Christi I c. 20. — *ἀληθὲς καὶ δαδον.* von den Propheten, bezw. Lehrern gefordert c. 11, 11; 13, 1. 2. Aus diesen vom Bischof und von Diakonen geforderten Eigenschaften läßt sich nicht auf ihre amtliche Tätigkeit schließen, denn geliebend kann auch ein Prophet sein (vgl. c. 11, 12) und die vier anderen angeführten Eigenschaften sind auch gänzlich farblos. Dagegen ist sehr wichtig, was das folgende Sätzchen bringt: *ὅτι γὰρ λειτουργοῦν κτλ.* Der Dienst der Propheten und Lehrer bestand vorwiegend in der Lehre; wir dürfen also annehmen, daß im Wortgottesdienst, wie bei Justin apol. I 65 und 67, der *ἐπίσκοπος* das Wort geführt hat. Wenn aber der Prophet nach c. 9, 7 auch das Recht des liturgischen Gebetes hatte, so muß man auch für den Bischof diese Tätigkeit annehmen. Ja, ohne eine schon ziemlich stark entwickelte Liturgie ist dieser Satz nicht zu verstehen. Denn bei dem *λειτουργεῖν τὴν λειτουργίαν τ. πρ. κ. διδ.* ist jedenfalls an kultischen Dienst gedacht. Schon in 4. Mos. 8 22; 16 1; 18 1 f. LXX findet sich diese Formel (bezw. *λειτουργεῖν τὰς λειτουργίας*) vom Kultus. *Λειτουργία* im Sinne von kultischem Gottesdienst steht Ex. 1 22; Hebr. 8 1; 9 21; 1. Clem. 40, 2; vgl. Hebr. 10 11; AG. 13 1. Es wäre also zu übersetzen: denn auch sie leisten euch denselben kultischen Dienst, halten auch denselben Gottesdienst wie die Propheten und die Lehrer. Die Apostel sind nicht erwähnt, weil diese eben keinen Kultus abhielten. Fehlt es an Propheten und Lehrern in der Gemeinde, so treten die Bischöfe und die Diakonen an ihre Stelle. Wir sehen also deutlich, wie das Amt anfängt sich zu befestigen gegenüber den Charismatikern und auch der Gemeinde. Daß aber die Stimmung in den Gemeinden ihm nicht günstig war, geht aus 2 hervor. — 2 *οἱ ταπεινόμενοι ὑμῶν*: Unmöglich kann ergänzt werden: von euch, denn dann wäre die Mahnung, sie nicht zu verachten, völlig gegenstandslos; vielmehr ist zu ergänzen: von Gott, bezw. von dem *κύριος*. Gemeint ist also: denn sie, die Bischöfe und Diakonen, sind die von Gott (oder von Christus) unter euch (*ὑμῶν*) Geehrten, Ausgezeichneten. Die Gemeinde hat das Pneuma; die durch die Gemeinde Gewählten sind also von Gott (oder dem Herrn) eingesetzt, und dadurch ausgezeichnet. Derselbe Ausdruck (*ταπειν.*) von den Amtsträgern gebraucht Clem. Alex. strom. VI 14, 107; von den Aposteln Petrus, Jakobus, Johannes Euseb. hist. eccl. II, 1; von den Propheten Hippol. de Christo et Antichr. 2.

3 Hier wird der c. 14, 2 angeführte Fall wieder aufgenommen und fortgeführt. Gibt es eine solche Zwistigkeit und gilt es, sie auszugleichen durch gegenseitige Aussprache und den Bruder von seinem Unrecht zu überführen (zu *ἀλλήλων* vgl.

c. 2, 7; c. 4, 9), so soll das nicht im Zorn, sondern in Frieden geschehen. Ähnlich Sir. 10 8; 2. Tim. 4 2; Polyf. 6, 1. — *ὡς ἔχεται ἐν τῷ εὐαγγελίῳ*; gedacht ist dabei wohl an Mt. 18 15 ff. — *Ζυ ἀπογοῶντι* vgl. 1. Tim. 1 6, 6 21; 2. Tim. 2 15; 2. Clem. 17, 7. — *μηδεὶς λαλεῖτω κτλ.* Das Zuchtverfahren soll natürlich erst dann eintreten, wenn der Versuch, den Betreffenden von seiner Schuld zu überzeugen und Frieden zu schließen, gescheitert ist. Der Schuldige, der den Gemeingeist verletzt hat, soll auch als nicht zur Gemeinschaft gehörig betrachtet werden, d. h. er ist sowohl vom Abendmahl wie vom Gemeindeverkehr auszuschließen, und zwar solange, *ὡς ὁ μετανοήσῃ*, bis er sein Unrecht reuig eingesteht (μτ. in anderem Sinne c. 10, 6). — 4 Bei den *πράξεις* ist nicht an das sittliche Verhalten in der gesamten Lebensführung (nach Kol. 3 17) oder an „den Wandel unter den Menschen“ (Harnack) zu denken, sondern, da *εὐχαὶ* und *ἐλεημοσύναι* vorausgehen, an die sonstigen kultischen Handlungen gedacht; vgl. c. 8. Gebet und Almosen sind auch zusammengestellt als die wichtigsten kultischen Bräuche AÖ. 10 4; 2. Clem. 16, 4; vgl. Tob. 12 8. Daß sich der Verf. hier kurz faßt und nur auf das Evangelium verweist, erklärt sich daraus, daß er das Wichtigste über diese kultischen Handlungen bereits früher (vgl. c. 8) gesagt hat.

(IV.) c. 16: *Ἐκλογαὶ* unter Hinweis auf die Parusie.

Das Schlußkapitel gliedert sich so, daß zunächst zur Wachsamkeit ermahnt wird (1 und 2); darauf folgt die Schilderung der Endkatastrophe (3—5). Diese verläuft in zwei Stadien: die Erscheinung des „Weltverführers“, des Antichrists, vorbereitet durch das Auftreten falscher Propheten und begleitet von schweren Versuchungen und Greueln (3—5) und sodann die Erscheinung des „Herrn“, vorbereitet durch besondere Zeichen (6—8). (Ueber die wahrscheinliche Zugehörigkeit dieses Kapitels zu Δ und über seine Verwandtschaft mit Mt. u. Mc. vgl. meine „Untersuchungen“ S. 68 ff.).

1 Der Zusatz: *ὅτι τῆς ζωῆς* zu *γρηγορεῖτε* ist am besten zu deuten als eine deutliche Rückbeziehung auf den ganzen Grundgedanken der Schrift von den beiden Wegen. Auf Hebr. 13 17 ist also, wie Harnack tut, nicht zu verweisen. — *Ζυ οἱ λόγοι* κτλ. vgl. Mt. 12 25; *Ζυ δοῦναι* vgl. Eph. 6 14; 1. Petr. 1 12; *Ζυ ἐκλυθεῖσθαι* vgl. Mt. 15 22; Mc. 8 3; Gal. 6 6; Hebr. 12 2, 5; Spr. 8 11 LXX. — 2 *Ποικίλος* kann sowohl „häufig“, als auch „zahlreich“ bedeuten. Dem Zusammenhang entspricht es am besten, es hier im Sinne von „häufig“ zu nehmen. Denn alles kommt darauf an, daß der einzelne bis zum Ende treu bleibe; das kann er nur erreichen durch festen Anschluß an die Gemeinde und diese kann nur wachend bleiben, wenn sie häufig zusammenkommt, auch außer den regelmäßigen Gottesdiensten am Herrntag. *Ποικίλος* im Sinne von „zahlreich“ hier zu nehmen, wäre eine Abschwächung. Hätte der Verf. an die Zahl der Teilnehmer gedacht, so hätte er nicht *ποικίλος*, sondern *πάντας* geschrieben. Vgl. zur Sache c. 4, 2 und c. 9 und 10 und das oben dazu Bemerkte. Mahnungen zu häufiger Versammlung auch bei Ignatius, a. d. Eph. 13, 1; Polyf. 4, 2; vgl. auch Justin apol. I 67. Mahnungen zu fleißigem und zahlreichem Besuch der Versammlungen: Hebr. 10 25; Ignatius a. d. Eph. 20, 2; 2. Clem. 17, 3. — *Ζυ ζήτοῦντες* κτλ. vgl. Barn. 4, 10: *ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνερχόμενοι συζητεῖτε περὶ τὸ κοινὴ συμφέροντος*; vgl. auch 4, 1; 1. Clem. 48, 6. — Der Satz: *ὅς γὰρ ὠφελησέτω* κτλ. muß schon in Δ gestanden haben, denn Barn. 4, 9 ist zu lesen: *οὐδὲν γὰρ ὠφελησέτω ἡμᾶς ὁ πᾶς χρόνος τῆς πίστεως ἡμῶν, εἰ μὴ νῦν ἐν τῷ ἀνόμῳ καιρῷ καὶ τοῖς μέλλουσιν σκανδάλους ἀντιστῶμεν*. Ist aber hier unverkennbar Δ benützt, so höchstwahrscheinlich auch in Barn. c. 4, 10. Zum Gedanken vgl. Mt. 10 22, 24 12; Mc. 13 12; 1. Clem. 35, 4; 2. Clem. 19, 3. (Zum Ganzen vgl. auch *Harner*, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten 1902, S. 312; v. Dobschütz, urchristl. Gemeinden S. 205.) — 3 Beginn der Schilderung der Endzeit: 1 und 2. 4. 5. schildern die Zustände, die dem Erscheinen des Antichrists vorhergehen. *Ζυ ἐν ταῖς ἑσχάταις ἡμέραις* vgl. 2. Petr. 3 3 f.; Jud. 18; Barn. 4, 9: *ἐν τῷ προσέχωμεν ἐν ταῖς ἑσχάταις ἡμέραις*; darauf folgen die zu 2 mitgeteilten Worte: *οὐδὲν γὰρ* κτλ. Offenbar ist der Ausdruck *ἐν ταῖς ἑσχάταις ἡμ.* bei Barn. der Quelle

A entlehnt. — Die ψευδοπροφήται sind hier in einem anderen Sinne gemeint, als in c. 11. An unserer Stelle sind sie Verführer, die nicht als von der christlichen Gemeinde ausgehend gedacht sind; dort sind sie christliche Irrlehrer. Vgl. oben S. 272. Vielleicht darf man auch darauf hinweisen zum Beweise dafür, daß c. 16 nicht aus derselben Feder geflossen ist, wie die vorhergehenden Kapitel. Vgl. zur Stelle Offenb. Petri (Bruchstück von Apkymim) c. 1, 1; Himmelfahrt Jes. 3, 27 ff.: Sib. II 165 ff.; Apok. des Elias 21, 14 ff. (ed. Steindorff in ZN, N. F. II 3*, S. 71). — Das Wort φδορας auch c. 5, 3. — Zu καὶ στραφήσονται κτλ. vgl. Mt. 7, 15, wo das Bild in umgekehrter Weise verwendet ist; vgl. auch Mt. 10, 15. — Das Charakteristische dieser Zeit ist also, daß die Liebe sich in Haß verkehrt und damit alles gegenseitige Vertrauen weicht, so daß ein Zustand der ἀνομία (4; Mt. 24, 12; 2. Thess. 2, 2; Apok. Petri 1, 3), der Gesetzlosigkeit eintritt. Mitten in diese aufgelösten Verhältnisse tritt der Antichrist. — 4. Vrgennios, Harnad und Sabatier lesen κοσμοπλάτης; Funk und Schlegel lesen: κοσμοκλάνης. Daß unter dem „Weltverführer“ der Antichrist gemeint ist, geht nicht nur aus dem Zusatz hervor, daß er kommt ὡς υἱὸς θς, sondern auch aus Stellen wie 2. Joh. 7: ὁ πλάνος καὶ ἀντίχριστος; Himmelfahrt Jes. 4, 8 f.; Sib. V 33 f.. Das Mittel, wodurch er die Welt sich untertan macht, sind „Zeichen und Wunder“: Außer bei Mc. 13, 22 und Mt. 24, 24 auch 2. Thess. 2, 2; Sib. II 167; III 66 f.: καὶ σημεῖα πολλὰ ποιήσει ἀνθρώποις; Himmelfahrt Jes. 4, 10: „Und die Kraft seiner Wunder wird sich in Städten und Ländern zeigen“. Die Formel: σημεῖα καὶ τέρατα ist in der biblischen und außerbiblischen Literatur sehr häufig. — Die erlangte Macht benutzt der Antichrist zu unerhörten frevelhaften Taten. Zu ἀδάμνα vgl. 1. Petr. 4, 2; AG. 10, 25 — Zu ἀ οὐδέποτε κτλ. vgl. außer Mc. 13, 19 und Mt. 24, 21 auch Ascens. Mosis 8: „Da wird . . . Rache und Zorn über sie hereinbrechen, wie sie unter ihnen nicht dagewesen sind von Ewigkeit“ usw. — 5. Zu πύρωσις vgl. 1. Petr. 4, 12 vgl. 1. f. und Sach. 13, LXX: καὶ πύρωσω αὐτούς κτλ.; Justin apol. II 7. — δοκιμασία auch Hebr. 8, 2; Sir. 6, 21. Der Ausdruck ist durch πύρωσις nahegelegt. Es ist eine gebräuchliche Wendung: δοκιμαζέιν διὰ πυρός (3. B. 1. Petr. 1, 7). — Zu ἀπολοῦνται vgl. Offenb. Petri 1, 1—3; Sib. II 254. — Zu ὑπομείναντας vgl. außer Mt. 10, 22 und 24, 13 1. Clem. 35, 4; 2. Clem. 17, 7; Jak. 5, 11. — Auffallend sind die Worte: σωθήσονται ὅν' αὐτοὺς τοῦ καταδματος. Κατάδμα (= κατανάδμα und ἀνάδμα) ist der Fluch (Offb. 22, 3; Ps.-Justin quæst. 121; Mt. 26, 74: καταδματιζέιν). Sonach könnte man übersetzen: „sie werden aus diesem Fluche, d. h. aus der ἀπώλεια (vgl. ἀπολοῦνται) (Sabatier: seront sauvés de cette malediction) oder vor diesem Verfluchten, d. h. dem Antichristen errettet werden“. Allerdings will dazu das ὅν' nicht recht passen; es muß dann in dem räumlichen Sinne: unter — weg, weg von genommen werden; ὡς: mit ὅν' in diesem Sinne zu verbinden ist aber ganz außergewöhnlich; in der Regel steht ἀπό oder ἐκ. So hat man (Hilgenfeld, Zahn) auch hier statt ὅν' die Lesart ἀπό vorgeschlagen. Möglich ist es durchaus, daß dies das richtige ist. Läßt man aber das ὅν' stehen und nimmt man es in dem geläufigen Sinne von „von“, „durch“, so muß unter dem κατάδμα eine Person gemeint sein. Dann wäre an Christus zu denken, als den, der verflucht wird von den Ungläubigen, der ihnen ein Fluch ist (vgl. 1. Kor. 12, 3: ἀνάδμα Ἰησοῦς). So faßt Harnad (s. zur Stelle) die Worte. Er übersetzt daher: „sie werden gerettet werden von dem Verfluchten selbst.“ Eine sichere Entscheidung ist nicht zu treffen. (Vgl. Harris p. 62 ff.) — 6. Τὰ σημεῖα τῆς ἀληθείας: Sicher ist Christus gemeint mit τ. ἀ. Vgl. Harnad zur Stelle. An Joh. 14, 6 ist hier kaum zu denken. — Ἐκπείτασις ist die Ausbreitung, d. i. die Öffnung des Himmels. — Zu σάπυγος vgl. 1. Thess. 4, 16; 1. Kor. 15, 51. — In der anonymen (jüdischen) Apokal. in ZN (N. F. II 3 S. 154 f.) dient der Trompetenstoß dazu, den Himmel oder die Erde zu öffnen, je nachdem er zum Himmel hinauf oder zur Erde herab gerichtet ist. — 7. Vgl. Sib. II 242 f.

XVIII.
Syrische Didaskalia.

(E. Hennecke.)

„Die syrische Didaskalia übersezt und erklärt von Hans Achelis und Johs. Fleming“ (vgl. Apokr. S. 194) ist inzwischen in den *U. N. F.* X 2, Sp. 1904 erschienen und eine zweite Ausgabe in der Berliner Kirchenväter-Sammlung noch vorgesehen (S. V f.).

E.

Apokalypsen.

XIX.

Die Offenbarung des Petrus.

(G. Weinel.)

Die folgenden Literaturangaben wie die Anmerkungen beabsichtigen nicht, der Forschung zu dienen. Ihr Zweck ist, dem Nichttheologen und dem Studenten bei der ersten Lektüre das sachliche Verständnis zu erleichtern, sie in den Stand der Fragen einzuführen und sie zu einer Wertbeurteilung anzuleiten. Diese Vorbemerkung bitte ich auf alle von mir bearbeiteten Stücke beziehen zu wollen.

Die Ausgaben stehen oben S. 72 (nur G. v. Schubert bietet die Offenbarung Petri nicht). Die Offb. allein enthält Dieterich's *Nekyia* — vgl. Apokr. S. 212.

1. Geschichte der kirchlichen Benutzung, vgl. noch A. Hilgenfeld, N. T. e. c. IV, 2. Aufl. 1884, S. 71–74; Th. Zahn, G.R. II 2, S. 810–820; Harnack I S. 29–33 und II XIII 1893, S. 71 ff., Die Petrusapokalypse in der abendländischen Kirche. — Der Versuch von Zahn, zuletzt wieder im Grundriß der Gesch. des neuest. Kanons 1901 S. 21 gemacht, im Kanon Muratori für die Offb. Petr. die beiden Briefe einzusehen, ist einer der kühnsten Gewaltstreiche, die je von Ergeeten unternommen worden sind.

2. Das Fragment von Alchim. Dieterich macht für seine Ansicht, daß dies Fragment nicht ein Stück der Petrusapokalypse, sondern einer evangelischen Erzählung entnommen sei, vor allem geltend, daß nur ein einziges der sonst von der Petrusapokalypse überlieferten Stücke, nämlich Bruchstück a 3, in dem Bruchstück von Alchim wiederzufinden sei, und selbst dieses nicht ganz wörtlich. Außerdem, meint er, ließe sich keine Stelle ausfindig machen, an der die andern Citate der Apokalypse (Bruchstück a 1 2 4) in der Schrift gestanden haben könnten, von der das Bruchstück von Alchim ein Teil ist. Denn im Anfang dieses Fragments befinden wir uns noch auf der Erde mit ihren falschen Propheten, an seinem Ende aber schon nach dem Weltgericht bei der Schilderung der Höllenstrafen. Wo soll also, meint Dieterich, der Inhalt jener drei Citate, die Schilderung eben des Weltgerichts und der Weltkatastrophe untergebracht werden? Sie paßt weder vor noch hinter das Bruchstück von Alchim. Und dieses selbst ist so deutlich eine fortlaufende und geschlossene Einheit, daß man auch nicht annehmen kann, es fehle ihm in der Mitte irgendwo ein Stück. Ferner, meint Dieterich, lege in dem Bruchstück die Zahl der 14 Sündertypen als Verdoppelung der heiligen Siebenzahl die Annahme am nächsten, daß am Schlusse jedenfalls nicht mehr viel fehlen könne. Und der Eingang, „verratte deutlich eine Erzählung nach Art der Evangelien, wenn es da heiße: „Und der Herr fuhr fort und sprach: „Kommt, laßt uns auf den Berg

gehen, beten.“ So soll denn das Bruchstück von Alkimum zum Petrus-evangelium gehören und erst aus dieser Apokalypse im Evangelium die eigentliche Offenbarung des Petrus herausgesponnen worden sein auf Grund des Befehles an Petrus, der in ^a enthalten ist (a. a. O. S. 13–18).

Diese Ansicht hat in der Abweichung des Bruchstückes a 3 von ^a seine stärkste Stütze; denn jenes Stück sieht ganz wie ein wörtliches Citat aus und findet sich doch in ^a nicht wörtlich wieder. Alle andern Gründe dagegen sind nicht durchschlagend. Denn auch die Apokalypse kann eine evangelienartige Einkleidung gehabt haben. Oder sie kann wie andere Schriften ihrer Gattung die Form eines Gespräches des auferstandenen Herrn mit seinen Jüngern gehabt haben (Harnack S. 30 gegen Dieterich S. 16). Bei dieser Form braucht aber eine chronologische Reihenfolge der Stoffe nicht notwendig vorausgesetzt zu werden und die Weltkatastrophe kann ganz gut vor oder hinter unserm Fragment behandelt worden sein. In einer andern Apokalypse, der des „Elias“, die nicht einmal aus Fragen und Antworten besteht, sondern eine Reise in Hölle und Himmel enthält, ist gleichfalls erst nach der Beschreibung der jenseitigen Welt die Ankündigung des Weltgerichts gegeben. Und da sich die Abweichungen des Bruchstückes a 3 von ^a auch durch die Annahme nur einer anderen Textgestalt erklären läßt, so läßt sich etwas Sicheres über diese Frage nicht ausmachen.

3. Quellen, vgl. außer Dieterich: E. Rohde, Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, 3. Aufl. 1902. F. Schwalli, Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israels und des Judentums, 1892. M. Gaster, Hebrew Visions of Hell and Paradise, Journal of the Royal Asiatic Society of Gr. Br. a. J., 1893, S. 571 ff. S. Gunkel, Schöpfung und Chaos, 1896. E. Hennecke, Christliche Malerei und altkirchliche Literatur, 1896, S. 183–201. E. Stave, Ueber den Einfluß des Parsismus auf das Judentum, 1898. A. Jeremiass, Hölle und Paradies bei den Babyloniern, 1899. A. Bertholet, Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode, 1899; Die Gefilde der Seligen, 1903. L. Raberacher, Das Jenseits im Mythos der Hellenen, 1903.

Bemerkungen.

a) Zum Teil aus Citaten bekannte Bruchstücke.

1.

Aus Marcius Magnes apocriticus IV 6; 16. — die gerichtet werden sollen] (κρινόμενος, Diet. κρινόμενος) steht in IV 16, fehlt in IV 6. — Die Erde.... hin stellen] indem sie die Leiber der Toten aus ihrem Schoße hervor- kommen läßt.

2.

Der Heide, der die Offenbarung bekämpft, nennt die Ansicht der Christen gottlos, weil in ihr das Ende der „unsterblichen“ Götter und ihrer Welt ausgesagt wird. Die Verachtung der gegenwärtigen Welt und der Wunsch nach ihrem Untergang, die aus den ersten Christen so glühend hervorbrechen, empfinden die Heiden als „Haß gegen das Menschengeschlecht“ und die Götter, als anarchische Gesinnung. Dies die eine Wurzel der Verfolgungen. — Das ganze Citat fällt mit geringfügigen Abweichungen, wie sie bei verschiedenen LXX-Texten gewöhnlich sind, mit Jes. 34 zusammen; daher ist es fraglich, ob es als Teil des Textes oder als alttestamentliches Citat in der Apokalypse gestanden hat. Außer in 2. Petr. 3¹⁰ ff. ist Jes. 34 auch in Offbg. Joh. 6¹⁰ f. benutzt. — Kraft des Himmels] dafür in 2. Petr. „Elemente“, vielleicht ist in beiden Schriften an Engelwesen und ihre Körper, die Sterne, gedacht.

3.

Aus Clem. Alex. eclog. 41. Vgl. Apokr. S. 211. Vor diesem Fragment

steht der Satz: „Die Schrift sagt, die ausgesetzten Kinder würden einem Schutzengel übergeben, durch den sie aufgezogen würden und heranwachsen. Und sie werden sein“, heißt es, »wie die hundertjährigen Gläubigen hier.« Preuschen liest $\omega\sigma\iota$ für $\omega\varsigma$ $\omega\iota$: „Und es werden dort die Gläubigen ungefähr hundert Jahre alt werden“. Das aber gibt keinen Zusammenhang der Gedanken und ist auffallend in der Form, man sagt in solchen Fällen nicht ungefähr hundert Jahre, sondern direkt hundert Jahre. Die grammatische Konstruktion des überlieferten Satzes ($\epsilon\sigma\omega\tau\alpha\iota$ — $\tau\alpha$ $\beta\epsilon\lambda\epsilon\gamma\eta$) macht für dies späte Griechisch keine Schwierigkeit. Er ergibt den guten Sinn: Die kleinen Kinder, die hier ausgesetzt worden und gestorben sind, werden dort wie ganz alte, erfahrene und bewährte Christen weiterleben. — Gehört das Stück zur Offbg. Petr.? Gegen Zugehörigkeit spricht die Fortsetzung „deshalb sagt auch Petrus in der Offenbarung“; für dieselbe die Verwandtschaft mit dem 4. Fragment. Hält man um ihrerwillen das Stück für einen Teil der Petruschrift, so muß man doch wohl annehmen, daß der Satz „Und — Gläubigen hier“ aus einer anderen Schrift stammt, während mit den Worten „die Schrift sagt“ die Offenbarung gemeint wäre. Diese Annahme wird aber einem, der den Wortlaut der Stelle ohne Voreingenommenheit auf sich wirken läßt, sehr schwer.

4 a.

Aus Clemens Alex. eclog. 48. Schicksal] statt $\pi\epsilon\lambda\alpha\varsigma$ lies mit Grabe und allen Herausgebern (vgl. bes. Dieterich 11) $\mu\epsilon\lambda\alpha\varsigma$; Diels (bei Harnack) $\sigma\pi\epsilon\lambda\alpha\varsigma$: würde in die bessere Abteilung (der Seligen) kommen. — Schutzengel] wörtlich: fürsorgender Engel, vgl. zu Hermaß vis. V 3 und Mt. 18 10 „die Engel der Kleinen“, die sonst keinen Schutz haben. — Wohnung] vgl. Joh. 14 2 und die Vorstellung von den Wohnungen im Himmel im Jubentum, bei Henoch und 4. Esr. — Apokr. S. 215 4] Der Antrieb, sich mit dem Schicksal dieser „unschuldigen Kindlein“ zu beschäftigen, kommt aus der Theodicee. Sie leiden — und haben doch keine Schuld. Wie läßt sich das mit Gottes Güte vereinigen? Die Antwort gibt die Zukunftshoffnung: die einen werden alles noch erleben in einem zweiten Dasein, die andern (ausgesetzten, abgetriebenen?) werden nicht ins Gericht kommen, sondern Gnade bei Gott finden. — Doch ist der zweite Satz ziemlich dunkel, auch nur ungefähr wiedergegeben. — S. 215 4—7] Die Theodicee wird hier und im folgenden so streng auf das Vergeltungsrecht aufgebaut, daß jedesmal aus der besonderen Sünde die besondere Strafe erwächst, hier die Würmer aus der Milch, in 8 die Strahlen von den Kindern usw. — S. 215 8 das Volk verkauft] Un deutlich, worauf angespielt wird. Zülicher bei Dieterich: Jes. 52 8. Dann fehlt aber die Pointe, die im folgenden Satz da ist, denn Christus bedeutet die eherne Schlange. Der Unglaube an die „Schlange“ erzeugt die Schlangenbisse. Vielleicht ist an Amos 2 8 zu denken als an „die Sünde“, die gemeint ist. — S. 215 8] Was von 3. 6 „indem er lehrt“ an bis 3. 10 noch Petr. gehört, ist zweifelhaft.

4 b.

Aus Methodius sympos. II 6. — S. 215 11 inspirierten Schriften] vgl. Apokr. S. 211. — S. 215 17 Der Herr] ist im Citat Gott, erst Method. hat „den Christus“ unter ihm verstanden (Zahn). — zum Sterben ausgesetzt] Dieterich nimmt diesen Ausdruck als gleichbedeutend mit „abgetrieben“ an; aber weshalb die umständliche Umschreibung für getötet? Vielmehr ist hier wörtliches, oben umschreibendes Citat! Der letzte Satz paßt zu Bruchstück 1. — S. 215 11—16] Wieviel aus der Apok. Petri stammt, ist wieder unsicher. Dem Methodius gehören die Sätze von „denn wenn“ bis „dürfen“; aber ihre Elemente stammen aus der Offbg. Zahn will den letzten Satz aus einer Apok. jüdischen Ursprungs oder alttest. Namens herleiten, weil der Herr = Gott ist. Unbegründet.

b) Das Bruchstück von Alchim.

1 von ihnen] war von Christen im allgemeinen die Rede, oder von her-

vorrangenden Christen, wie Apostel, Propheten, Lehrer usw.? Sie waren jedenfalls für die Zukunft verheißen. Ähnliche Weissagungen Jesu auf spätere Gläubige s. Joh. 17 30 ff., falsche Propheten Mc. 13 u. ö. — Jene können nach hellenistischem Sprachgebrauch mit den „vielen“ oder mit den „sie“ (ihnen) identisch sein. — 2 Kinder des Verderbens werden dem Verderben verfallen, Hebraismus vgl. zu 11. Nahe verwandt 2. Petr. 2 1 ff. — 3 Getreuen *νοτοί*, hier nicht = Gläubige; im Gegensatz zu den Irrlehrern. — meinen Jesus spricht. Vgl. Offbg. 2 10. 11. — ihre Seelen erproben vgl. 2. Petr. 2 1. — Ungerechtigkeite eig. Gefeklosigkeit. — 4 Beachte die Ähnlichkeit mit der Verklärungsgeschichte Mc. 9 1 ff., die auch in 2. Petr. (1 16—18) als wichtiger Bestandteil der Petruslegende angeführt wird. — 5 Zum Gedanken 2. Petr. 8 11, aber auch etwa 1. Joh. 3 1 f. — 7 nie ein Menschenauge sah Anlang an das auch von Paulus (1. Kor. 2 9) und sonst oft citirte Wort aus der Eliasapokalypse, vgl. Apokr. S. 206. — sah fein ergänzt von Lods. — He< r> g zu erdenk< en> Lods, He< r> g fass< en> Wilamowitz.

10 wie ein Kranz Die Handschrift liest vielleicht (*μονοπαλς*): „ein einziger Kranz“. Das hält Klostermann fest mit Verweisung auf die nachher citirte Stelle aus dem Brief v. Lyon. Blatz corrigirt *μονοπαλς*: „wie ein“. — aus bunten Blumen Harnack vergleicht den Brief der Gemeinde von Lyon und Vienne (Eusebius, *RG.* V 1, 36): „Aus verschiedenen Farben und mancherlei Blüten flochten sie einen einzigen Kranz und brachten ihn dem Vater dar.“ — prächtiger Anblick Die äußere Erscheinung der Seligen . . . erinnert in allen Einzelheiten an die Art, wie der Griechen Lichtgottheiten sich denkt und abbildet“ (Dieterich S. 38). Von Einzelheiten nennt er: den Gefang S. 36 f., „weiß und rot“ S. 38, das Strahlen des Angesichts S. 38, Strahlenkranz (später Heiligenschein) S. 39—44. In dessen sind die Züge doch sehr allgemein. Die Beschreibung himmlischer Gestalten als Lichtgestalten ist selbstverständlich, der Strahlenkranz fehlt unseren Gerechten, bloß ihre Haare sehen ähnlich aus. Und zu der Farbe vgl. die Schilderung, die Henoch (106 10 f.) von dem neugeborenen Noah gibt: „Seine Farbe ist weißer als Schnee und röter als Rosenblüte, das Haar seines Hauptes ist weißer als weiße Wolle, und seine Augen wie Strahlen der Sonne; und als er seine Augen aufschlug, erhellten sie das ganze Haus.“ Die Verführung ist fast wörtlich. Auch hier wird versichert, das Kind sah aus wie einer der Engel (106 1, Ausgabe von Flemming und Radermacher, Leipzig 1901). — 12 unsere gerechten Brüder liest hier (anders 10) die Handschrift; vielleicht echt, es ist altertümlich, Jesus als Bruder zu bezeichnen Röm. 8 10, vielleicht nach 10 zu corrigiren, wie Harnack und die meisten wollen. — 15 mit unverwelklichen Blumen vgl. 1. Petr. 1 4; auch da ist eine Anspielung auf den Paradiesesgarten. — gepriesene Früchte oder „gesegnete“, wie Harnack übersetzt, wobei er an die Schilderung üppiger Fruchtbarkeit im Himmelreich denkt, wie sie Papias nach der Apok. Baruch gegeben hat. — 16 ihr Duft Ergänzung von Usener. — Gewand der Lichteengel Wiederholung des vorher ausführlich Geschilderten. Herkunft der Vorstellung: Analogie der Lichtengel, nicht Lichtgötter; auch das weist darauf hin, daß hier polytheist. Vorstellungen ihren Weg erst durch das Judentum genommen haben. — 20 Vorgesänger die Handschrift bietet einen Fehler: *αρχαίων*, was Harnack in *αρχιερέων* (Hochpriester) corrigiren will. Allein die Verufung auf Dib. 13, 3 wie die Begründung: „weil sie für euch beten“, reicht nicht aus. Denn hier kann nicht wie in der Dibache an christliche „Beamte“, sondern nur an alttestamentliche Gerechte gedacht sein und für sie wäre der Name Hochpriester ganz einzigartig. Piccolomini, Klostermann lesen *ἀδελφών* Brüder nach 1 und 15; allein woher die Beschreibung, wenn das in der Vorlage der Handschrift stand? *ἀρχηγών* (Wilamowitz) Vorgänger, Führer, trifft schon eher. — Die Schilderung des Ortes der Seligkeit ist die Schilderung des Paradieses. Aus griechischen Quellen die Analogien bei Dieterich S. 19—34. Zu der Wiese voll Blumen S. 21. Ähnliches auch sonst, vgl. etwa Slavisches Genoschbuch 8. — 21 finster Hf. *αυχηνοποιων* unverständlich, die übersehte Rott. von

Platz; Harnack liest: ἀρχυρὸν finster, Diels einen Ort finsterner Leute (ἀρχυρὸν ἀνὸν), Piccolomini ἀρχυρὸν, τὸν τῶν ἀδικῶν, einen finsternen Platz, den der Un gerechten. — die strafen den Engel von ihnen wissen nicht nur jüdische Quellen (Henoch 73¹², 74²⁰, 83⁴, 85¹⁷) und christliche (z. B. Hermas, Gl. VI), sondern auch griechische, bei Dieterich S. 60 f. — dunkle Gewand] Gf.: αὐτῶν ἐνδεδυμένα unverständlich, die überf. Korrektur (αὐτῶν τὸ ἐνδυμα) von Blas und James; Wilamowitz liest <τὸ ἐνδυμα> αὐτῶν, ἐνδεδυμένοι: „bekleidet so wie die Luft“. — 22 Vor Gericht mußten Christen, die ableugneten, ihren Herrn und ihre Religion (3. Ausdruck vgl. Mc. 12¹⁴; AG. 19⁹; 2. Petr. 2²¹) lästern und verfluchen, vgl. Hermas Vis. II 2, 2 u. d. und den oben angef. Brief bei Euseb. V 1, 48: durch ihren Wandel lästerten sie den Weg der Gerechtigkeit, die Söhne des Verderbens. — 23 Die Feuerhölle ist in Israel in ebenso früher Zeit nachweisbar (Jes. 66²⁴) wie in Griechenland (Dieterich S. 196 ff., 211), in beiden Ländern wohl nicht ursprüng lich, vgl. Apokr. S. 213. — Zur Schlammhölle vgl. Dieterich S. 71, 72 ff., 81, 88, 140. — welche die Wahrheit verkehrten] Gnostiker. — 24 andere, Weiber] nach Dieterich, der ἄλλαι liest; die Handschrift bietet ἄλλοι, was Klostermann mit einer starken Interpunktion danach beibehält, andere: Weiber... Männer; möglich. Die Frauen stehen voran, als die Hauptschuldigen. Hier spielt noch die älteste Anschauung der Polygamie herein, wonach der Mann nur eine fremde Ehe, nicht seine eigene brechen kann; denn es handelt sich nur um Ehebruch mit der Ehefrau eines andern Mannes, nicht mit Unverheirateten. — <waren aufgehängt und> die Lücke der Handschrift hat James ausgefüllt. — Hinter im Schlamme] ist eine Lücke, die Sudhaus mit „verborgen“ (im Schl.), v. Gebhardt mit: (sie sprachen) „mit lauter Stimme“ ausfüllen will. — Zu dieser Strafe Analogien bei Dieterich S. 201, 211. — 25 Analogien bei Dieterich S. 53 f., 71, 196. Aber dies „Gewürm“ hat seine nächste Analogie doch in Jes. 66²⁴. — wie dunkle Wolken] Harnack findet das Bild seltsam. Die Würmer sind „zu scheußlichen Klumpen geballt.“ — Daß die Seelen der Gemordeten hier sind, weist auf eine ältere Vorstellung hin, wonach das Land der Seligen in der Unterwelt, nicht wie in unserer Schrift, „außerhalb der Welt“ ist, Harnack, Dieterich. — gerech] für den Gedanken der genauen Vergeltung (s. o.), auf dem das Ganze aufgebaut ist, führt Dieterich auch griech. Parallelen an S. 208. Der Gedanke Auge um Auge, Zahn um Zahn, ist überhaupt antik. — 26 <ber> ergänzt von Harnack. — welche] Gf. οἱ...ς, die überfetzte Korr. οἱ τινες nach James; οἱ αὐταὶ die ihnen Diels. — <frah]en> ergänzt von Diels: ἀκτινές; James, v. Gebhardt φλόγες (Flammen). — un<ehelich empfang>en, ergänzt von Dieterich; „die unehelich die Kinder geboren“ v. Gebhardt. — 27 ausgepeitscht] vgl. Euseb. RG. V 28, 11 f.: Natalius wurde „von heiligen Engeln die ganze Nacht hindurch unter großen Qualen gepeitscht“. Hermas Gl. VI 2, 5 ff. Der Strafengel hat eine große Geißel in der Hand, mit der er die „Schafe“ schlägt und im Dornestrüpp hin und her treibt, einen Abhang hinauf und hinunter. — 28 Die Sünde dieser Klasse ist schwer von der der ersten zu unterscheiden. Harnack legt den Nachdruck auf die Verleumdungen, die sie gegen die christl. Religion ausgestoßen haben. Solche liefen im Volk um. Menschenfresserei, widernatürliche Unzucht, Blutriten u. ä. warf man den Christen vor. Dieterich glaubt, um der Zahl 14 willen sei eine Klasse verdoppelt. Aber es ist nicht sicher, ob mit dem Bruchstück, das wir haben, auch die Aufzählung der Sünder zu Ende war. — 29 Ähnlich wie hier stehen in Hermas Geb. VIII 5 hinter den falschen Zeugen die Habgierigen. — 30 Kieselsteine] bei Hermas (a. a. O.) sind es Dornen, ebenso an den von Dieterich angeführten Stellen (S. 115) aus Plato. — 31 Harnack: „Die älteste Stelle gegen das Zinsnehmen in der christl. Kirche (aber s. die ältere jüdische Literatur)“ — und Jesus, Lf. 6²⁴, Justin ap. I 15. — 32 Die Ana logie mit Sisyphus (Dieterich) ist zu gering. Näher steht Hermas Gl. VI 2 vgl. oben, zumal diese Pein auch bei Herm. Strafe für „Schwelgerei“ ist. — befehl hatten] Harnack vergleicht Röm. 1²⁸ ff. u. Jud. 8. — welche...] Dieterich ergänzt die Lücke der Handschrift nach der Analogie und dem Hadesmythos des Plutarch

(De sera num. vind. 567^b) so: das waren die Streitsüchtigen. — 34 auf Pfannen geröstet] Harnack und Dieterich erkennen hier eine Einwirkung der auch gegen verfolgte Christen üblichen Folterstrafen auf das Bild der Hölle. Die Märtyrer in Lyon wurden z. B. auf Pfannen geröstet (Euseb. KG. V 156). Anderes bei Dieterich S. 205. — verlassen hatten] Handschrift sinnlos; Korrektur von v. Gebhardt.

XX.

Der Hirt des Hermas.

(G. Weinl.)

Die äußerst zahlreiche Literatur findet man am besten in der großen Ausgabe von Gebhardt: Harnack (PA, den Text haben G. und H. zusammen gearbeitet, den Kommentar H.) und von Funk (Fu). Weiter sind zu vgl. Harnack I S. 49—58 II 1, S. 257—267, 437 f. Krüger S. 24—29, Nachträge S. 12. Für alle Fragen kommen außer den kommentierten Ausgaben in Betracht: A. d. Hilgenfeld, Die apostolischen Väter 1853; Th. Zahn, Der Hirt des Hermas 1868, das jetzt noch grundlegende, wenn auch stark tendenziöse Buch (Za).

(2.) Während Heyne (Quo tempore H. P. scriptus sit, 1872), Behm (Ueber den Verfasser der Schrift, welche den Titel „Hirt“ führt, 1876), Harnack, Funk u. a. in den Apokr. S. 221 zusammengestellten Angaben über die Verfolgung sichere Zeichen für die Abfassung des Buches nach Trajan (98—117) sehen, will Zahn (S. 118—136) sie alle auf die Verfolgung unter Domitian deuten. Diese sei in die Jahre 95 und 96 zu setzen und das Buch müsse also kurz nach dem Jahre 96 geschrieben sein. Allein von all den angegebenen Zügen paßt auf die Verfolgung Domitians nur der eine, daß eine häufige Strafe die Konfiskation der Güter war. Doch war das auch in allen späteren Verfolgungen so. Und alle anderen Angaben des Hirten passen für die domitianische Verfolgung gerade nicht. Denn die Christen wurden in diese Verfolgung nur ganz zufällig hineingezogen; die Strafe des Staates richtete sich damals eigentlich gegen Juden, die sich auf irgend einem Wege der Entrichtung der jüdischen Kopfsteuer entziehen wollten, und gegen solche Nichtjuden, die zur jüdischen Mission gehörten und „jüdische Lebenshaltung angenommen hatten“ (Sueton, Domitian. 12). Zu dieser letzteren Gruppe konnte man doch nur sehr schwer die Christen rechnen, jedenfalls müßte sich eine Spur von dem eigenartigen Gerichtsverfahren, das sich dabei ergab, im Hirten finden lassen. Es wurden doch sogar Leute daraufhin untersucht, ob sie beschnitten waren oder nicht! Wenn dann später einige Anklagen auf „Atheismus“ gleichfalls erhoben und Christen dadurch getroffen wurden, so war das nur etwas Nebenhergehendes. Bei H. aber steht von jener Steuersache kein Wort, sondern nach ihm hat es sich um eine wirkliche Christenverfolgung gehandelt, in der Christen angehalten wurden, ihren Herrn zu verleugnen, zu schmähen und den Göttern zu opfern. Ganz unmöglich ist schließlich Zahns Annahme, daß H. unter der Regierung Nervas geschrieben und von diesem einen Adler an der campanischen Straße angewiesen bekommen habe — denn woher, meint Za, sollte der seiner Güter Beraubte sonst einen Adler haben? —, als Nerva, um die Grausamkeit seines Vorgängers wieder gut zu machen, Adler verteilte. Das soll auf den H. passen, der das erste Gleichnis geschrieben hat und nächstens ein neues Ausbrechen der Verfolgung erwartet, vielleicht sogar im Anfang derselben lebt! (Gl. VIII 10, 4). Unmöglich kann Nerva der Kaiser sein, der im Hintergrund des Buches als der Verfolgung drohende steht, unmöglich kann des H. Adler ein kaiserliches Geschenk sein.

Das stärkste Argument, das Zahn ins Feld führen konnte, ist dies, daß wir über Christenverfolgungen aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts in Rom

keine ausdrückliche Nachricht haben. Aber wir erfahren überhaupt wenig von Verfolgungen außer den Angaben der neutestamentlichen Briefe. An Bedrängungen und Prozessen hat es nach ihnen eigentlich nie gefehlt. Und gerade von Rom wissen wir zufällig, daß dort etwa in den dreißiger Jahren des zweiten Jahrhunderts ein bedeutender Mann der Gemeinde, Telesphorus, den Märtyrertod gestorben ist. Daß er nicht das einzige Opfer aus dieser Zeit war, dürfen wir wohl annehmen.

(4.) Vgl. E. Hüdfädt, Der Lehrbegriff des H. 1889, A. Brüll, Der H. des H. 1882. Ueber das Verhältnis des Hirten zum Montanismus ist viel gestritten worden, vgl. noch besonders Dörner, Entwicklungsgesch. der Lehre von der Person Christi 1845 I S. 190—205; A. Ritschl, Die Entstehung der altkathol. Kirche 1857; R. A. Lipsius, Der H. des H. und der Montanismus in Rom ZwTz 1865; N. Bonwetsch, Die Geschichte des Montanismus 1881 und Stahl, Patristische Studien 1901, S. 246—267, der den H. viel zu viel systematisiert und das zu Tage liegende befreit, um aus H. einen Antimontanisten machen zu können.

Zur Christologie. Den Versuch Zahns (a. a. O. S. 253—282), dem H. eine gut kirchl. Trinitätslehre aufzubürden, hat Seeberg (Lehrbuch der Dogmengeschichte I 1896, S. 22) gebilligt, während Lints (Christi Person und Werk im Hirten des H., Marburg 1886) Unternehmen, das nach einer andern Seite sich wendet, mehr Zustimmung fand. Daß die Frage nicht durch Systematisierung gelöst werden kann, beweist auch die gegensätzliche Beurteilung derselben bei Harnack (Dogmengeschichte I², S. 182 f.) und Weissäcker (GgW 1886, Nr. 21, S. 830). — Vgl. noch dazu und zur Engellehre B. Lüken, Michael, Göt. 1898 S. 87 f. und 148—154.

(5.) Die Hypothese über den zweiten Clemensbrief vertritt Stahl (a. a. O. S. 286—292).

(6.) Zu der Frage nach der Benutzung der Tabula des Rebea vgl. C. Taylor nach J. M. Coterill in The Journal of Philology XXVII 1901, S. 276—319, und dagegen Funk (S. CXXXIV).

7. Der Text. Ueber die einzelnen Handschriften, ihre Schicksale und die Grundsätze, nach denen der Text herzustellen ist, sind die Ausgaben einzusehen. Hier sei nur eine kurze Erklärung des Notwendigsten angefügt. Der Text des H. kann jetzt auf Grund folgender Handschriften und Uebersetzungen ziemlich genau festgestellt werden:

1) Griechische Handschriften: a) Die Bibelhandschrift, die Tischendorf auf dem Sinai gefunden hat (1844 und 1859), jetzt in Petersburg, bezeichnet mit x, aus dem 5. Jahrhundert, geht bis Geb. IV 3, 6; b) eine Handschrift vom Berge Athos (G) aus dem 14. oder Anfang des 15. Jahrhunderts, davon 3 Blätter in Leipzig, 6 in dem Gregoriuskloster auf dem Athos. Der Schluß, von Gl. IX 30, 3 an, fehlt; c) ein Fajjumer Papyrusblatt, das zwei kleine Bruchstücke (Gl. II 7—10, IV 2—5) enthält, jetzt in Berlin, ungefähr aus dem Jahre 400; d) ein Citat aus Geb. XI 9 f., auf einem von Grenfell und Hunt publicirten Papyrusblatt (vgl. Harnack in GgW 1899).

2) Lateinische Uebersetzungen. a) Die in vielen Handschriften erhaltene, etwa aus dem 2. Jahrhundert stammende sog. Vulgata, höchst wertvoll für die Herstellung des Textes (L¹); b) die sog. Palatina, in einer Handschrift aus dem 14. Jahrh. erhalten, aber vor dem 5. Jahrh. verfaßt. Ueber ihr Alter herrscht noch Streit; wahrscheinlich stammt sie aus dem 4. Jahrh. (L²).

3) Eine äthiopische Uebersetzung, die aus der alten Kirche stammt, aber nur in einer jungen Abschrift nach Europa gekommen ist, mit ziemlich bedeutenden Lücken (A).

4) Eine sahidische Uebersetzung ist in Bruchstücken (Geb. XII 3, 4—4, 4, Gl. II 7—III 3, IX 5, 1—6, 1) nachgewiesen von J. Leipoldt in GgW 1903.

Alle diese Quellen in der uns jetzt zugänglichen Gestalt sind zuerst von Harmer, dann von Funk benutzt. Noch zu benutzen sind daneben die PA

und Hilgenfelds Ausgabe (Hermæ Pastor. Graeco integrum ambitu primum ed. A. Hilgenfeld, bezeichnet mit Hi), von der im Jahre 1887 eine dritte Auflage erschien, die auch den Schluß des H. in griechischer Sprache bot nach einer Ausgabe desselben Simonides, der 1866 die erwähnten drei Blätter nach Leipzig gebracht hatte. Ich habe die abweichenden Lesarten von PA und Ju, wo sie für die Uebersetzung in Betracht kommen, in den Anmerkungen angegeben und die Textzeugen daneben gestellt, auch Emendationen von Hi, die mir wichtig schienen, dort erwähnt.

8. Deutsche Uebersetzungen

sind seit der Zeit der Reformation mehrere erschienen. Die älteste hat den Titel: Ein prophetisch geschriben mit 5 gesichten, mit 12 gebotten, und 10 gleichnissen, Des Pastors oder hirtens, der da gewesen ist, eyn Engliſcher bot, oder verkündter der buß. Welches ist überreicht worden dem Hermae, eynem Junger des heyligen Apostels Pauli. Wolateranus schreibt das dieser Hermaä eyn bischoff zu Philippen gewesen sei. Hagenaum, Val. Kobian, 1539.

Die zweite Uebersetzung findet sich wohl (das Werk ist mir nicht zugänglich) in J. H. Reitz (?), Novi Testamenti Apocrypha oder: Eilicher Lehr-Jünger des Herrn und Apostolischer Männer Send-Briefe, Schiffbeck bei Hamburg 1760 und in der neuen Gesamtausgabe von 1717 „Apocrypha Neuen Testaments; oder Gesammelte Denck-Male der Apostol. Zeit.

Die dritte ist 1718 separat erschienen unter dem Titel: Des heiligen Hermae des Jüngers Pauli und Bischoffs zu Philippopolis Sämtliche Geistreiche Schrifften wegen ihrer Erbaulichkeit zum erstenmahl nebst einem Vorbericht in teutscher Sprache herausgegeben und mit einigen nöthigen Anmerkungen erläutert von Johann Christian Nehring en. Halle im Magdeburgischen, 1718.

Von da ab ist der Hirt nur noch in Uebersetzungen aller Ap. Väter erschienen.

Der Berlenburgische Bibel Acher und Lesther Theil, bestehend in einem Zusatz von „Apocryphischen Schrifften des Alten und Neuen Testaments“ usw., 1742, enthält „des Hermae Schrifften“ ganz am Schluß, „gleichwie das Buch der Offenbarung das N. T. beschließt, weil es von gleicher Art und Eigenschaft, und auch aus einem prophetischen Geist geflossen ist“.

9. Compilations- und Uebersetzungshypothesen.

Bei der auf den ersten Blick sich zeigenden Verschiedenheit des Inhaltes der Visionen und der Gebote und Gleichnisse (mit Ausnahme des neunten, das eine Wiederholung sein will), lag es nahe, die römische Uebersetzung mit der Annahme des Origenes über den Ursprung des Hirtens (Apokr. S. 222) so auszugleichen, daß man den einen Teil, die Visionen, von jenem apostolischen Hermaä, den anderen von dem Bruder des Pius verfaßt sein ließ. Diese Vermutung wurde zuerst von H. W. Thiersch (Die Kirche im apostolischen Zeitalter, Frankfurt und Erlangen 1858, S. 358 ff.) und unabhängig von ihm von de Champagny ausgesprochen (Les Antonins, Paris 1863) und nach diesem von D. Guéranger (St. Cécile et la société Romaine aux deux premiers siècles, Paris 1874) weiter ausgeführt. Die erste, durch eine ausführliche Begründung gestützte Teilungshypothese hat Hilgenfeld in der zweiten Auflage seiner Ausgabe 1881 aufgestellt. Danach zerfällt H. in drei Bestandteile: 1) Die Grundschrift, der eigentliche Hirt oder die Gebote und Gleichnisse Vis. V — Gl. VII, freilich nicht ohne einige Zutaten, Aenderungen und Umstellungen erhalten, eine Schrift des römischen Judentums unter Kaiser Domitian, spätestens in der ersten Zeit des Kaisers Trajan verfaßt. 2) Eine entchieden antipaulinische Schrift des römischen Judentums: Vis. I—IV, geschrieben nach Trajans Verfügung gegen die Christen, also nicht vor 113, etwa unter Kaiser Hadrianus 117—138. 3) Ein das entschiedene Judentum von Vis. I—III mächtigender Zusatz: Gl. VIII—X, Vis. V 6 und einiges andere, das erst hat um 140 dem Ganzen seine gegenwärtige Gestalt gegeben. (Die Formulierung nach Hi in ZwZ 1882, S. 268 ff.) Darnach hat H. außleiter (De versionibus

pastoris Hermae latinis, Erlangen 1884) die These de Champagnys wieder aufgenommen und mit Hi.s Ansicht von dem relativen Alter der beiden Teile so verknüpft, daß Vis. V—GL X von dem Bruder des Pius vor 150, Vis. I—IV dagegen von einem andern Schriftsteller gegen Ende des zweiten Jahrh.s auf den Namen des apostolischen Herma's geschrieben sei.

Gegen diese Teilungsversuche hat zuerst Ab. Zink (Die Einheit des Pastor Hermae, Marburg 1888) entscheidende Gründe von dem Inhalt wie von dem Sprachgebrauch des Buches aus geltend gemacht, aber die Behauptung der Einheitlichkeit des Buches wohl etwas überspannt, wenn er glaubte, nicht bloß einen Verf. für das Ganze, sondern auch einen einheitlichen, auf einmal koncipirten und streng durchgeführten Plan der Schrift annehmen zu müssen. Dagegen hat B. Baumgärtner (Die Einheit des Herma's-Buchs, Freiburg 1889), obwohl sich auch ihm die Hauptthese Zink's, ganz unabhängig von diesem, als richtig erwiesen hatte, doch gezeigt, daß die Einheitlichkeit des Buches nicht so feststeht wie die Einheit des Verf., vielmehr sind deutliche Spuren einer Entstehung des Buches in einzelnen Stücken und ihrer nachherigen Zusammenfassung zu einem Ganzen aufzuweisen; GL X nimmt auch B. als einen Zusatz von späterer Hand. Wenn er dabei auch etwas zu sehr die Verschiedenheit betont hat, so ist seine Ansicht doch die der Wirklichkeit wohl am nächsten kommende (trotz Hi.s Antikritik in ZwTh 1889, S. 363); denn sie schließt die berechtigten Momente in Hi.s Kritik in sich ein. Mehr oder weniger eng haben sich ihm darum auch G. Krüger und Ab. Sarnack (Chronologie I, S. 257—267) angeschlossen. S. hat zum ersten Mal genau alle Andeutungen, welche die Schrift selbst an die Hand gibt, benutzt und aus ihnen auf folgende allmähliche Entstehung des Ganzen geschlossen: 1) a) der Kern der 2. Vision oder das fliegende Blatt beim Herannahen der großen Trübsal, b) Vis. I—III, c) Vis. I—IV, IV ein Nachtrag zu dem ersten; 2) der „Hirt“, enthaltend Vis. V—GL VIII; 3) das Buch der Visionen in Verbindung mit dem Hirten und mit Hinzufügung des GL IX; 4) das vorige Werk, bereichert durch GL X.

Eine ganz neue Wendung nahm die Kritik des S. durch Fr. Spitta (Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums II, Göttingen 1896, S. 244—437 = Sp.). Nach ihm soll das Buch unvollständig erhalten — es fehle der Anfang (S. 246 ff.) — und aus seiner ursprünglichen Anordnung gebracht sein. Diese war bei den Geboten und Gleichnissen nach Sp die folgende: 1) Prolog: Vis. V 1—5, Geb. IV 2 f. Vis. V 6. 7; 2) die zwölf Gebote: I, II, III, IV 1 u. 4, V—IX, X 1, 1 f., 2 u. 3, GL I Geb. XII 1, 1—8; 3) Epilog: Geb. XII 3, 2—6, 5, GL VIII 11, 1—5; 4) GL IX, X; 5) die 7 Gleichnisse in folgender Ordnung: GL V, II, III u. IV, VIII, Geb. XI, GL VI u. VII, verloren gegangenes Stück und GL IX 31, 4—33, 1. Außerdem aber — und das war das Ueberraschende an Sp.s These — sollte das Herma'sbuch im großen und ganzen eine jüdische Schrift sein, die nur durch eine ziemlich leicht wieder loszulösende Uebersetzung christlich gemacht worden sei. Die einzelnen ausgeschiedenen Stellen sind von mir im folgenden in den Anmerkungen namhaft gemacht und meist besprochen worden. Das Mittel, mit dem Spitta arbeitet, ist eine schneidige Logik, die unbewußt von dem Bestreben geleitet ist, alles deutlich Christliche, wie die Erwähnung der Taufe u. ä. als nicht in den jedesmaligen Zusammenhang passend nachzuweisen. Spitta hat freilich hier, wie auch bei ähnlichen Nachweisen sonst, das Hauptmittel aller literarischen Kritik, den Aufweis eines verschiedenartigen Sprachcharakters der Quellen gänzlich vernachlässigt. Ja, er hat nichts getan, den Sprachbeweis, den Zink und Baumgärtner für die Einheit des Buches geführt haben, zu erschüttern. Diesem Beweise gegenüber ist eine Arbeit mit logischen Bedürfnissen und Kategorien zum Zweck der Quellscheidung ein sehr wenig bedeutames Mittel. Und zumal einen Schriftsteller wie Herma's mit dem Sezirinstrument unserer Logik und unserer ästhetischen Bedürfnisse untersuchen, heißt die Sache am verkehrten Ende ansetzen. Ich habe das in den Anm. an vielen Stellen im einzelnen nachgewiesen, an Stellen, die Spitta keine Steine des Anstoßes gewesen sind, weil sie nichts „Christliches“ enthielten. Die Epoche einer derartigen Literarkritik ist in Deutsch-

land darum auch bereits im Verschwinden. Wertvoll bleiben aber in Spittas Buch die Hinweise auf jüdische Parallelen und auf Mängel in der Schriftstellerei und der Logik des Hermaß. Zwei Anhänger hat Sp. allerdings in Holland gefunden, den durch seine haarspaltende Literaturkritik bekannten D. Böller (Die Visionen des Hermaß, die Sibylle und Clemens von Rom, Berlin 1900) und seinen Schüler H. A. van Bakel (De Compositie van den Pastor Hermas, Amsterdam 1900 = v. B.). Böllers Versuch, die gefäuberten Visionen für das Produkt einer Kultgenossenschaft der cumäischen Sibylle zu erklären, ist weiter nichts als ein Einfall. van Bakels um wenig Neues vermehrte mit echt holländischer Breite geschriebene Addition seiner Vorgänger habe ich hier und da in den Anm. citirt (v. B.) und knapp zu widerlegen gesucht; denn der Zweck dieser Anmerkungen verbietet eine ausführliche Widerlegung auch Sp.s, die zu einem Band anschwellen würde.

Harnack hat Sp.s Buch in der Chronologie (noch?) nicht berücksichtigt, Réville ihm einen widerlegenden Artikel gewidmet in der Revue de l'histoire des religions 1897, S. 117–122, Funf einen gleichen in Theol. Quartalsschr. 1899 S. 321–380, Krüger eine ablehnende Recension der drei Bücher geschrieben in ThLZ 1900, S. 553. Schließlich hat Stahl in seinen Patristischen Studien (Leipzig 1901, S. 299–356) eine ausführliche Widerlegung Sp.s gegeben.

Anmerkungen.

Erste Vision.

1 a Cumā; so mit L¹, hier und in Vis. II 1, 1, während hier KGA „in Dörfer“ (ἐς κόμας) und L² „in die Stadt der Östler“, in Vis. II 1, 1 KA „in Dörfer“, G „in ein Dorf“ lesen. Was gemeint war, ist nicht sicher. Für „Cumā“ spricht die Erinnerung an die Sibylle Vis. II 4, 1, die Erwähnung der campanischen Straße Vis. IV 1, 2, der Gebrauch des Wortes πορεύεσθαι (wandern, reisen) nicht ἐρχεσθαι, ὄνταςιν (kommen, gehen Vis. III 1, 2 IV 1, 2) vgl. PA. Ja wollte „in Dörfer“ = „aufs Land“ nehmen, was aber sonst nicht vorkommt, „in ein Dorf“ G ist Erleichterung. — ein Geist ... trug mich Vis. II 1, 1 Gl. IX 1, 4, ähnlich wie Jes. 8 u. 3; so schildert der Geistesträger das Gefühl des Fliegens in der Ekstase, weitere Beispiele vgl. Meinel, Die Wirkungen des Geistes usw. Freiburg 1899 S. 201 ff. — 5 Der schlechte Zusammenhang mit dem Folgenden (betont von PA) ist nicht literarkritisch, sondern psychologisch aufzulösen: an einem bestimmten peinigen Gedanken setzt die Vision an und schlägt erst dann ins allgemeine um; dennoch mischt sich immer wieder Persönliches ein. — 6 Worte Gottes, indirekt wiedergegeben, voll feierlichen, liturgischen Klangs. Die Stelle citirt Origenes in Joann. I c. 18. ed. de la Rue t. IV p. 19. — 7 Götting: KL¹, das in einer christlichen Schrift auffällige Wort hat bereits G in θυγατέρα „eine Tochter“, A in „meine Herrin“ und zuletzt wieder Si in „eine Tante“ [!], δελαν, verändert. Si. gebraucht aber auch θεός „göttlich“ in auffallender Weise, Vis. IV 1, 6, in ungewöhnlicher auch Vis III 8, 7, Geb. XI 2, 5, 7, 8, 9, 12, 21, ebenso θεός „Gottheit“ in Geb. X und XI. — 8 die böse Lust steigt ins Herz eine bei Si. außerordentliche häufige, von mir nicht immer gleich übersehte auch biblische (Jes. 65 17, Jer. 3 10, Mt. 7 11, 1. Kor. 2 u. 3.) Redensart für das Auftauchen eines Gedankens, eines Gefühls oder einer Willensregung im Bewußtsein oder für ihr Wiederauftreten in der Erinnerung. — gerechte Mann braucht nicht jüdisch, kann gut christlich sein (Vis. I 4, 2 II 2, 5). — Tod und Gefangenschaft wohl nicht innerlich nach Joh. 8 24, Hebr. 2 14 zu deuten (PA), sondern von den „Geistern im Gefängnis“ 1. Petr. 3 19, andere Stellen bei Spitta, Die Predigt Christi an die Geister, 1893. — 9 Heiligen = Christen, religiös gedacht: die Gott Angehörigen, nicht = sittlich Vollkommenen.

2 1 Si. unterscheidet gewöhnliche Sünden und vollkommene = durch Taten vollendete Sünden, katholisch-populär, demgegenüber macht die himmlische Stimme, wenigstens für die ausgezeichneten Christen Jesu Beurteilung Mt. 5 17 f. geltend, augenscheinlich ein Nebenzweck der ganzen Erzählung. — 2 Wechsel der Tempora

eine Eigentümlichkeit des (schlechten) Stils des Φ . — 4 schon bewährten Θ ei σ ti in der Verfolgung: Vis. II 3, 2, Ja . — ohne Bosheit] Das naive Selbstlob hier und Vis. II 3, 2, auch sonst, ist echt, manchmal gibt Φ . auch kleine Schwachheitsünden zu: Vis. I 3, 1, manchmal konstatirt er auch seine Demut so, daß ein naiver Stolz durchbricht, Vis. III 4, 3, oder er läßt sich ob seines Uebereifers schelten Vis. III 3, 1 Gl. V 5, 1 u. ö., aber sein Selbstbewußtsein ist doch so stark, daß Ausbrüche wie Geb. III, 3 nicht ganz echt anmuten.

3 2 Warmherzigkeit] πολυπλαγχνία, Ja führt die Häufigkeit der Verwendung dieses Wortes und seiner Verwandten auf Benutzung des Ja . zurück, unmöglich. — Bücher des Lebens] Vgl. Geb. VIII, 6, Gl. V 3, 2, Gl. II, 9: in den B. d. L. stehen die, welche das ewige Leben bekommen; aus dem Bilderkreis vom himmlischen Gericht, sehr häufig in jüd. und christl. Literatur. — 3 Ich hörte... war es] wörtlich: groß und wunderbar (Abv.) hörte ich; schlechter Stil. — zu ertragen vermag] 4. Esra 6 17 war nicht Vorbild, vielmehr liegt hier ein Erlebnis vor, bei dem ein allgemeiner, mit hohem Affekt verbundener Eindruck des Hörens vorhanden ist, ohne daß der Inhalt des Gehörten deutlich wäre, so die „Engelsstimmen“, die Paulus unsagbare Worte hat aussprechen hören 2. Kor. 12 2, vgl. Weinl., Wirkungen des Geistes usw. S. 161 ff. — 4 Beachte den liturgischen Klang des Stückes, auch hier viel alttestamentl. Reminiszenzen. — unsichtbaren] Text unsicher, „unsichtbare Kraft“ nach Vis III, 3, 5. — auf den Wassern gegründet] Ps. 135 6 nicht nach LXX, sondern nach einer Textgestalt, die auch Theoph. ad. Aut. I 7 auftritt (Fu). — Ausgewählte] nur in den Visionen auftretender Christenname vgl. II 1, 3, 2, 5, 4, 2, III 5, 1, 8, 3, 9, 10, IV 2, 5, 5. — halten die Gebote Gottes] braucht nicht jüdisch zu sein (Sp) vgl. z. B. 1. Clem. 1, 3; 3, 4; 40, 9; es ist „katholisch“, wie die bezeichnende Nebeneinanderstellung von „Gefeh“ und Glauben beweist.

4 1 nach Osten] nicht weil „ex oriente salus“ (Fu) und als Hinweis auf „die morgenländische Geburtsstätte der Kirche“ (Ja), sondern weil „nach der Annahme der Menschen der Osten vor allen andern Teilen der Schöpfung zu ehren ist“. Ps.-Justin ad orthod. 118 (Otto p. 184) (PA). Man betet auch, nach Osten gewendet. Unverständene Reste von Sonnenverehrung. — 3 3 zwei Männer] Diese zwei und die vier in 4, 1 zusammen 6 Engel, wie nachher oft. — Vorbild 4. Esra 10 22? Raum, ein biblisches häufiges Wort, auch Mart. Polyc. 9, 1 sagt die Himmelsstimme: Sei stark, Polykarp, sei ein Mann.

3 zweite Vision.

1 1 vgl. Vis. I 1, 3. Die Vision knüpft diesmal nicht an einen starken inneren Spannungszustand an, sondern an das Erinnerungsbild einer anderen Vision. — 2 gehalten und] Volkssprache für: kund zu tun. — 4 Die Schrift ist, wie alle antike, fortlaufend mit großen Buchstaben geschrieben: DEINENACHKOMMENHERMAS usw. für einen, der überhaupt lesen konnte, war derartiges einfach zu lesen. Ist, was Φ . schreibt, erlebt, so hat er, aus der Ekstase erwachend, das Blatt beschrieben vorgefunden und es lesen können, aber in der Erinnerung gehabt, daß er während der Ekstase ohne Verständnis des Inhalts geschrieben hatte. Derartiges kommt vor: vgl. meine Geistwirkungen, S. 101 ff. — Auf die Stelle spielt an Clem. Alex. Strom. VI 15, 181. —

2 2 nur auf Christenverfolgungen, nicht auf Juden paßt diese Beschreibung, vgl. Apokr. S. 221. — keinen Gewinn] nicht deutlich, da nicht einmal der Text feststeht. — schlimme Gemeinschaft] wohl auf geschlechtliche Sünden zu deuten. — 3 Schwester werden soll] Drei Auffassungen nach dem Wortlaut möglich: 1) Die Frau ist Heidin, soll Christin werden. Diese Deutung ist ausgeschlossen, weil „die Eltern“ von den Kindern als Christen verraten worden sind, nicht bloß der Vater; 2) Die Frau soll „dereinst“, nämlich im künftigen Aeon, wo man nicht freit noch sich freien läßt, seine Schwester sein“, Ja 179; unwahrscheinlich, daß betonte dereinst = im Himmel liegt nicht in dem einfachen „sollen“, auch heißt die Frau bereits 3 1 Schwester; 3) in der Ehe soll er seine Frau als „Schwester“

ansehen, vgl. Gl. 11, 3. Die Sitte ist uns von alten Christen häufig bezeugt. Dagegen spricht auch nicht Geb. IV 1, da der Gedanke an seine Frau ja nicht sinnlich zu sein braucht. So deuten Si, Ju u. a. — 4 Tag Was für ein Tag, ist unklar, selbst die Ausdrucksweise ist nicht sicher zu übersehen. Deutlich ist, daß eine kurze Zeit der Gegenwart, innerhalb der der Bußruf verkündigt wird, abgegrenzt sein soll, im Gegensatz zum „jüngsten Tag“. Man darf diese Angaben nicht mit denen in Vis. III (2, 2 usw.) über die Vollendung des Turmes unmittelbar zusammenbringen. Propheten können auch warten. — 6 Vorstehern] Dies Wort ist ein seltener Ausdruck für die christlichen „Beamten“, vor allem Lehrer, nicht jüdisch, sondern römisch, steht im Hebr. (13 7. 17. 24), der von einem auswärts weilenden Römer nach Rom geschrieben ist, im 1. Clem. (1, 3 und bes. 21, 6) und hier. Es ist kein Titel und Name, sondern ein Bild und heißt so viel als unser „Offiziere“, „Beamte“. Daher auch das Schwanken in seinem Gebrauch. Das Wort darf in der Geschichte des Amtes nur mit großer Vorsicht verwandt werden, es ist ein poetischer, rhetorischer Ausdruck. Vgl. noch Vis. II 4, 3; III 9, 7. — 7 Engeln] vgl. Gl. IX 25, 2; 27, 3. — die große Drangsal] die letzte Zeit vor dem jüngsten Tage, Mt. 24 21 u. ö. auch in jüdischen Apokryphen. Die Verfolgung wird in einen Trost umgewandelt durch den Gedanken, daß man an ihr die Nähe des Endes erkennt: 1. Petr. 4 17, seit Daniel. — „Groß“ heißen die apokal.-messianischen, auch die himmlischen Dinge: die große Not Mt. 24 29, der große Tag Offb. 6 17, 16 14, Jud. 4, AG. 2 20 = Joel 3 4, das große Zeichen Mt. 24 24 u. ö. — 8 bei seinem Sohn] ist nach Sp. ein christlicher Zusatz, ohne guten Grund; im Gegenteil „schwören bei“ sagt Hermas auch 2, 5, v. B. ließt „bei sich selbst“, reine Willkür. — [früher] Die Stelle kann nicht vor Trajans Zeit geschrieben sein (PA).

3 1 Schwefel] vgl. zu 2, 8. — 2 Nicht jüdisch, wie die Hebr. stelle zeigt. Ja S. 472 vergleicht 1. Joh. 2 17, es liegt aber nur eine allgemeine Ähnlichkeit vor. — 3 Magi] gänzlich unbekannt. — 4 Elbad und Modat] Diese pseud-epigraph. Apokalypse, jetzt verloren, war noch Jahrhunderte lang bekannt und wird von späteren Verzeichnissen der heiligen Schriften (Syn. Ath., Stichom. Niceph.) unter die Apokryphen des N. T.s gezählt. H. hat sie als heilige Schrift gewertet, wie die Einführungsformel „wie geschrieben steht“ beweist.

4 1 die Sibyllen] vgl. Apokr. S. 318—322. H. ist der erste christl. Schriftsteller, der sie erwähnt. — Zur Lehre von der Kirche vgl. Apokr. S. 226. 227. — 2 die „Ältesten“ kommen noch vor Vis. III 1, 8; vgl. die Vorsteher in 2, 6. — 3 Elmenen] vgl. Apokr. S. 222. — Grapten] unbekannt. Sie hat eine leitende Stellung bei den Witwen und Waisen, die in der Gemeinde besondere Fürsorge erfahren vgl. Geb. VIII, 10, Gl. I, 8, V 3, 7, IX 26, 2, 27, 2 und viele andere Stellen der altchristl. Lit. Die Anfänge der Witwen- und Waisenfürsorge f. AG. 6. Grapten war vielleicht Diakonissin. — die auswärtigen Städte] Das Buch ist also an alle Christen gerichtet, mithin denkt H. die Lage der andern ähnlich. Auch wirkt ja sein Bußruf auf die ganze „Kirche“ ein. Nicht zu übersehen! — Städte] Das Christentum ist noch „städtische“ Religion. Erst später drang diese damals „moderne“ Bewegung in die Dörfer. — Presbytern] es ist nicht deutlich, wie H. selbst zu den Presbytern steht, doch scheint er nicht zu ihnen zu gehören.

Dritte Vision.

1 2 Fasten und Beten gehört für diese Zeit, wie früher in gew. jüdischen Kreisen zusammen. Es ist aber auch die spezifische Vorbereitung auf eine Vision Vis. III 10, 6. Unmittelbare Nachahmung von 4. Esr. 6 21. 22 nicht anzunehmen, vielmehr Erfahrungen und Gewohnheiten der Pneumatiker vgl. meine Geistwirkungen S. 224 f. — auf den Acker] vgl. Vis. IV 1, 2, auch hier nicht Nachahmung von 4. Esr. 9 28: Esra geht auf „das Gefilde Ardat“ (?), H. auf einen ganz gewöhnlichen Acker, den er besitzt. — die fünfte Stunde] „Die bestimmte Zeit“

angabe oft in Apokalypsen“ PA, kann aber auch auf Erlebnis beruhen. Die Ekstase stellt sich, wie wir sagen, durch Autosuggestion zu der Stunde ein, für die sie von der Himmelsstimme verkündet ist. Ich habe das selbst an einem Manne, der an solchen Zuständen litt, beobachten können. — Die 5. Stunde] = gegen Mittag. Die Mittagsstunde, zumal in der heißen Zeit, wie Mitternacht eine Gespensterstunde, auch physiologisch begründet. Vgl. meine Geistwirkungen S. 172. — 3 wohin du willst] auch das ist psychologisch leicht begreiflich; soll den Eindruck des Wunderbaren erhöhen. — 5 Ausgezeichnete Schilderungen des anscheinend grundlosen Erschreckens im pneumatischen Schlafzustand, das eben nur in dem Zustand begründet ist. — 3 u mir kam] wörtlich „in mich kam“ im Gegensatz zu dem „Außer sich sein“ der Ekstase, die als ein Verlassen des Körpers von Seiten der Seele gedeutet wird. — vorher] Vis. I 1, 3. — 6 H. wendet sich hier und oft gegen ein tränenseliges, trübes, nur rückwärts schauendes Christentum. — 9 Wir sehen hier in den Beginn des Kampfes zwischen Amt und Märtyrern hinein. Der Prophet steht auf der Seite der Märtyrer. Auch dieser Kampf weist uns ins Christentum und zwar ins zweite Jahrh. In dem Kampfe hat schließlich das Amt seinen Rang auch über der neuen Art von Geistesträgern, über „denen, die gelitten haben“, behauptet. Vgl. noch Vis. II 2, 7, III 2, 1, 5, 2, 6, 5, Gl. VIII 3, 6, 7, 10, 4, IX 28, 2–6.

2 1 H eilig t u m s] Alttestamentl. Sprachgebrauch; ob schon auf christliche Versammlungshäuser oder Räume und auf besondere Plätze in ihnen angespielt ist? — Die Vorstellung von verschiedenen Stufen der Seligkeit geht durch das ganze Buch; vgl. z. B. Vis. III 3, 5, Gl. VIII 6 und 8 usw. — 4 Der Zauberstab gehört wohl zum Bild der Sibylle. — Beachte den Stil, der den Eindruck des geheimnisvoll Ueberraschenden treffend andeutet. — 6 cit. von Origenes in Oseam (Opp. III p. 439) von „daß“ an. — 8 Die letzten Worte cit. von Didymus caten. ad Job. 8 17. 18 p. 202 ed. Lond. 1637; MPG Bb. 39, 1141. — 9 Sp (276) streicht § 9 von „wieder andere“ an, v. B. 33 ff. den ganzen § 9. Vgl. die Anm. 7, 1–3.

3 2 m a c h e . . . M ü h e] Zufälliges Zusammentreffen mit Gal. 6 17, eine allgemein übliche Phrase; ebenso zufällig ist meist bei H. das Zusammentreffen mit christl. Ausdrücken, die entweder vom N. T. in den allgemeinchristl. Sprachschatz übergegangen, oder schon im N. T. aus ihm entnommen sind. Derartige beweist nicht literarische Abhängigkeit. — u n v e r s c h ä m t] Dasselbe Wort wie Rf. 11 6: um seines unverschämten Geistes willen, vielleicht absichtlich. — 4 W a s . . . w e r d e n] cit. von Clemens Alex. strom. II 1, 3. — 5 An dieser merkwürdigen Doppelerklärung des W a s s e r s setzt Sp.s Kritik ein, um alle Stellen von der Taufe aus Vis. III zu entfernen (S. 272, v. B. ebenso). Mit Unrecht, vgl. Funk, Einheit S. 339 f. — Indessen die Doppelerklärung ist nur scheinbar. Die Zurückweisung auf Vis. I 3, 4 hat den Sinn: a n g e d e u t e t („gesagt“) habe ich es vorher, nun, durch die genaueren Fragen veranlaßt, will ich dir genauer erklären, weshalb der Turm auf dem Wasser steht. In Vis. I 3, 4 ist nur die Welterschöpfung und die Schöpfung der Kirche e r w ä h n t, hier, warum die Kirche „auf Wasser“ geschaffen ist, wie die Erde: weil die Taufe ihre Grundlage ist. Daß H. einen und denselben Zug des Bildes mehrmals deutet, kommt oft vor. Als ursprüngliche (jüdische) Textesworte will Sp. gelten lassen: Ich habe es dir gesagt . . . und du fragst noch? Begründet ist der Turm durch das Wort . . . Das ist gar keine Antwort auf die Frage: weshalb ist der Turm auf den Wassern gebaut? Und auch dieses Trümmerstück des Textes steht noch in Widerspruch mit Vis. I 3, 4! Denn auch so würde hier gesagt, der Turm, d. h. die Kirche sei auf dem Wasser gegründet, in Vis. I dagegen, die E r d e. Die Verweisung auf Vis. I hat auch bei Sp. nur einen ungefähren, widersprechenden Sinn! — Damit fallen auch Sp.s Folgerungen für die anderen von der Taufe handelnden Stücke zum Teil weg. — Uebrigens sind Leiden der Märtyrer nach der Meinung der alten Kirche ihre „Bluttaufe“, also liegen die Bilder nicht sehr weit von einander ab (Stahl). — d e s . . . h e r r l i c h e n N a m e n s] d. h. Gottes. Der Name gilt dem Antiken als geheimnisvolles Symbol des Wesens. So wird mit dem Namen gezaubert, geflucht usw.; fast wie ein per-

sönliches Wesen steht der Name für die Person. — durch Wasser gerettet] Das Zusammentreffen mit 1. Petr. 3²⁰ ist zufällig; es fehlt jeder Stelle das Charakteristische der andern.

4 1 Die „Erzengel“ = herrschende Engel, sonst 7, Hermaß rechnet den Sohn Gottes = den heiligen Geist = die Kirche zu ihnen, sodaß auch am Turm die 7 höchsten Geister versammelt sind. Vgl. Apokr. S. 227. Was höher im Rang ist, ist nach den Kategorien jener Zeit auch früher geschaffen, vgl. z. B. Joh. 1¹². Die Engel beherrschen und bewegen die Völker zum Eintritt in den Turm der Kirche; in andern Büchern werden die Engel und Hüter der Völker für abgefallene (Teufels-) Engel (= Heidengötter) angesehen. — 3 Citat aus dem „Katechismus“ der zwei Wege, vgl. „die Lehre der zwölf Apostel“ 4, 4, Barn. 19, 5. — wegen . . . nicht] cit. von Clemens Alex. Strom. I 29, 181.

5 1 Schon PA machen darauf aufmerksam, daß Bild und Deutung sich nicht decken. Sp. und v. B. gründen darauf ihre Uebersetzungshypothesen, die aber auch nicht die Schwierigkeiten lösen. Diese sind nur psychologisch aus der Eigenart des Schriftstellers zu erklären, den man nicht mit dem Maßstab der formellen Logik messen kann, sondern der jeden neuen Gedanken, der ihm bei der Deutung einfällt, anfügt, ohne zu fragen, ob er auch ganz genau zum Bild paßt oder im Bild vorbereitet ist. — die Apostel] sind nicht die zwölf, sondern alle Missionare vgl. Lehre der zwölf Ap. 11. — 2 Anders als im Bild 2, 6 unterscheidet Hermaß hier „viereckige“ und „aus der Tiefe“ gezogene Steine. Sp. streicht „und in ihren Fugen übereinstimmenden“ und von „sie sind“ bis „die Steine, die“ in § 2. Dadurch entsteht eine Gruppe und die christl. „Beamten“ fallen fort. Da aber die Worte „mit den bereits eingebauten“ in § 2 auf eine bereits erwähnte Gruppe hinweisen, was Sp. übersehen hat, so streicht v. B. auch diese Worte, ebenso den Anfang von § 1. Es bleiben also bei ihnen als erste Gruppe aus dem Abgrund nur die Märtyrer. Man weise aber eine jüdische Parallele nach, in der jüdische Märtyrer in Gegensatz zu allen andern Juden gestellt wären! — Namens willen] Diese Formel ist für Juden unmöglich. — Beachte, daß hier die Märtyrer hinter Aposteln usw. stehen, in Vis. III 1, 8. 9. vor den Presbytern. — 3 Vom Trocknen im Bild 2, 7 drei Gruppen, hier vier, und zwar 2 Gruppen guter Christen, von denen Epitta (279) (v. B. 31) gerade die in 2, 7 erwähnten ausscheiden will (5, 4). Der Widerspruch zum Bild liegt in § 3 vgl. mit 2, 7! Vgl. noch gegen Sp. Stahl S. 322. — 4 So mit GL'A (Fu), dagegen KL' (PA) „weil an ihnen Sünde gef. w.“ Der Sinn ist: es sind gute Christen, aber noch junge, nicht gefestigte, also eine sowohl von 5, 3 als 5, 5 geschiedene Klasse (gegen Sp.). — 5 Von „wenn“ an streicht Sp. 283, v. B. von „nur“ an S. 33; damit streicht man das Wichtigste, wie mit Recht schon PA sagen, „den Angelpunkt der ganzen Predigt“.

6 1 Ein Beispiel des außerordentlich schlechten Stils, den H. schreibt. Unbeholfen, weitschweifig und kümmerlich im Wortvorrat. — 2 die Wahrheit erkannt] Anklang an johanneische Ausdrucksweise, vgl. Ja 472. — Verkehr mit den Heiligen nicht pfl egten] vgl. 1. Clem. 47, 2, häufiger Vorwurf an untreue Gemeindeglieder, die aus Feigheit oder aus Hochmut den Verkehr mit den Christen wieder abbrechen, nachdem sie eine Zeitlang auch dieser neuen Kultgemeinschaft, wie so vielen anderen, für die sie sich „interessirten“, angehört hatten. — 5 Zu dem Tadel vgl. zu Vis. I 2, 4. — Drangsal] deutlich = Verfolgung, gegen Stahl. — Herrn] beachte den Ausdruck, christlich, gegen Sp. — 7 H. ist einer von diesen Steinen.

7 1 Der wahre Weg, vgl. 2. Petr. 2¹² und den Sprachgebrauch von Hebr., AG. und Joh. — besseren Weg finden] entweder bei christlichen Gnostikern oder in heidnischen religiösen Vereinen. Wenn das letzte gemeint, so ist gedacht, daß sie nicht „für immer“ sich entfernt haben. Vgl. das Folgende. — 3 Tausch auf den Namen des Herrn älter als auf die drei Namen, vgl. 1. Kor. 1¹² f., AG. 19¹, 10⁴³, 2³⁸, dagegen Dib. 7. — Wahrheit] = Christentum, johann. Sprachgebrauch. — Die drei genannten Gruppen gehören zu einander, im Gegensatz

zu den in c. 6 Genannten. Dort sind es kirchlichgläubige Sünder, hier solche die den Kirchenglauben verlassen oder noch nicht angenommen haben: 1) Häretiker oder Syntretisten, 2) Abgefallene, 3) interessierte Ungetaufte. Sp. 3 (276) und v. B. 3 (36) Gründe gegen das Ganze oder einen Teil dieses Stückes sind deshalb unzutreffend. — 6 7, 5 und 6 streicht Sp. (283), weil sie den Angaben in 7, 2 („für immer“) widersprechen. Auch werde hier eine Reinigung in der Unterwelt gelehrt (die eigenartige Unterweltvorstellung Gl. IX 16, 5 soll auch interpoliert sein). Das Letzte ist nicht sicher. Der Widerspruch über das Schicksal Abgefallener findet sich, von Sp unbeantwortet, auch bei den Kindern des Hermas! v. B. streicht von „Und sie“ bis „teil hatten“ (37).

8 2 lächelte leise] über seinen großen Eifer. Weber Sp. noch v. B. lassen hier den Interpol. eintreten, obwohl hier ein ganz neues, mit dem vorigen unenträgliches Bild auftritt. Man lerne, wie H. seine Bilder weiterführt. Literarkritische Operationen sind da unangebracht! Es ist vielmehr echt visionäre Art, dieses Anreihen neuer Bilder und Züge, die sich wohl nach der Logik, aber nicht im visionären Traume föhren. — Von hier an cit. Clem. Alex. Strom. II 12, 55 mehreres. — 3 Glaube] im Griechischen weibl. Geschlechts. — 4 ewiges Leben ererbe] Vgl. Mt. 10¹⁷ Mt. 19²⁹ Lk. 10²⁸, 18¹⁸. An Benützung von 2. Petr. 1⁵ (Ja 434) ist hier nicht zu denken. Tugendreihen, die mit „Glauben“ anfangen und mit „Liebe“ endigen auch sonst; vgl. Act. Pauli et Theclae 17, Ign. Eph. 14, 1, Polyt. 3, 3, Barn. 1, 6 (PA) — 5 ihrer Mutter] = des Glaubens. — 6 Heiligen Gottes] der Christen. — 7 Diese Kernfrage aller Apokalypsen muß auch im Hirten erörtert werden, sie tritt sonst ganz hinter den Bußruf und den Trost zurück: „Es genüge dir“... Es folgt dann nur noch der Befehl, das Geoffenbarte kund zu machen.

9 1 Die Christen als „Kinder“ der „Frau“, der Kirche, wie in 2. Joh. 1. — träufeln lassen] vgl. Jer. 42¹⁸, 44⁶. — Der Gebrauch von gerechtfertigt werden hier unpaulinisch = gerecht gemacht werden. — 2 Die nicht übersetzten Worte *ἐκ καταχύματος* heißen vielleicht „im Ueberfluß“. — 6 Die Verwandtschaft mit Joh. 5⁴ sehr allgemein; näher stehen Psalmsstellen (Sp.). — 9 meine Kinder] die Leiter der Gemeinde. — 10 „Allein die Kirche und der Sohn Gottes (Gl. V 6) nennen Gott den Vater“ PA.

10 3 Auf diese Stelle spielt an Hieron. in Oseam 7^o (Werke VI, 75). — 7 deinem Körper schade!] Ähnliches auch in 4. Esra. Nicht Nachahmung, sondern die Erfahrung des Pneumatikers von der aufreibenden Wirkung des Wetens, des Fastens und der Ekstase.

12 3 stark im Glauben] vgl. 2. Tim. 2¹, ein Lieblingsausdruck des H.

13 4 Von 10, 2 an streichen Sp. (287 ff.) und v. B. alles bis zu dieser Stelle. Nun sind ohne Zweifel Widersprüche zum Vorhergehenden vorhanden. 1) Die Deutung des alten Aussehens der Kirche ist in Vis. II 4, 1 eine ganz andere als in III 11; 2) nie vorher hat H. etwas von den 3 Gestalten der Kirche gesagt, ja nach Vis. I 2, 2, II 1, 3, 4, 2, III 1, 2, 1, 4 ff. bleibt sie so ziemlich gleichaussehend. 3) Die Kirche ist in 11—13 die empirische, vorher die ideale K. 4) Die Deutung des Sessels in 11, 4 ist anders als in I 2, 2, ebenso ist die der Bank in 13, 8 etwas absolut Neues, nicht Ursprüngliches — nebenbei eine schlimme Allegorie! Trotzdem ist es nicht erlaubt, daraus mehr zu folgern, als daß 11—13 ein nachträglich hinzugefügter Schluß sind, der den Erfolg des Bußrufs entweder schildert oder prophetisch andeutet. Dabei sind Elemente des alten Bildes in neuer Weise verwertet. Das hält H. für besonders geistreich. Die Sprache des Ganzen verrät zu deutlich die Einheit des Schriftstellers. Die Art, wie diese Kapitel angeknüpft sind, spricht gerade für die Echtheit der Niederschrift, die den Traumgedanken des Visionärs einigermaßen folgt. Logische Korrektheit ist da nicht stets zu verlangen, gerade dieses stets neue Anknüpfen und das Schwinden des alten Bildes ist charakteristisch. Ähnlich in der Offbg. Johannis.

Vierte Vision.

12 auf der campanischen Straße] vielleicht „auf der Feldstraße“ [Via campana südlich vom Janiculus?]; ebenso ist unsicher, was mit der öffentlichen (viell. Staats-)Straße nachher gemeint ist. — 4 Man beachte hier und im folgenden die große Treue in der Schilderung des visionären Erlebnisses. Die Himmelsstimme ist die starke, den Glauben vertretende Seite des Innenlebens. Der Visionär hört meist eine „Stimme“, nicht eine Person reden. Undeutlich — wie beim Erleben — ist, ob hier oder erst in 6 die Ekstase beginnt. Es scheint jetzt noch mehr Halbschlaf. — 6 einen Meerdrachen] der Drache, die Schlange als Bild der gottfeindlichen Macht uralt, vgl. Gunkel, Schöpfung und Chaos, 1895, S. 29–90. — 7 heuschrecken] beim Gericht vgl. Joel 2: ff., Offbg. 9: f.; überall ist das Bild selbständig weitergeführt. — wie ein Faß] des H. Phantasie ist recht kümmerlich verglichen mit der des Verf.s der Offbg. Joh. Man hat ihr aufhelfen wollen durch Beseitigung des Fasses, indem Hi anders las als die Handschriften (ὅς καπόρου): wie der einer Hornschlange, Za übersehte: sein Kopf sieht wie gebrannter Ton aus. Allein es handelt sich nicht um Farbe und Form, sondern um Größe (100 Fuß). Des Hermas Bilder bewegen sich in der Sphäre des kleinen Mannes; vgl. Apokr. S. 223. — 10 streichen Sp, v. B. ganz, vgl. zu 8, 1–5.

21 Wenn die große Drangsal vorüber ist, erscheint die Kirche in ihrer Vollendung, der Tag ihrer Vereinigung mit dem Bräutigam ist da. Das Bild von der Ehe, der Syggie des Christus und der Kirche, ist alt (im N. T.: vielleicht im Hintergrund von Mc. 2: f., dann Eph. 5: 22–25, Offbg. 21: 2) und häufig gebraucht, bes. bei Gnostikern, aber auch in der Kirche. H. nahesteht bes. 2. Clem. 14 f. dort. — 4 durch keinen andern das Heil] Zufälliger Anklang an AG. 4: 12. — 7 Hegeri] Engel verwalten die Teile der Schöpfung nach jüdischem und christl. Glauben, Engel des Reifes, Hagels, Schnees, des Wassers Offbg. 16: 2, des Feuers Offbg. 14: 18; es gibt „Hüter der Völker“ und so auch „Hüter der Tiere“. Der Name Hegeri unbekannt, Hieronymus las „Tyri“ (in Hab. 1: 14, Werke VI, 604). Versuche der Erklärung siehe in PA und bei Funk. — 5 so werdet... flectenlos] wir] cit. von Clem. Alex. Strom. II 9, 76. — Das Citat ist aus Ps. 54: 22 und nicht aus 1. Petr. 5: 7 (Za) geschlossen; denn nur jene Stelle nimmt wie H. den Imperativ als einen konditionalen. Der Nachsatz ist bei H. etwas verändert. — 6 Wesser... nicht geboren] Sprichwörtliche Lebensart, die in mancherlei Formen sehr häufig vorkommt, nicht Citat.

34 dieser Welt entflohen] vgl. 2. Petr. 2: 20, ähnlich, doch nicht benutzt (Za); der Wortlaut ist nicht gleich, sondern nur ähnlich und das Bild gehört dem H. an. — 5 Gold geläutert] häufiges Bild im N. und N. T. — unter ihnen] nach KL¹ (L²); in ihr (der Welt) GA (PA), das Letzte falsch, eine Erleichterung, wie das Folgende beweist. — 5 8, 1–5 wie 2, 10 nach Sp. (292, v. B.) Interpolation. Mit Unrecht. Daß erst in 2, 10 von den Farben erzählt wird, hat darin seinen Grund, daß H. erst im Vorbeigehen (1, 9; 2, 1) diese Farben sehen kann. Daß die Farbenallegorie „sinnlos“ ist — das ist sie nicht, nur schlecht —, kann gegen Echtheit nicht sprechen. Sind nur Interpolationen sinnlos? — 6 Das „auch“ streicht Sp. ebenfalls, indem er es fälschlich auf 8, 1–5 bezieht, es gilt natürlich Vis. I–III. Vgl. das „vollenden“ in Vis. IV 1, 8. — das vorher Geschriebene] es scheint fast, als sei dieses schon veröffentlicht, vgl. S. 293. Oder ist an das N. T. gedacht? — das Tier komme] das ist logisch ebenso „sinnlos“ wie § 5, aber psychologisch begreiflich und H. will sagen: macht euch bereit! — Visionäre Gestalten verschwinden, wie sie kommen: irgendwohin, ins Nichts.

Fünfte Offenbarung.

111 Offenbarung] κ; dagegen angleichend an die anderen: 5. Vision GAL¹ (+ Anfang des Hirten); L²: Es beginnen die 12 Gebote des Hirten; vgl.

Apokr. S. 217. Der Anfang cit. von Tertullian de orat. 16. — Die Ähnlichkeit der Szene mit 4. Esra 3:1: „verweilte ich . . . in Babel und als ich einmal auf meinem Bette lag, geriet ich in Bestürzung“, . . . ist doch wohl zufällig, sie ist die zwischen Bett und Sopha. Ins Gewicht fällt, daß es hier wie dort der Anfang des Buches ist. — weißes Fell (PA), ein Ziegenfell A, ein weißes Ziegenfell G wie in Gl. VI 2, 5. — 2 Vgl. Apokr. S. 227. — 3 Beachte, wie G. schon weiß, worauf sich der Fremde berufen wird: auf die Uebergabe! Das scheint unecht, ist aber echt visionär. Das Bewußtsein zerlegt sich in zwei Personen, die von einander getrennt sind, ohne daß alle Verbindung zerschnitten wäre; Analogie: Traum. — Entweder Anspielung auf ein von Anfang fehlendes Stück (Sp. 247) oder auf ein inneres Erlebnis, das vor Abfassung des Buches liegt und nicht erzählt war (Baumgärtner S. 23). Der Bußengel ist nicht identisch mit dem „Jüngling“ Vis. II 4, 1, III 10, 7 (Hefele, Ju). — 4 Engel und himmlische Wesen können sich wandeln, Gott im feurigen Busch, vgl. Hebr. 17, der präexistente Christus als Fels 1. Kor. 10 4. Aber auch in den Gestalten des Traumes und der Vision ist die Wandlungsfähigkeit charakteristisch. — Gebote und Gleichnisse vgl. Apokr. S. 217. — das andere] = Gl. IX. — unter der Hand] von hier an citirt die Stelle Clem. Alex. Strom. I 1, 1, doch fehlt der Anfang des Strom., so daß wir nicht wissen, wie groß das Stück war, das Clemens im Eingang seines Buches wörtlich aus dem G. citirt hatte. — 7 Vgl. Genosch 40: „Der vierte (Erzengel), der über die Buße und die Hoffnung derer gesetzt ist, die das ewige Leben ererben, heißt Phanuel“. Er wird bei G. als Himmels-„Hirt“ dargestellt. Der Himmelshirt ist eine bestimmte Gestalt, mit der auch der Christus identifiziert worden ist: der große (vgl. Anm. zu Vis. I 2, 7) Hirt der Schafe Hebr. 13:1; 1. Petr. 2:1; die Herde hat im Himmel einen Erzhirten, Oberhirten 1. Petr. 5 4, der offenbar werden soll. In der Albertusinschrift (2./3. Jahrh.) heißt es: „Ich . . . Albertus, der Jünger eines heiligen Hirten, der Herden von Schafen auf Bergen und Fluren weidet, der große alles überschauende Augen hat . . .“ Wie G. zu seinem Hirten kommt, ob er ihn als diese himmlische Figur meint, ist fraglich. „Hirten“ heißen auch die Engel der Völker, die Heidengötter bei Genosch, vgl. 89:1 und Meer z. d. St. — Daß die Hirtengestalt Jesu im alten Christentum eine große Rolle gespielt hat, besonders in der Darstellung der Katakomben, ist bekannt. Vgl. über solche Darstellungen E. Hennecke, Altchristl. Malerei und altkirchl. Literatur, 1896. S. 85 — 96 u. d. Vgl. außerdem den Nachtrag S. 322 f.

Erstes Gebot.

1 Ja verweist (S. 23) auf alle möglichen neutest. Stellen, die nächststehende ist Mt. 12:1, Sp. macht richtig darauf aufmerksam, daß schon das jüdische Hauptgebet (Schema Israel) denselben Gedanken ausspricht (S. 427), trotzdem ist das Gebot weder jüdisch, noch judenchristlich (im Parteilinn), sondern katholisch, wie die Zusammenstellung von Glauben, Furcht und Enthaltensamkeit beweist. Das wird bestätigt durch den großen Beifall, den diese Worte des Buches in der ganzen Kirche gefunden haben. Sie werden citirt von Irenäus, Origenes, Athanasius u. a. Auch die Arianer haben sich auf sie berufen. Und schon Theophilus scheint von ihnen abhängig. Vgl. PA und Ju z. d. St. Das große Citat bei Pseud.-Athanas. praeept. ad Ant. ist für die Textkritik besonders wertvoll. — mit — Gerechtigkeit be-
[Leiden] Hebraismus Ps. 131:1, Hiob 29:14, Eph. 6:14 u. d. — Gott [leben] diese Redensart (auch bei den Apologeten, bes. Tatian PA) ist stehende Schlußverheißung der Gebote; sie scheint sowohl „gottgefälliges“ als „ewiges“ Leben ausdrücken zu sollen. Das erste entspricht dem Rufus (Dativ = für Gott), das zweite dem Logischen Gegensatz in Geb. II, 1 „das Leben ins Verderben stürzen“. — Beachte den schlechten Stil des letzten Satzes; tautologisch.

Zweites Gebot.

1 Eine Redensart, die G. öfter gebraucht, wie sie in der Christenheit seit Jesus gerne gehört wurde; kein Citat etwa aus Mt. 18:1 oder 1. Petr. 2:1. —

3 Die Sünden werden in dem Gebot als teuflische Geister dargestellt. Ob es Bildrede ist oder H. wirklich an persönliche Geister als Träger der Sünde glaubt, ist nicht sicher zu entscheiden. Wahrscheinlich ist das Letztere. Es ist alte jüdische Vorstellung, besonders häufig in den 12 Testamenten. — 4 In diesem ganzen Gebot ist die Lehre der 12 Ap. benutzt, oder vielmehr die Schrift „Zwei Wege“ (vgl. Apokr. S. 185) in irgend einer Gestalt. Dib. 1, 5 ist in den bezeichneten Worten fast wörtlich wiedergegeben, es klingen aber weiter an: in § 1 Barn. 19, 2, § 4 Barn. 19, 10 f. (PA) und in § 3 Dib. 1, 3 (Fu). — 5 Interessant für die Zeitverhältnisse; bereits wird die unbegrenzte Liebestätigkeit der Christen von Betrügnern ausgebeutet, trotzdem soll sie nicht eingeschränkt werden: der Empfänger ist verantwortlich. Rein religiös, nicht sozial gedacht. Almosengeben ist eine Pflicht, ein „Dienst“ der Christen. (Vgl. Stahl, 279 ff.) — 7 Anklage an Jak., ferner noch das „verleumde niemand“ § 2 Jak. 4, 11 und „unruhig“ § 3 Jak. 1, 3, 8, alles beweist nur Gedanken- und Wortverwandtschaft, nicht Abhängigkeit.

Drittes Gebot.

1 Teilweise cit. bei Ps.-Athanas. a. a. O. c. 3 und Antioch. hom. 66 MPG Bd. 89, 1630. — der Geist, den Gott... hat wohnen lassen] der heilige Geist, der nicht ganz scharf von dem „Geiste“, dem Innenleben des Menschen unterschieden wird. — und keine Lüge... bei ihm] 1. Joh. 2, 27 ist doch nur ein sehr entfernter Anklang. — 2 die Mitgabe] vgl. 1. Tim. 6, 20, 2. Tim. 1, 14. — 3 Zu dieser übertriebenen Selbstanklage vgl. das Selbstlob Vis. 12, 4. Der Widerspruch löst sich durch psychol. Verstehen, erleichtert durch den Hinweis auf § 5 (PA). — mit allen gesprochen] G (PA), gelebt LA (Fu). — 4 Geist der Wahrheit] Berührung mit einem johanneischen Ausdruck, aber anders gemeint als bei Joh., wo es der Geist ist, der in Bezug auf die Religion die Wahrheit offenbart. — in Betrübnis versetzt] vgl. Eph. 4, 30; überhaupt klingt das ganze Mandat an Eph. 4, 22–30 an. — Niemand... genau gehört] Undenkbar! Was H. sagen will, ist, daß er noch nie gehört hat, daß man es auch im Geschäftsleben so absolut ernst mit der Wahrheit zu nehmen hat. Das Problem, das auch in diesem Punkt das Leben in der Welt der alten Christenheit stellte, empfinden wir heute noch ebenso stark. — 5 auch jenes glaubwürdig werden] Wie ist das möglich? Der folgende Satz begründet nur formell. Wahrscheinlich denkt H. nur an einen Ersatz durch das gute Werk der Wahrheitsrede, die vor Gott im Gericht die Lüge aufwiegt.

Viertes Gebot.

1 1–3 cit. bei Ps.-Athanas. a. a. O. c. 4. — 1 eine große Sünde] inhaltlich auf der Höhe des Evangeliums: Mt. 5, 28. — Deine eigne Frau... vor Augen] Mittel für den Durchschnittsmenschen, dem die Sünde gegen seine Frau, „die er sieht“, schwerer wird als die gegen „Gott, den er nicht sieht“. Beispiel urchristlicher Pädagogik. — 4 Eine im N. T. nicht behandelte Frage, die aufkommen mußte, als mit der weiteren Verbreitung des Christentums solche Fälle vorkamen. — 5 Der Reuigen wird sofort Vergebung! — 6 Solcher Rigorismus ist nur erklärlich aus einer Zeit, wo die Monogamie, als die einzige Form der Ehe, noch um ihr Eristenzrecht zu kämpfen hatte; denn die Möglichkeit der leichten Ehescheidung und Wiederverheiratung ist ebenso wie der Brauch der Rebsweiber verschleierte Polygamie. — 8 Der Versuch, einen Ausgleich zu finden zwischen dem Gebot des Vergebens und seinem Mißbrauch durch Schlechtigkeit, die sich auf stets neue Vergebung verläßt. Analogie zu der einen Buße, die H. aus dem ähnlichen Motiv verkündet. — Wegen der Buße] Dies das bewußte Motiv des Verbotes des Wiederheiratens, in § 6 das unbewußte. — 9 begehrt Ehebruch] der in den Götterkult rückfällige Ehegatte. — Das Ganze ein Nachtrag. Weshalb denkt Ep. hier nicht an Interpolation? — 11 H. fühlt, daß seine Ansicht, vielmehr des Engels Kunde, zu einer lagerten Auffassung führen kann; dagegen verwahrt er sich,

was Tertullian, den Montanisten, nicht gehindert hat, ihn heftig anzufahren als Freund der Ehebrecher, de pudic. 10. — Auch liegt hier die richtige Erkenntnis vor, daß die Lust am Gesetz lebendig wird, ähnlich wie es Paulus an sich erlebt hat Röm. 7 a.

2 2 Von hier an bis c. 8 Ende dem Inhalt nach cit. bei Clem. Alex. Strom. II 12, 55—13, 56.

3 1 Vgl. Apotr. S. 225. — 3 keinen Anlaß zum Sündigen] diesmal verwahrt er sich von vornherein, trotzdem steht er auch hier auf der mildern Seite, die zum Katholicismus führt. — 5 Gemächte] ποιηας, nach Geb. IX, 8, ähnlich ποιημα Eph. 2 10; vgl. Spitta S. 429 f. unrichtig. — 6 Mitten im Worte „schloß“ (πην) hört die Handschrift vom Sinai auf, vgl. S. 291. — Berufung] die erste, zum Christen, nicht der Bußruf des Engels (gegen PA und Zu). — 7 Leben geschenkt] so sehr hat ihn und andere die rigoristische Forderung jener Lehrer bestümmert!

4 1 Beachte wieder den schlechten Stil. Besser: darf ein Witwer oder eine Witwe wieder heiraten? — 2 5. kennt Stufen der Seligkeit für Märtyrer und für (halbe) Asketen! Unewangelisch, vgl. Mt. 20 1—10 (Arbeiter im Weinberg). — 4 In diesem Gebot streicht Sp. in 3, 1 die Worte: „von einigen Lehrern“ und „als jene . . . empfangen“, S. 337. Unmöglich, weil man nach „keine andere“ noch etwas erwartet; ferner paßt die ganze Fragestellung wohl in die Geschichte des Christentums, nicht in die des Judentums, wie das ganze Gebot. Deshalb streicht v. Bakel alles von 1, 4—4, 2. Das allgemeine Gebot der Keuschheit, das dann noch bleibt, kann wohl jüdisch sein. Aber die Gewalttätigkeit der Operation zeugt gegen die Geschicklichkeit des Schneidenden. Vgl. Junk.

Fünftes Gebot.

Größtenteils cit. bei Ps.-Athanas., a. a. O. c. 5 und Antioch. hom. 110, MPG Bb. 89, 1771.

1 2 Gefäß] Leib, vgl. Barn. 7, 3 und Geb. XI, 13. — großer] Zu, fehlt in PA, Handschriften? — 4 Geister . . . wohnen] Die psychologische Grundlage dieser massiven Bilder ist deutlich. Beachte die Anschauung vom hl. Geist als einem zarten, weichen Hauche; ist seine stürmische Art unbekannt? dazu vgl. Geb. XI. — 5 verdorben?] Falsch (wegen καὶ οὐκ ἔστιν) setzen PA und Zu das Fragezeichen erst hinter „verdorben ist“. — 6 Cit. von Clem. Alex. eclog. 45. — Gebet unannehmbar] vgl. Gl. II. — 7 gerecht gemacht] nicht gerechtfertigt, hier unapaulinisch, vgl. Vis. III 9, 1. — heiligsten Engel] Vis. V 2.

2 2 die Frau oder der Mann G (PA), umgekehrt LA (Zu). — 7 gezogen von den bösen Geistern] doch anders als Mt. 12 43, Lk. 11 26, wenn auch im Wilde ähnlich. An diesen Stellen die Erfahrung des Rückfalls eines Dämonischen (oder Sünders?), hier bei 5. die Schilderung des Seelenzustandes des Zweiflers und Cholerikers. — 3 a h n (S. 398) will das Wort ἀκαταστατος (hat keine Ruhe mehr) auf Jak. 1 8, 3 zurückführen, aber vgl. auch 1. Kor. 14 33, 1. Clem. 3, 2, 14, 1: gemeinchristlich. — 8 bösen und argen] ich gebe so den Superlativ wieder; eig. „sehr bösen“, was nicht klingt.

Sechstes Gebot.

Zum Teil citirt von Ps.-Athanas. a. a. O., c. 6. Antioch. hom. 61, MPG Bb. 89, 1615.

1 1 den Glauben] Geb. VI, die Furcht: VII, die Enthaltbarkeit: VIII, dreier eng zusammengehörende Stücke. — 2 krumme Straß] anders als Mt. 7 14.

2 1 Zu den zwei Engeln und den zwei Wegen vgl. Barn. 18—20, Did. 1 ff. und das dort Bemerkte. 5. benutzt das Material ziemlich selbständig. — 8 Selbstbeherrschung] ein Wort (αὐτοκρατία) aus der stoischen Ethik. — 4 an seinen Werken] Anknüpfung an Mt. 7 18, Lk. 6 44. — 9 entfagen] das feierliche, später bei dem Taufritus gebrauchte Wort. — 10 Wie kümmerlich ist der „Glaube“ in

Verbindung gesetzt mit den zwei Wegen und Engeln! Auch ist der „Glaube“ etwas anderes als in Geb. I. — An Uebersetzung ist trotzdem nicht zu denken, auch von Sp. nicht gedacht.

Siebentes Gebot.

Zum großen Teil citirt bei Ps.-Athanas. a. a. O. c. 7. Antioch. hom. 127, MPG Bb. 89, 1830. — 2 Auf 1 und 2 und einen Teil von 4 spielt Clem. Alex. Strom. II 12, 55 an.

5 Ähnliche Gedanken Jak. 2 19. — Die Teufelsfurcht war unter den alten Christen weit verbreitet, weil im Glauben der Christen die alten Götter, deren Dasein sie nicht leugneten, zu Teufeln (Dämonen) geworden waren, deren Macht sie an mancherlei Erlebnissen und Erfahrungen zu fühlen glaubten.

Achtes Gebot.

Größtenteils citirt bei Ps.-Athanas. a. a. O. und Antioch. hom. 79, MPG Bb. 89, 1670.

13 maßloses Trinken] wörtlich: Trank der Gesetzlosigkeit. — 9 befließigen] eig. tun, Wahrheit tun „echt johanneisch“ nach Zahn (472). Aber H. hat ja auch und zuvor: Liebe „tun“, Glaube „tun“, warum sagt H. da nichts? — 10 was ihnen folgt] Man hat gemeint, es handle sich im folgenden um bloße consilia evangelica; PA ist der Unterschied zwischen dem Vorhergehenden und „den Folgenden“ unverständlich, zu: „Der Stirt beschreibt jetzt, das was derjenige tut, welcher die in § 9 genannten Tugenden besitzt“. Das Beste richtig; dennoch wäre wohl kaum die Trennung so erfolgt, wenn es nicht Stil der Tugend- und Lasterkataloge wäre, so zu scheiden, vgl. Did. 3 (γυναικαὶ) auch Geb. VI 2, 5 u. a.

Neuntes Gebot.

Fast ganz bei Ps.-Athanas. a. a. O. c. 9; Antioch. hom. 85, MPG Bb. 89, 1691 bietet § 1—8, eine griech. Catene zu den kathol. Briefen § 1—8 (vgl. Grabe, Spicilegium S.S. Patrum ed. sec. I, 303 f.), § 9 citirt Athanas. de decret. Nic. syn. 4. — 9 ja auch] GA Ath¹; denn auch dieser, der Zweifel L Ath² (PA zu). — Sohn] im Text „Tochter“, weil im Griech. der Zweifel fem. ist. — mißglücken alle Dinge] Beachte die richtige psychologische Beobachtung, die der Stirt hier ausspricht. — 11 von oben her] Geb. XI 5. 8. 20. — 12 Im ganzen Gebot klingt der Jakobusbrief stark an. § 1 an Jak. 1 5—8. In § 6 das „Vollkommen“ an Jak. 1 4 und 3 2, in § 11 das „von oben her“ an Jak. 1 17, 3 15. 17, und „irdisch“ an 3 15. Aber keine Stelle beweist direkte Abhängigkeit. Die erste nimmt Bezug auf Zweifel an der Erhöhung der Gebete, gegen den schon Jesus seine Worte Mt. 7 11, 21 22, Mk. 11 8, 18 1—8 gerichtet hat. Die Ähnlichkeit zwischen Jak. und H. ist nicht stark genug, um auf literarische Abhängigkeit schließen zu lassen (vgl. auch Gl. II). Noch weniger ist es mit andern Stellen der Fall, für „vollkommen“ stehen im Jak. andere Wörter als bei H., „von oben her“ und „irdisch“ gehören ebenso dem eigenen Vorstellungs- und Sprachkreis des H. an wie sie auch sonst vorkommen.

Zehntes Gebot.

Größtenteils citirt von Ps.-Athanas. a. a. O. c. 11; Antioch. hom. 26, MPG Bb. 89, 1511 cit. 3 1—3 und einiges wenige.

1 2 Beachte wieder den unlogischen Stil. — 4 Forschungen angestellt] vermeintlich „philosophische“ Ausdrucksweise, während H. doch wahrlich kein Philosoph ist. Im jungen Christentum, das zumeist in den unteren Schichten des Volkes zu Hause war, äußerten sich die Mängel und Tendenzen des Proletariats nicht nur in einem großen Hilfsbedürfnis und einer brüderlichen Armenpflege, sondern auch in einem besonderen Bildungstreiben. Die Griechen „verlangten nach Weisheit“, und selbst Paulus mußte sein Evangelium des Geistes und der Kraft als eine Philosophie (Weisheit) für die Vollkommenen empfehlen. Die religiöse und die soziale

Frage, die letztere auch im Sinne einer Bildungsfrage, gehen stets zusammen. — oben hin... angenommen haben] wörtlich: die nur gläubig geworden sind, ein Glaubensbegriff, wie er sich auch Jak. 2 14–18 findet; G. kennt aber auch den paulinischen, viel tieferen Begriff. — 5 erstickt werden] erinnert oberflächlich an Mt. 13 22. — Gerechtigkeit] GL³ (A) (Fu): Gottheit (L¹) (PA). — 6 vgl. Ps. 11 10, Spr. Sal. 1 17 u. a. St.

2 4 Hier wie in 1, 2 kann die eigentümliche Erscheinung, daß G. von der Traurigkeit auch Gutes aussagt, am besten darauf zurückgeführt werden, daß er an 2. Kor. 7 10 denkt, auch die Zusammenstellung Traurigkeit und Rettung findet sich hier wie dort. Sp. sucht diesem Schluß sich zu entziehen, S. 432.

3 1 Fröhlichkeit] vgl. Str. 26 4, Röm. 12 8, Phil. 3 1, 4 4 ufm. Aber G. ist hier durchaus originell, seine Fröhlichkeit hat etwas Naives, Kindlich-Gemütliches, das seinem Wesen eigentümlich ist. — 2 wenn er betrübt] mit GLA³: fernerhin Ant. (L¹); λυπὸν und λοιπὸν ist für die spätere Aussprache gleich. — auf den Altar Gottes] vgl. zu der Vorstellung Offbg. 8 3 und Epitta S. 418. — 3 nicht dieselbe Gebetskraft] beachte den völlig verunglückten Ausdruck, soll heißen: so hat auch der heilige Geist, wenn er mit Trauer vermischt ist, nicht mehr dieselbe Gebetskraft. — Die psychol. Erfahrung ist wieder sehr gut, wenn auch massiv geschildert. Die „Trauer“ ist jene müde Resignation der gottfernen, zweifelsvollen Stunden.

Elftes Gebot.

1 Vgl. zu dem Ganzen Apokr. S. 224. — 2 Die beiden Begriffe des „Gläubig-seins“ unmittelbar neben einander, zuerst = Christ sein, dann = von Herzen gläubig sein. — Magier] G (Fu); Wahrsager L³ (A), ähnlich L¹ (PA). Also sie wollen Prophezeiungen über ihr irdisches Ergehen, über die Zukunft, vgl. § 4, über den Erfolg irgend eines geschäftlichen Unternehmens ufm., Fragen, wie sie die Wahrsager aller Zeiten beantwortet haben. Auch der Prophet hat diese Gabe mitunter. So traut man in Israel dem Samuel zu, daß er weiß, wo Sauls durchgegangene Gelinnen zu finden sind, und man gibt ihm für seine Auskunft Geld: 1. Sam. 9 8–9. — 3 citirt bei Clem. Alex. Strom. I 17, 85. — Leeres] die Texte; in leerer (eitlem) Weise, em. Tischendorf (PA). — Beachte das offene Zugeständnis, daß solche Prophezeiungen manchmal eintreffen und eingetroffen sind, nur werden sie auf schlechte Absichten des Teufels zurückgeführt. — 4 ihren Sinn ändern] hier darf μετανοῶν nicht „Buße tun“, übersetzt werden. Es ist an haltlos fahrigte Menschen gedacht, die zu keinem festen Entschlusse kommen können, sondern ihre Entschlußlosigkeit durch die Prophezeiungen zu überwinden suchen. — 5 von oben] Jak. 1 17, 3 18 und das zu Geb. IX 11 bemerkte. Sp. verweist auf 2. Petr. 1 11 (S. 404); aber es sind nur verwandte, in der Kirche oft betonte Gedanken, nicht auffallend übereinstimmende Worte zu bemerken. Fragen könnte man nur, ob Jren. I 13, 3 nicht G. kennt: „... das Prophezeien wird nicht von dem Magier Marcus den Menschen eingeflößt, sondern diejenigen, welchen Gott von oben her seine Gnade ausendet, haben die Prophetengabe von Gott gegeben, und dann sprechen sie, wo und wann Gott es will“, vgl. § 8. — 6 gibt zuerst das sittliche Kriterium wahrer Prophetie, dann den formellen (psychologischen) Maßstab für sie („wenn er gefragt wird“ — „wann Gott will“) endlich den kirchlichen („nicht im Geheimen“). — 7 gerechter Männer] = Christen, hier mit der Nebenbedeutung guter Christen. — Engel des prophetischen Geistes] vgl. Apok. Baruch 55 1: „Und als ich dies und ähnliches bedachte, siehe, da ward zu mir gesandt der Engel Ramael, der den wahren Gesichten vorsteht, und er sprach zu mir.“ Bei G. ist die Vorstellung etwas anders, ähnlich wie in 1. Kor. 14 32: Die Geister der Propheten sind den Propheten untertan. — Psychologisch heißt das: die prophetische Gabe, die Anlage als solche, wird dargestellt als ein ständig bei den Propheten weilender Engel. Der einzelne prophetische „Anfall“, der mit der Ekstase jedenfalls sehr verwandt, wenn nicht identisch gedacht ist, wird vorgestellt als ein plötzliches An-

gefüllt werden des Menschen durch den Engel. Ausgelöst wird der Zustand, in dem der Mensch die Herrschaft über sich verliert, durch das gemeinsame Gebet mit seiner hohen Stimmungsanspannung. — 12 vgl. Apokr. S. 224. — 14 Der „Pseudoprophet“ behauptet natürlich seinerseits, er rede zu diesen Psychikern nicht, weil sie ihn doch nicht verständen. — 18 H i m m e l Die antike Vorstellung eines festen Gewölbes, welches Himmel und Erde von einander trennt, liegt hier und im folgenden deutlich vor. — 19 Z w e i u n m ö g l i c h e D i n g e h a s t d u g e n a n n t GL³ (Fu); Beides ist unmöglich, was du genannt hast L¹ (PA). — Wortspiel zwischen „unmöglich“ und „unmähig“, es steht beide Male dasselbe Wort: ἀδύνατος.

Drittes Gebot.

Teilweise citirt bei Ps.-Athanas. a. a. O. c. 10. 12. 13. 21, und Antioch. hom. 74, MPG Bb. 89, 1650 und 77, MPG Bb. 89, 1668.

1 1 Vgl. Jak. 1¹⁰, 3², Polykarp Phil. 5, 3. — 2 G e w a n d vgl. Geb. IX 13, 2f., von dem hebräischen Ausdruck her: (eine Gesinnung) anziehen, urspr. weil Gesinnungen für das primitive Denken Geistwesen sind, die den Menschen umgeben, „in denen“ der Mensch ist. — liefert sie dem Tode aus vgl. Jak. 1¹⁰.

2 2 T o c h t e r d e s T e u f e l s vgl. Geb. IX 9. — 4 w a p p n e d i c h vgl. Eph. 6¹¹. — so f l i e h t s i e ein häufig vorkommender Trost für sittlichen Kleinmut, vgl. 4, 7; 5, 2, Geb. VI, Jak. 4⁷ als die am nächsten stehenden Stellen. — 5 d e r z w e i t e S a z i s t v e r w o r r e n: der Christ hat ja die bösen Begierden bereits „besiegt“, ehe er den guten diene. Psychologisch genommen, wird der Satz verständlich: der einmalige Sieg ist die erste, entscheidende, prinzipielle Abkehr vom bösen Triebleben. Aber auch später noch gilt es, gegen seine neuen Anstürme immer wieder zu kämpfen.

3 3 H i e r w i r d d i e V o r s t e l l u n g, d a ß d i e G e s i n n u n g e n d e r M e n s c h e n d u r c h s i e b e g l e i t e n d e E n g e l h e r v o r g e r u f e n w e r d e n, g a n z d e t e r m i n i s t i s c h. Sonst ist die Determination gemildert durch die Annahme der Möglichkeit eines „Widerstands“ gegen engelische und dämonische Beeinflussung. — 5 G u t b e o b a c h t e t; auch unsere Prediger sollten sich mehr hüten, die paulinische Lehre vom Gesetz und Luthers Erfahrungen zur Grundlage aller Sittenpredigt zu machen, Röm. 8²⁸ kann auch, zu einem Gemeinplatz gemacht, verwirrend wirken. — Trotzdem ist hier nicht Mt. 11²⁸ anzuziehen.

4 1 D e m V i s i o n ä r w a n d e l n s i c h l e i c h t d i e G e s t a l t e n s e i n e s S c h a u e n s je nach den Gemütsbewegungen, denen er unterliegt. — 2 f r e u n d l i c h e r G (PA); freundlicher und fröhlicher L¹ (A) (Fu). — d i e W e l t g e s c h a f f e n Vis. I 3, 4. — u n t e r t a n g e m a c h t vgl. Ps. 8⁷. — h e r r s c h e n ü b e r a l l e s 1. Mos. 1²⁶. — 4 Vgl. Jes. 29¹⁸, Mt. 15⁸. — 6 a u s s c h w e i ß e n d Fu; die „in den schweren und bitteren und wilden Ausschweifungen“ PA nach einer Konj. von Si, die jetzt überflüssig geworden ist.

5 2 D e r R i n g k a m p f w i e i n Eph. 6¹¹, A b h ä n g i g k e i t n i c h t a n z u n e h m e n. — 4 B e a c h t e w i e d e r d a s v ö l l i g m i ß g l ü c k t e G l e i c h n i s. Der Weinbesitzer kommt in freundlicher Absicht, Schaden zu verhüten, der Satan in feindlicher, zu sehen, ob er Schaden stiften kann. Wollte man das als Zeichen eines echten Gleichnisses nehmen, daß bloß das tertium comp. passend ist, so wäre das etwas sehr schmal: der Herr „prüft“, wie der Satan „prüft“. — Die Stelle cit. Origenes (in Mt. 24⁴⁴, ed. Bened. III, 877, Romm. IV 341). — 4 g e h t e r 1. Petr. 5⁸ zu vergleichen (Ja, Ep), geht nicht an. Daß der Teufel „geht“, „kommt“, braucht Si. nicht aus 1. Petr. zu lernen!

6 1 e u c h — u n d s i e s c h l e c h t e r S t i l. — 2 B e a c h t e d i e S t i m m u n g, w e l c h e b e k ä m p f t w i r d. Daher die Betonung der Fröhlichkeit gegenüber der Traurigkeit, der melancholischen Resignation, die verzweifelt, weil das große Ideal der Sündlosigkeit, welches die erste Christenheit hatte, so kläglich Schiffbruch gelitten hat an der Wirklichkeit.

Erstes Gleichnis.

Größtenteils citirt bei Antioch. hom. 15, MPG Bb. 89, 1474. — 1 d i e s e r S t a d t wahrscheinlich nicht Rom, sondern die Welt; wenn Rom gemeint wäre,

so müßte die Verbannung (§ 4) wirklich genommen werden, durch eine Verbannung aus Rom ist man noch nicht gezwungen, in die Himmel-Heimat zu wandern, wohl aber durch eine Verbannung aus der Welt = Hinrichtung. So PA und Ju; anders Ja S. 121—125). — 2 *e i g n e S t a d t*] die himmlische Stadt, Offbg. 21, das „obere Jerusalem“, Gal. 4^{12a}. Sp falsch: Jerusalem in Palästina, weil das Ganze jüdisch. Selbst wenn es jüdisch wäre, so wäre die Deutung falsch. — 3 Entweder: die Geseze des Kaisers oder wahrscheinlicher: die des Teufels. Der Teufel ist der Herr „dieser Welt“, vgl. z. B. Mt. 4¹ und Barn. 2, 1; 4, 1 und 9 f. Aber Kaiser und Teufel verhalten sich für die eine Seite der urchristlichen Anschauungen wie Wirkung und Ursache: vgl. 1. Kor. 2¹⁻⁸ und Offbg. 13⁴ der dem Tiere (Rom) die Macht gegeben hat, es ist der Teufel. Deshalb fließen hier und im folgenden die Bilder des Kaisers und des Teufels in einander über. — Neben dieser Anschauung geht im Urchristentum die andere her, nach der Gott alle Obrigkeit verordnet hat, Röm. 13 — wie bei H., so oft bei demselben Schriftsteller —, besonders deutlich in dem röm. Gebet 1. Clem. 61, 1. — 7 Start „jüdische“ Auffassung des Christentums. Aber es ist jetzt alles verlegt hinter den Alt des Glaubens und der Taufe, und darum nicht jüdisch, sondern katholisch. — 9 Ähnlich: Sammelt euch Schätze im Himmel Mt. 6¹⁰, Mt. 12³³ f. und Mt. 16⁹. — 10 Gleichfalls ein Anklang an Mt. 6, nämlich 6³¹. — 11 Die Gedanken dieses Gleichnisses geben in klassischer Weise eine Grundempfindung des alten Christentums wieder, jene freudige Gewißheit, einer andern Welt anzugehören, die zwar aus einer pessimistischen Betrachtung des Diesseits erwächst, aber doch weit entfernt ist von müder Weltflucht und Sehnsucht nach Leidenslosigkeit, wie sie sich im Buddhismus ausdrückt. Der „Lob ist verschlungen in den Sieg“ der Gewißheit, daß man eine Heimat und ein Vaterherz im Himmel hat. So wird dieser Glaube eine Quelle höchster Freude und Kraftentfaltung, wie er auch hier in eine Ermahnung zu sittlich-sozialer Arbeit und zum Martyrium hinausläuft. Vgl. meine Geistwirkungen S. 45—48. Freilich ist der sittliche Gedanke, der sich in der Kirche der Reformation entwickelt hat, noch höher, nämlich das Ziel, die Welt umzugestalten in eine Werkstätte, in der und durch die Gottes Arbeit getan wird.

3 weites Gleichnis.

§ 3 u. 4 cit. Origenes in Jos. hom. 10 c. 1 (ed. Bened. II, 423). — 3 *unfruchtbarer Baum*] d. h. ein Baum ohne genießbare Frucht. — 5 *Kraft nach oben zu steigen*] vgl. Geb. X 3, 3. — *ohne zu schwanken*] vgl. Geb. II, 4, 7. — Zum Ganzen vgl. Clem. Alex. quis div. salv. c. 31. — 10 Der Hauptgedanke des Gleichnisses ist unevangelisch, trotz Mt. 16⁹, ein Wort, das übrigens auch nicht von Jesus stammt, sondern ein „ebjonitischer“ Zusatz ist. Die werdende Kirche lehrt anders als Jesus: Almosen ist so viel wert wie Gebet, Geben wie Herzensfrömmigkeit. Vgl. 2. Clem. 16: Besser ist Fasten als Gebet, Almosen besser als beides! Das ist der Anfang der katholischen Ethik, die deshalb auch das Bild von Weinstock und Ulme geliebt und besonders oft citirt hat. — Das Bild ist übrigens wieder einmal verunglückt (ohne von Spitta beanstandet zu werden!). Zuerst mußte der Weinstock den Armen darstellen, weil der Arme „Frucht bringt“. Dann aber werden wir von § 8 an in ein ganz neues Bild geworfen, der *S a f t* der Ulme steht jetzt im Vordergrund. Sobald eben H. ein neuer deutbarer, geistreich scheinender Zug einfällt, fügt er ihn an, ohne Sorge, ob er zu dem Vorhergehenden paßt. Das ist für die Literaturkritik sehr zu beachten! — Eine Abhängigkeit von Jak. 1⁹⁻¹¹, 5¹ ff. (Ja S. 402) kann hier nicht nachgewiesen werden; eher könnte man aus der Tatsache, daß das „faul werden“ in H. einen guten Sinn hat, in Jak. plötzlich und unmotiviert auftritt, auf die Abhängigkeit des Jak. von H. schließen. Vgl. Sp 389. In Wirklichkeit liegen hier Gedanken derselben christlichen Richtung vor, und eine Stelle wie 1. Clem. 38, 2 kommt unserem Gleichnis besonders nahe. Vgl. Grafe, Die Stellung und Bedeutung des Jakobusbriefes in der Entwicklung des Urchristentums 1904.

Drittes Gleichnis.

Einiges aus diesem und dem folgenden Gl. citirt Origenes in Mt. 24 22 (ed. Bened. III 872, Komm. IV 324. — 2 sichtbar werden] das Wort kann auch „scheinen“ = „leuchten“ geedeutet werden, vgl. Dan. 12 3, Mt. 24 27, Phil. 2 15. — 3 Der Grundgedanke des Ganzen ist derselbe wie im Gleichnis vom Unkraut vgl. Mt. 13 25 f. — §. konstatiert diese Wahrheit als eine trübe Erfahrung, über die nur die Hoffnung auf die Zukunft hinweghelfen kann, weshalb Gl. III nur ein Vorwort zu IV ist, Jesus nimmt aus dieser Erfahrung den Antrieb, nichts „machen“ und nicht voreilig richten zu wollen, sondern in Geduld zu warten. Bei ihm ist die Sittlichkeit und zwar die höchste stets unmittelbar mit der Religion verknüpft. §. denkt auch sittlich, aber nur so, daß er den Lohn für die Guten, die Strafe für die Bösen wünscht.

Viertes Gleichnis.

2 aufleuchtet] so spricht man von dem messianischen Tage, zumal in den Kreisen der Schüler des Paulus (in Kleinasien?) Vgl. Rf. 1 7, 2. Thess. 2 2, 1. Tim. 6 14, 2. Tim. 1 10, 4 1. 8, Tit. 2 11. 12, 3 4 usw.; aber nicht nur unter Christen, sondern auch unter Heiden. Antiochus, der Syrerkönig, nennt sich bereits ὁ δὲ ἐμφανής, und von der „Erscheinung“, dem Aufleuchten des Kaisers spricht so die Kalenderinschrift von Priene vom Jahre 28 v. Chr. Vgl. Mitteilungen des d. arch. Instit. Athen 1899 S. 283 ff. und Harnack: Als die Zeit erfüllt war, Christl. Welt 1899, S. 1202 ff. — 4 PA und Fu teilen anders ab, so daß die Uebersetzung lauten müßte: die Sünder werden wie Holz verbrannt und offenbar werden; denn ihr Tun ist schlecht gewesen. Aber der Satz, der so entsteht, ist viel weniger zutreffend. — die Sünder werden verbrannt werden] auch hier wie öfters wird, dadurch daß das Verbrennen nun auf das Gerichtsfeuer bezogen wird, aus dem Gleichnis eine schlechte Allegorie. Man darf sich bei Hermas über solches nicht wundern. — i h r e n Schöpfer nicht erkannt haben] Beachte den Anhang zur Theodicee. Man empfindet das Problem wohl, das in dem Satze liegt, daß außerhalb des Christentums kein Heil zu erlangen sei, und man findet sich ab mit Gedanken, die an Röm. 1 21 ff. anschließen. — 6 Denn] mit L¹ (PA), om. G (Fu).

Fünftes Gleichnis.

1 2 Eine wirkliche Erklärung ist das nicht. Daß die Sitte dieses Fastens erst kurz eingeführt worden war, kann man vielleicht mit PA aus diesen Worten schließen; indessen wird augenscheinlich vorausgesetzt, daß der Leser Näheres weiß. Aus Tertullians Werken (ca. 200 n. Chr.) wissen wir, daß man die heiligen Fasttage als die besonderen Tage des christlichen Kriegsdienstes und Kampfeslebens „Wachdienst“ benannte (de jejun. 13, de orat. 19, de fug. 1, ad ux. II 4). Bilder aus dem Soldatenleben sind ja seit dem kriegerischen Apostel Paulus in der Kirche sehr beliebt gewesen (2. Kor. 2 14, 10 4, Eph. 6 10 ff., 1. Tim. 1 19, 2. Tim. 2 4 ff. usw.). Schon in der Dib. 8, 1 wird Fasten am Mittwoch und Freitag verlangt, später sind das auch „Stations“- (Wachdienst-) Fasttage. — 5 Halte seine Gebote]. Zufälliger Anklang an Mt. 19 17. — Hier wieder die drei Grundtugenden: Glaube, Gottesfurcht, Enthaltbarkeit vgl. Geb. I und IV–VIII. Die hier vertretene Auffassung des Fastens ist durchaus evangelisch (vgl. sonst noch Vis. II 2, 1, III 1, 2, 10, 6 f.). Auch sonst ist sie, wie bei §., neben der katholisch-asketischen festgehalten worden: Barn. 3, 1 f., Justin (ca. 150) dial. c. Tryph. 15. 40, Tertullian de jejun. 8, auch von Gnostikern, vgl. den Brief des Gnostikers Ptolemäus an die Flora (Epiph. haer. 33, 3): „Und fasten sollen wir, will (der Herr), nicht das leibliche Fasten sondern das geistliche (symbolische), welches Enthaltung von allem Bösen ist“. Freilich wurde trotzdem auch im wörtlichen Sinne gefastet, bei Katholiken und Häretikern, und nicht bloß, wie Ptolemäus weiter sagt, „zur Erinnerung an das wahre Fasten“, sondern aus Gesichtspunkten, wie sie §. nachher vorträgt und 2. Clem. 16 sie bietet.

2 2 Gefucht ist die Parallele aus Hebr. 8, die Zahn anführt, eher kann nachher („wohlgefeil“) eine Reminiscenz an die Taufgeschichte Mt. 3,17 vorliegen, aber es muß nicht so sein. — N i m m d e n W e i n b e r g d a | Sprache des gemeinen Mannes, ich habe sie in — 3 anders wiederzugeben versucht („kam her und“). — 11 Motive zur Ausgestaltung dieses Gleichnisses sind: das alte Bild vom Weinberge Gottes (Jes. 5,1 ff., Jer. 2,21), der auch im N. T. verwendet wird (Mc. 12,1–12, Mt. 21,33–46, Lk. 20,9–19), das Gleichnis vom Unkraut (Mt. 13,24–30) und der Zug des Verreisens des Herrn aus dem Gleichnis von den anvertrauten Pfunden (Mt. 25,14–30, Lk. 19,11–27). — Freilich ist damit nicht gesagt, ob dem H. nicht bereits das so gebildete Gleichnis vorlag und ob er wirklich die neutestamentlichen Gleichnisse gekannt hat; s. u.

3 1 An Mc. 4,34 braucht man sich bei diesen Worten nicht zu erinnern (wie Zahn S. 458), „Gleichnisse auflösen“ ist ein Sprachgebrauch, der doch wahrlich nicht bloß christlich ist. — 3 Deutlich wird hier die katholische Lehre von der doppelten Sittlichkeit vorge tragen. Der niedern Stufe entsprechen die Gebote des Herrn, der höheren die evangelischen Ratschläge in wesentlich asketischen Forderungen, hier Fasten und durch Fasten ermöglichtes Almosengeben. — Das ist ganz gegen den Sinn Jesu, der von der Voraussetzung ausgeht: Wenn ihr alles getan habt, was euch aufgetragen ist, so sagt: „Wir sind unnütze Knechte, was wir schuldig sind zu tun, das haben wir getan!“ Lk. 17,10. Dagegen kann man (Fu) sich von katholischer Seite auch nicht durch Berufung auf Mt. 19,17 ff. helfen; denn der reiche Jüngling soll etwas ganz Einzigartiges, nur in der damaligen Situation Erforderliches tun: alles verkaufen, um mit Jesus ziehen zu können und zu sterben. Von andern hat Jesus das Gleiche nicht verlangt. — 4 diesen G(L')(Fu): solchen L'(PA). — 7 das G e s c h r i e b e n e | deuten PA und Fu auf die heilige Schrift, Ja als sprichwörtliche Lebensart für „das unabhängig von der Willkür gesetzte Maß der Pflicht“; beides scheint mir nicht gut möglich. Zahns Deutung ist zu künstlich und abliegend; daß die Gebote in der Schrift zu suchen sind, steht nirgendwo sonst. Man kann auch an die Gebote des Hirten denken. Vielleicht ist es ganz einfach das im vorhergehenden Geschriebene, § 6; bei der umständlichen Schreibart des H. ist diese Deutung die nächstliegende. — s e i n e S e e l e f ü l l e | vgl. z. B. 2. Mos. 15,2, Ps. 107,2, Spr. Sal. 6,30. — 8 Der schöne hier beschriebene Brauch, der auch dem Armen Wohltaten zu erweisen ermöglichte und ihm so das schönste Gefühl der Freude gab, helfen zu können, wird in der alten Kirche noch mehrfach erwähnt; er ist in unserer Zeit von der Heilsarmee in ihrer „Selbstverleugnungswoche“ wieder aufgenommen worden.

4 2 Wie mühsam und pedantisch wird hier der Grundsatz von Geb. XI 5 aufrecht erhalten, daß der Geist Gottes sich nicht fragen läßt. — 3 bittet u m E i n s i c h t | nach Zahn soll das aus Joh. 1,2 f. stammen, warum aber nicht aus 1. Kön. 3,11? Der Gedanke ist hier ganz anders als in Joh. 1,2, viel spezieller. — 4 d e m h e i l i g e n E n g e l | nach PA und Fu Christus, nach Zahn ein namenloser, „erhabener“ Engel (S. 264 f., 273).

5 3 u n r e c h t e n T a t e n | αὐτοματ, eig. die „Gefeklosigkeit“. — A n k u n f t | Die Parusie, eigentlich die „Gegenwart“ Gottes oder Jesu am jüngsten Tage, gewöhnlich spricht man von der Parusie Jesu (nicht von seiner W i e d e r k u n f t), weil älterer jüdischer Sprachgebrauch hier noch nachwirkt.

6 1 N i c h t a l s S k l a v e | nur äußerlich als Sklave; sieht man tiefer, so hat auch dieser „Sklave“ eine große Macht — Macht über die Engel und das Volk Gottes. H. befähigt so einen Anstoß, den man an der unwürdigen Lage Jesu im Gleichnis nehmen könnte. — 2 Vorstellung vom Schutzengel, vgl. Vis. V. — g e r e i n i g t | vgl. Hebr. 1,2, verwandter Gedanke. — 3 v o n s e i n e m V a t e r e m p f a n g e n h a t t e | das nahe Zusammentreffen im Wortlaut mit Joh. 10,28 ist doch ein reiner Zufall, beide Male durch ganz andere Voraussetzungen bedingt. — 4 Schwer zu entscheiden ist, ob H. die beschriebene Tätigkeit des Sohnes Gottes d. h. Jesu Christi auf die historische Tätigkeit Jesu einschränkt oder auf die gegenwärtige überweltliche bezieht oder mitbezieht. Für das letzte spricht, daß anscheinend eine

chronologische Ordnung der Werke angedeutet ist und gleich mit den Einzelheiten angefangen wird. Trotzdem erfordert die Pointe dieses Abschnittes (5, 5—6, 3) mit Notwendigkeit die Beziehung auf den historischen Jesus. Die Werke sind also nicht chronologisch geordnet. Bei der Mühsal ist an die Armut und das Leiden (den Tod?) Jesu zu denken, was sollte der Erhöhte für Mühsal haben? — Das Werk des historischen Jesus ist also 1) Er gibt seinen Gläubigen Schutzengel: vgl. Mt. 18¹¹. (eine Gemeindeordnung, die unter „Kleinen“ nicht Kinder, sondern Christen versteht), 2) die Reinigung von Sünden durch sein Leiden, 3) die Mitteilung des neuen Gesetzes vom Vater her. Alles das hat der Jüdische getan. — In diesem Abschnitt ist der „Sohn Gottes“ = Jesus, und es wird nicht reflektiert auf sein Verhältnis zum Geist, dem „Sohne des Hausherrn“ im Bild. — Der folgende Abschnitt (6, 4—7, 4) bringt eine neue (dritte) nachträgliche Deutung eines einzelnen Zuges im Gleichnis und zwar zum Zweck einer Polemik gegen (gnostische) Lehrer, welche behaupten, man könne mit seinem „Fleische“ machen, was man wolle, auch sündigen, nur der Geist sei zum ewigen Leben bestimmt und Fleisch und Geist hätten nichts miteinander gemein. Deshalb tritt jetzt der historische Jesus als „Fleisch“ auf und es wird — ein Zug, der zum Gleichnis nicht paßt — auf das Verhältnis dieses Fleisches zu dem in ihm wohnenden „Geist“ reflektiert. Im Bild nämlich treten sie ja stets als getrennt auf, der „Geist“ ist im Himmel bei Gott als Ratgeber, das „Fleisch“ auf der Erde. So ist das Bild höchst unpaßend für den Gedanken. — **E n g e l** Eigentlich wäre zu schreiben gewesen: die Freunde; denn der Sohn und der Sklav (also auch der Herr) sind bildlich gemeint. — 5 Angesichts dieses Satzes, der mit dem Bild gar nichts zu tun hat, sondern eine Wirklichkeit ausagen will, zu leugnen, daß H. hier als das Geistwesen, das in Jesus Wohnung nahm, den heiligen Geist (im gewöhnlichen Sinn) angegeben habe, kann nur die gewaltsam mit dem Worte „Sohn“ Verwirrung stiftende Exegese von Zahn fertig bringen. Wie sich diese Stelle zu andern verhält, ist erst eine zweite Frage, und wenn sie keine klare Beantwortung findet, so ist eben eine Unklarheit bei H. zu konstatieren, nicht mit künstlichen Mitteln ein dogmatisches System in H. einzutragen. — Vom hl. Geist wird hier (vgl. auch Vis. I 3, 4) im Anschluß an Spr. Sal. 8²² f. dasselbe ausgesagt oder ähnliches wie vom präexistenten Christus im Gl. IX 12, 2. Ob beide identisch sind d. h. ob nur der heilige Geist als vorweltlich neben Gott existierend gedacht ist, ist fraglich und trotz Gl. IX 12, 2 möglich (vgl. dort). Hier reflektiert H. jedenfalls nicht auf den Christus, weil er den Geist für seine Pointe braucht — **b e f l e c t e t** das Stichwort in antignostischer Polemik auch Jud. 6 und Tit. 1¹⁶. — 6 **n a h m e r** Gott. — 7 Hier stoßen Bild und Deutung aufs Unerträglichste zusammen. Der heilige Geist im Fleischesleib Jesu berät sich mit dem „Herrn“ als Sohn des Herrn im Himmel, während Jesus noch auf Erden lebt und seinen Mitknechten Speise schickt. Eine gräßliche Allegorie; aber Zweck und Sinn sind deutlich; nur darf man nicht über den Abschnitt hinaus systematisieren wollen. — Beachte, daß in diesem Abschnitt auch nicht von Jesus als einer ganzen, historischen Persönlichkeit, sondern wirklich von seinem Fleisch, seinem Leibe gesprochen wird, während unmittelbar vorher der Sklav der ganze Jesus war. Hier ist an die leibliche Auferstehung und die Aufnahme des Leibes gedacht. Auf die Seele Christi wird hier nicht reflektiert. Ob H. Jesus eine solche zuschreibt, ist fraglich; aber möglich. Nach altchristlicher Anschauung hat der **M e n s c h** Seele (und als einen Teil von ihr, den man bei Aufzählung übergehen kann, Lebensgeist) und Leib, d e r **C h r i s t** Seele, Leib und (heiligen) Geist, J e s u s Seele, Leib, (heil.) Geist und ein präexistentes Geistwesen, den Christus oder Logos. Das letztere leugneten die strengen Jüdenchristen (und vielleicht Hermaß f. o.).

7 1 **f r e i g e s p r o c h e n** *δικαιωθή* nach Luthers Uebersetzung „gerechtfertigt“, echt paulinischer (jüdischer) Sprachgebrauch. — 2 Ähnliche Lehren der Gnostiker sind angedeutet schon Offbg. Joh. 2¹¹ f., 30 f., Jud. 3 f., 2. Petr. 2¹ ff., ja schon in Korinth zur Zeit des Paulus (1. Kor. 10) glaubte man, die Sakramente und der Geistbesitz garantierten das ewige Leben in magischer Weise, so daß alle Sünden es

dem Getauften nicht wieder nehmen könnten. Es ist die antike Sakramentsvorstellung, die hier überall einwirkt. Weitere Stellen sind 2. Clem. 9, 1, Clem. Alex. Strom. II 20, 118, Iren. V 2, 2. Von Valentinianern berichtet Iren. (I 6, 2): „Wie Gold, in den Schmutz geworfen, seine Schönheit nicht verliere, sondern seine Gold-Natur bewahre, die kein Schmutz beschädigen könne, so sagen sie auch von sich: möchten sie auch noch so viele fleischliche Handlungen begehen, das schade ihnen nicht, noch könne ihnen ihre Geistesart dadurch verloren gehen.“ Das ist fast wörtlich der von \mathfrak{H} . bekämpfte Satz. — 4 Allmächtige] vgl. Sir. 42 17, 2. Kor. 6 18, Vis. III 3, 6 und das Tauffymbol dazu. \mathfrak{F} . Rattenbusch, Das apostol. Symbol, II 1900, S. 517—522.

Dies Gleichnis ist vor allem benutzt worden, dem \mathfrak{H} . ein „System“ von Christologie abzuwingen. Alle solche Versuche, so scharfsinnig sie sein mögen (vgl. bes. Zahn, a. a. O. S. 245—82, Harnack in PA und Dogmengeschichte I S. 182—186 und Link, Christi Person und Werk im Hirten des Hermas, Marburg 1896) leiden an der Tendenz dogmatischer Kombination, die zu gewaltsamer Exegese führt. Deutlich zerfällt das Gl. in die vier angegebenen Abschnitte, von denen der erste die Deutung des Bildes auf das Fasten gibt, der zweite in den einzelnen Figuren Allegorien sucht, der dritte die Frage löst, wieso Jesus als Sklav auftritt, und der vierte gegen Befleckung des Fleisches sich wendet. Bei jeder Deutung passen einige Züge des Bildes nicht — ich habe einzelnes, nicht alles aufgezählt —, wirft man die Deutungen zusammen, so ist die Konfusion unüberwindlich. Das Bild scheint dem \mathfrak{H} . irgendwie gegeben gewesen zu sein, er hat es nur mit dreifacher Deutung versehen und vielleicht leise umgestaltet. So hat denn Spitta (266—72) auch hier das Sezimesser angelegt und c. 1—8 (außer 2, 6—8 und in 2, 11 das „wiederum“ (und „noch mehr“?)) der jüdischen Grundschrift, das Folgende dem christlichen Uebersetzer zugewiesen. Die Widersprüche braucht man nicht zu leugnen, und doch kann man die Unrichtigkeit der Hypothese einsehen (vgl. Funk, Einheit S. 386 ff.). 1) Es ist des \mathfrak{H} . Art, wie schon mehrfach nachgewiesen, wo er kann, Allegorien aufzusuchen, auch wenn er die Einheitlichkeit des Bildes stört. 2) Es müssen erst sprachliche Verschiedenheiten nachgewiesen sein, ehe Spittas Quellencheidung annehmbar wird. Deutlich spricht überall derselbe Mann. 3) Die Fastenfrage konnte so, wie geschehen, nicht von einem Juden behandelt werden. „Wachdienst“ fasten ist ein christliches Stichwort. Nach van Bakel ist das Ganze christlicher Zusatz, später als Gl. IX.

Sechstes Gleichnis.

Größtenteils citirt bei Ps.-Athanas. a. a. O. c. 18 f.

1 5 safranfarbige Gewänder] luxuriöser, eleganter Anzug.

2 1 Verwandten Sprachgebrauch und Gedankenvorrat, nicht Abhängigkeit — dafür sind die Anflänge zu allgemein — verrät 2. Petr. 2 1. 12. 18. 21 f. (Spitta S. 405 f.). — 4 den Herrn gelästert] Vgl. Vis. II 2, 2, Gl. VIII 6, 2 f.

3 2 Engel der Strafe] Vgl. Henoch 20 4: „Raguel [heißt] ein [dritter] der heiligen Engel, der Rache übt an der Welt der Geister“, d. h. der die Sterne (Engel) bestraft, die von Gott abgefallen sind. Ähnlich Testament. Levi 3. Die Stelle citirt von Origenes, in ps. 37 hom. I 2 (ed. Bened. II p. 681). — von den gerechten Engeln] also kein Dämon, kein Teufel, wie auch Raguel einer von den Erzengeln ist. Vgl. die etwas andersartigen Gestalten der Strafengel in der Offbg. Petri.

4 4 Die Rechnung ist so: ein Tag = ein Jahr = 360 Tage, also eine Stunde = $\frac{1}{12}$ Tag = $\frac{1}{12}$ Jahr = 30 Tage, der Tag zu 12 Stunden (ohne Nacht) gerechnet. — Es ist dabei nicht an Höllenstrafen zu denken, sondern an irdische; nur rechnet \mathfrak{H} . mit der Tatsache, daß der Schmerz viel intensiver empfunden wird. — Die Stelle citirt von Origenes in Num. hom. 8 (ed. Bened. II, 294, Romm. X 71).

5 2 die Zeit erfüllt] hier der ursprüngliche messianisch-apokalyptische Sinn dieses Ausdrucks, den wir nach Gal. 4 4 mit so reichem Inhalt zu erfüllen

gemöhnt sind. Es heißt eigentlich: wenn die von Gott für den jüngsten Tag bestimmte, genau datierte Zeit abgelaufen ist. — 3 Diese psychologische Beobachtung ist nicht ganz richtig, wenigstens nicht allgemein gültig. Besser hätte er auf den psychischen Rückschlag verwiesen, der auf alle „Schwelgerei“ eintritt und dessen öftere, fast tägliche Wiederkehr sich schließlich zu den spezifischen Defabenzgefühlen auswächst, wie sie die Zeit des H. ebenso wie unsere kennt. — 4 So mit G und nach der Satzteilung von PA; Zu mit LA und anderer Teilung weniger sinngemäß: „wenn jemand also ein ganzes Jahr gepeinigt und gestraft wird, so erinnert er sich dann an seine Schwelgerei“. Der Sünder wird aber gar nicht ein Jahr gestraft, sondern er hat ein Jahr lang die Erinnerung an den Tag der Strafe; so meint es H. — weil sie] schlechter, aber echter Stil; es war doch nicht bloß richtig, sondern auch einfacher, zu sagen: weil er usw. — 5 mit Lustgefühl tut] hier ein Anfaß, die Lust überhaupt für Sünde zu erklären; auf das ästhetische Wohlgefallen reflektiert dieser ganz unkünstlerische Mann gar nicht, Augustin hat es für Sünde erklärt. Das sittliche Lustgefühl läßt H. gelten, § 7.

Siebentes Gleichnis.

1 Der herrliche Engel] Wer dieser Engel ist, darüber vgl. Apotr. S. 227. Vis. V, 2 wird er zuerst genannt, von jetzt ab häufiger. — 2 Eigentlich Gefehlosigkeit. — 3 Augenscheinlich hat H. das geschrieben, geleitet von dem persönlichen Interesse, in seinem trüben Schicksal, das er für unverdient (durch eigene Sünde) hält, Gottes Hand zu erkennen. So hat er es in Vis. I 3 erklären lassen als Strafe für seine allzu weichen und darum zum Bösen wirkende Liebe zu seinen Kindern, hier erscheint es bloß als notwendiges Mittel, durch das die Strafe an Frau und Kindern vollzogen wird. Nebenbei werden solche Lehren ihn auch in den Augen seiner Mitchristen haben rechtfertigen sollen, die vielleicht den Verlust seines Vermögens offen oder versteckt als eine Strafe Gottes bezeichneten. — 4 Hier tritt augenscheinlich das zweite Interesse zu Tage, um deswillen dies Gleichnis geschrieben ist. PA erklären für den Sinn des Ganzen: „Sünden werden nicht vergeben, wenn nicht Strafe mit der Buße verbunden ist. Hier die Anfänge jener verkehrten kirchlichen Disciplin, die nachher die Römischen so weit ausgebildet haben.“ Allein von einer Bußdisciplin und kirchlichen Strafe ist hier nicht die Rede, nur von göttlicher Strafe in irdischen Leiden, mehr jüdisch als römisch. Die Bußübungen haben freilich in diesem Gedanken ihre Wurzel.

Achtes Gleichnis.

1 1 Das verrät deutlich Christen; denn Juden werden nicht mit dem Namen ihres Herrn genannt, wohl aber Christen nach Christus. — 2 ein herrlicher Engel] dieser muß nicht notwendig „der herrliche Engel“ aus Vis. V, 2. Gl. VII sein. — 5 Stil!

2 1 „der“ Turm] kommt hier ganz unerwartet, falscher Zug im Bild. — 4 entließ er] Sie dürfen in den Turm gehen. — 5 Sollte... prüfen] Stil! — Zu dem Altar im Himmel vgl. Geb. X 3, 2. 3, Gl. II. — 7 „leben“ ist überall gesagt um des Bildes willen für „auschlagen, grün werden, sprossen“.

3 2 Gesucht ist die Beziehung zu Hebr. 13 10, wo „groß“ messianischer Kunstausdruck ist, vgl. zu Vis. II 2, 7, hier ist es ganz harmlose Beschreibung des Aussehens des Engels, vgl. 1, 2. — 3 das Gesetz ihnen G (F): sein Gesetz A (PA), die Stelle fehlt in L. — 4 Diese Erklärung ist nachgeholt, H. hatte die Erklärung der Zweige vergessen, sie sind das „Gesetz“, sofern es Besitz jedes einzelnen geworden ist. — 5 Hier ist doch wohl das Gesetz wieder persönlich als der Sohn Gottes vorgestellt. — 6 Von den Kränzen der Märtyrer (als der Sieger) sprechen viele altchristliche Stellen: (1. Kor. 9 24) Öffbg. Joh. 2 10 u. d., Jak. 1 12, 1. Petr. 5 4, Kränze der Seligen überhaupt (1. Kor. 9 24), 2. Tim. 4 8, 2. Clem. 7, 3. Vgl. Spitta S. 418. — 8 Die drei ersten Gruppen sind die aus 2 1—4, die Gerechten, welche keine Buße nötig haben: 1) die Märtyrer, 2) die „Bekenner“, deren Sünden durch ihre Leiden

aufgehoben sind, 3) die Gerechten, die keine (schweren) Sünden getan haben.

4 3 seinen Stab) wörtlich: seine Stäbe, Stil! — 4 Nach der auf zwei Handschriften des L beruhenden Lesart $\omega\sigma\omega\tau\omega\varsigma$ von PA: $\omega\varsigma \alpha\delta\tau\alpha\iota$ G (Fu): und wie diese vertrocknet und verstümmelt erfunden wurden, so befahl er, sie sollten . . . — 6 Hier ist wieder eine Probe schlechten Stils: weil er geschrieben hatte $\alpha\lambda\ \tau\alpha\varsigma\ \eta\mu\epsilon\tau\epsilon\rho\alpha\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\chi\iota\sigma\mu\alpha\varsigma\ \epsilon\chi\omicron\upsilon\omicron\alpha\varsigma$, vergaß Hermaß das notwendige $\epsilon\chi\omicron\upsilon\omicron\tau\alpha\varsigma$ (trugen)!

5 6 über die Maßen] L'A L' (PA): über die Maßen sehr G (Fu).

6 2 Entweder sieht S. diesen Mißerfolg bei einem Teil der Leser voraus oder dieses Stück ist geschrieben, als bereits eine Zeit nach Herausgabe der Visionen verstrichen war und die Wirkung des Bußrufes sich zeigte. — In ziemlich oberflächlicher Weise sind hier wieder einmal Determination durch Gott (Engel) und Freiheit des Menschen vereint. Das Problem wird eben gefühlt, aber durch eine einfache Formel abgehoben. — 3 3 das Siegel] ist hier die Taufe, wie (2. Kor. 1 12), Eph. 1 12, 4 10 und sehr häufig im alten Christentum, auch die Beschneidung wird so bezeichnet Röm. 4 11, Barn. 9, 6. Ein „Siegel“ ist eigentlich ein bestimmtes Erkennungszeichen, das vor der Vernichtung durch die Engelmächte in der Endkataklystrophe rettet, vgl. Offb. Joh. 7. Besonders seltsame und verschiedene „Versiegelungen“ hatten die Gnostiker. — von dir ein Siegel] sie haben die Taufgnade, welche Vergebung aller früherer Sünden gibt, verschert und erhalten in der von S. gepredigten und bewirkten Buße gleichsam die Taufe zum zweiten Mal. Das ist die zweite Bedeutung, die das Siegel bei S. hat. — ihre Geister . . . erneuern] „der Zweck des ganzen Buches liegt in diesem § zu Tage“ (PA). Vgl. Vis. III 10—12, deren Echtheit von hier aus bestätigt wird. — 4 Die Verwandtschaft mit Jak. 2 ist sehr stark. Leider bezieht sie sich auf die formelhaften Bestandteile des Satzes, die sicherlich in ähnlicher, fester Gestalt in den Gemeinden umliefen, also nicht für literarische Abhängigkeit beweisend sind. — Gott verloren gegangen] Gegensatz zu „Gott leben“ (im Schluß der Gebote), ebenso wie diese Redensart halb sittlich, halb eschatologisch (vom „ewigen“ Tode) zu verstehen. Nachher dagegen deutlich eschatologisch. — solch Leute] bilden die erste Sündergruppe, den Märtyrern gegenüberstehend, die in Verfolgung Abgefallenen, ohne Buße. Doch vgl. Vis. II 3, 1, des S. Kinder sind abgefallen und sollen doch gerettet werden, ebenso Maximus 3, 4. Es scheint, als seien hier seit Vis. II trübe Erfahrungen eingetreten. Doch vgl. schon Vis. III 7, 2, und jetzt noch Gl. VIII 8, 4. 5. — 6 Stufen der Seligkeit. — Die falschen Lehrer stehen in Vis. III 7, 1 vor den Abgefallenen, weil dort die umgekehrte Folge herrscht. Diese Lehrer sind entweder mit jenen gleich, die die Buße verhindern durch die Lehre, daß es keine Möglichkeit der zweiten Buße gebe (Geb. IV 3), oder jene Gnostiker, die lehren, eine Befleckung des Geistes habe nichts auf sich (Gl. V 7). Die milde Beurteilung scheint mehr für die erste Annahme zu sprechen.

7 1 Leben weder, noch sind sie tot] vgl. Offbg. 3 1. 12 f. — 2 Und noch . . . Buße] fast wörtlich Ignatius Eph. 10, 1. — 6 PA denken hier an die Worte Jesu, die S. wie Papias (Euseb. III 39, 3) „Gebote“ schlecht hin nenne, ähnlich bef. Joh. Aber wahrscheinlich ist an die Gebote des Herrn durch den Bußengel zu denken, vgl. den Inhalt, den S. angibt und 8, 1 „meine Gebote“. Vgl. Vis. III 9, 7—10 und Apokr. S. 224.

8 1—3 Dieselbe Gruppe Vis. III 6, 2. 5. — 5 Es besteht also ein Unterschied zwischen einfacher Verleugnung des Herrn in mannigfacher Art und wirklichem Abfall. Man kann leugnen, Christ zu sein, im Geschäftsleben (darauf ist mehr in 8, 1 ff. hingedeutet), aber auch im Verkehr mit andern aus Scham, aus Furcht, weil man nicht als „abergläubisch“ dastehen will, um lieben Angehörigen nicht wehe zu tun, usw. Hundert Gelegenheiten tags über, so zu verleugnen, wie Petrus vor der Magd des Hohenpriesters leugnete. Anders gewertet wird das feierliche Abschwören vor der Behörde.

9 1 Ansehen bei den Heiden] steht in einem feinen Gegensatz zu 10, 1. — mit den Heiden] LA (PA): nach Weise der Heiden zusammengelebt haben

(geschlechtlich?) G (Fu). Aber vgl. § 3. — *war* GA (Fu): schien ihnen der angenehmere L (PA). — *3 die Schandtaten und Werke der Heiden vollbracht* GA (Fu): dienten den Schandtaten und Werken der Heiden L (PA). — *Sie sind* G (Fu): sie sind daher L (PA), aber A. — *zu den Heiden gerechnet* vgl. Mt. 18 17. — *4 Diese Gruppe ist nahe verwandt mit den beiden vorausgehenden*, vgl. Vis. III 6, 5.

10 2 Vgl. zu diesen Gruppen Vis. III 6, 4. — *3 Gesetzlosigkeit* ἀνομία habe ich sonst mit „Ungerechtigkeit“ u. ä. wiedergegeben. — *4 gerne Leiden ertragen* so nach der Herstellung in PA mit Benutzung von L¹². G: καὶ φοβοῦνται (und sie fürchten sich), was Hilgenfeld in καὶ παθεῖν οὐ φοβοῦνται: einige aber von ihnen fürchten sich sogar nicht vor den Leiden, verwandeln will. Ihm schließt sich Fu an. Trotz des Präsens ist nicht sicher, ob die Verfolgung schon angefangen hat.

11 1 Zum Gedanken vgl. 2. Petr. 3 o. Zahn S. 432. — *3 Zum Gedanken* vgl. 2. Petr. 1 o. Beide Stellen beweisen nichts für schriftstellerische Abhängigkeit. Es sind weit verbreitete christliche Gedanken, bei H. ganz in seiner Sprache ausgedrückt. Daß Spitta in diesem Gl. viel streichen muß, um glatte Logik hineinzubringen und das Christliche zu entfernen, ist deutlich, nämlich 3, 2 von „Dieses Gesetz — gekommen sind“; 4, 6 soll lauten: er befahl ihnen, sich zu ihren Abteilungen gesondert zu stellen; in 6, 4 soll fehlen „wie ich dir geboten hatte“; 6, 5 Schluß und 6, 6 soll gelautet haben: diese nun haben ihr Leben verloren usw. Alles dazwischenstehende fehlt; in 7, 2 soll gesagt haben alles von „aber auch für sie — auf Buße“; in 7, 3 von „diejenigen dagegen — wohnen“; in 7, 5 von „wenn aber noch einmal — der Tod“ in 7, 6; 8, 3 ganz; 8, 5 von „Einige von ihnen“ an; 9, 4 ganz; 10, 2 ganz; in 11, 1 „die Erklärung all der Stäbe“ und „durch seinen Sohn“; in 11, 5 „mir gezeigt“ u. van Bakel folgt ihm im großen und ganzen. Man merkt auch hier wieder zu deutlich die Absicht. Zugugeben ist Spitta, daß hier H. wohl ein älteres Bild verwandt hat. Aber es ist viel gründlicher verarbeitet als Spitta meint. Das Motiv der grünenden Stäbe ist alttestamentlich: 4. Mos. 17 17 ff., vgl. 1. Clem. 43; aber auch sonst in der Sagen Geschichte häufig. Daß H. den Sohn Gottes „Gesetz“ nennt, ist nicht auffällig in einer Zeit, die das Christentum als „neues Gesetz“ betrachtete und von der uns ausdrücklich berichtet wird, daß in dem Kerygma Petri der Herr das Gesetz genannt werde (Clem. Alex. Strom. I 29, 182; II 15, 68).

Neuntes Gleichnis.

1 1 Also ist Vis. V—Gl. VIII eine Einheit. Gl. IX will nur eine genauere Wiederholung des vor Vis. IV Geschauten, Gl. X ein Nachwort sein. — Augenscheinlich sind hier, nach Lipsius, Pa, Pi, Fu, trotz Zahns (S. 278) künstlichen Umdeutungsversuchen der heilige Geist und der Sohn Gottes ein und dieselbe himmlische Gestalt, und diese war als Kirche lediglich verkleidet. An andern Orten werden die drei auseinander gehalten. Vgl. Apokr. S. 227. — Spitta streicht die letzten Worte; aber es ist derselbe nachholende Stil wie Gl. VIII 3, 4 „die Stäbe nämlich sind das Gesetz“; warum streicht Sp da nicht? Vgl. S. 321. — 2 Beachte wieder den entsetzlich verworrenen Stil, der zu den kühnsten Auslegungen Anlaß gegeben hat, während die Sache sehr einfach ist. — Ist der Engel mit dem Sohn Gottes identisch? — 4 *Arfadien* nach Zahn und PA soll auffallen, daß diese griechische Landschaft hier genannt ist. Als ob nicht der Pneumatiker „fliegen“ könne, soweit ihn der Geist „trägt“, wie Hesekiel von Babylonien nach Jerusalem! Man hat nicht nötig, mit Zahn (211—218 und GgA 1878 Nr. 2) bei Rom eine Landschaft ähnlichen Namens („Aricia“) zu suchen, noch die zwölf Berge in Natur nachzuweisen. Das gilt auch gegen die Versuche, die Berge in Arabien zu finden, die Rendel Harris (Journal of the Society of Biblical Literature etc. 1887, S. 69—88) und Robinson (Collation of the Athos Codex etc. S. 30—36) gemacht haben. Daß H. in Arabien aufgewachsen sei, ist aus dieser Stelle geschlossen worden. Aber die zwölf Berge sind Phantasieberge. Vgl. noch S. 323. — 6 Deutliche Erinnerung an das Gleichnis vom Säemann (Mt. 13 s. s., Mc. 4 o.), wie im Schluß von § 5 denn auch wahrscheinlich Mt. 13 1,

Mc. 4 7, Lc. 8 7 nachklingt. — 9 <Tiere und> G (Fu), fehlt in L (PA). — der Bäume L'A fehlt in L¹; in seinem Schatten G(Fu). — viele G (Fu); fehlt in L. — d a ß] hier steht ein lva (nach Art von ut?) im Sinne von „so daß“.

2 1 der Felsen] ein Bild des „Himmels“, der so vorgestellt werden kann nach dem naiven Horizontbild als ebenso lang wie breit wie hoch, vgl. z. B. Dffb. 21 10 die würfelförmige Stadt; hier die Anschauung vom Himmel auf die „Welt“ übertragen, und der Sohn Gottes mit ihr verglichen. — 2 neu] nach Zahn S. 448 ist hier und in GL IX 12, 6 Einfluß von Hebr. 10 10 ff. zu spüren. Unnötige Annahme. — 3 Das Bild ist recht undeutlich. Woher hat das Tor 4 Seiten? Höchstens doch der Fels, sollte man meinen. Die Stelle ist häufig citirt bei Kirchenvätern, zuerst Orig. in Ez. (28 10) hom. 18 c. 3 (ed. Bened. III S. 404). — 6 Diese Verwunderung findet Si für den Verf. des 3. Gesichtes auffallend. Es ist doch nicht lediglich Manier, die zwölf Jungfrauen spielen doch eine etwas andere Rolle als dort die sieben. — Anders als in Vis. III 2, 4; 3, 5, auch die Klasse der Steine sind zum Teil andere.

8 1 und über dem Tore] L (Fu) fehlt in GA (PA). — 3 nicht] ergänzen mit Recht alle Herausgeber nach 5, 8, 16, 7; es fehlt in GL'A.

4 6 Diese Steine sind nachher nicht bedeutet. Also auch hier mangelnde Präzision des Bildes.

5 1 Pause] neu gegenüber Vis. III; ebenso die Prüfung des Turmbaus. Dadurch wird das ganze Bild verschoben. Während in Vis. III in den Turm nur gute Steine gebaut werden, kommen hier alle hinein, die schlechten werden wieder entfernt. Ohne Bild: in Vis. III wird die reine, ideale „Kirche“ geschildert, hier die Christenheit, wie sie ist, voll von Sündern, aber durch Christus werden diese entfernt.

6 1 Der riesengroße Mann ist der Sohn Gottes nach 12, 8. Auch sonst wird Christus als unendlich groß vorgestellt. Vgl. Evangelium des Petrus 40, (Apokr. S. 31), Akten d. Perpet. u. Felicit. 4, und 5. Ezra 2 10. Ein genaues Maß gab der „Prophet Elfsai“, ein Zeitgenosse des Hermas an: 96 Meilen (je 1000 Schritt) lang und 24 Meilen breit (bei Hippol. ref. IX 13, Epiphanius haer. 80, 3). Bei Elfsai ist der Christus als Engel gedacht, so wahrscheinlich auch hier, wo er neben sechs Erzengeln (Männern) auftritt. Man zählt nämlich sonst sieben Erzengel; danach ist anzunehmen, daß Christus der siebente und höchste Engel ist, vgl. Apokr. S. 227.

7 1 entfernt] eine der gewöhnlichen Ungenauigkeiten. Ein Teil der Steine (6, 8; 9, 1—4) war noch gar nicht in den Turm eingesetzt. — 5 Entweder ist hier an den Unterschied von Außen- und Innenmauern gedacht oder an eine Mauerarbeit (emplecton), bei der die beiden äußern Seiten der Mauer aus behauenen Quadersteinen gebildet, und der Zwischenraum zwischen ihnen mit kleineren Steinen, Geröll und Mörtel ausgefüllt ist, so daß schließlich eine einzige sehr dicke Mauer von großer Festigkeit entsteht.

8 2 die inneren Teile] Der vorsichtige Ausdruck aus den in der vor. Anm. angegebenen Gründen, nach LA (PA); G (Fu): legten sie als Mittelstücke in den Bau. — 3 brauchbarer] wörtlich: gesunder. — 5 stark] wörtlich: gesund.

9 4 Der Grund dafür steht in 31, 2. — 7 nicht eine einzige Fuge] so mit L'A (L¹) (PA); G (Fu): und eine einzige Fuge (wohl = aus einem Guß?) — Die Stelle citirt Origenes in Oseam, ed. Bened. III, 439, Romm. XIII 304.

10 1 Um den Turm her liegen die beim Behauen abgefallenen kleinen Stücke, die jetzt verwandt werden sollen. Zugleich wird dadurch der Platz gesäubert. — 3 Rangen] die Sirtentasche vgl. Vis. V 1.

11 3 wie ein Bruder] Vis. I 1, 1, II 2, 3, 3, 1. — 4 um armen] fehlt in PA nach A, GL (Fu) lesen es. — 7 die zweite Stunde] ungefähr 8 Uhr. — 8 Worte des Herrn essen] Mt. 4 4 = Mt. 4 4, 5. Mos. 8 3, Joh. 4 34, die letzte Stelle steht nicht näher. — Die ganze Scene (10, 6—11, 8) enthält wahrscheinlich eine Verteidigung des von Propheten und christlichen Asketen geübten

Brauches, mit Jungfrauen in einem geschlechtlich reinen Verhältnis zusammenzuleben, was man als eine besondere Übung in der Heiligkeit und einen besonderen Beweis für die Kräftigkeit des sittlichen Lebens hoch schätzte. Während man früher Belege für diese Sitte erst von Tertullian an hatte (de jejun. 19, de virg. vel. 14), weshalb Ja und Hi nicht an eine Anspielung an diese Sitte hier glauben wollten, ist jetzt aus einer Stelle der Didache deutlich, daß es bereits im 2. Jahrhundert diesen Brauch gab (vgl. Did. 11, 11 und Barnab. z. d. St., sowie meine „Geistwirkungen“ S. 131—137). Ja Grafe hat wohl mit Recht gemeint, auf diese Sitte bereits die Worte des Paulus in 1. Kor. 7^{ss} beziehen zu müssen (Geistliche Verlobnisse bei Paulus in „Theologische Arbeiten aus dem Rheinisch. wissensch. Prediger-Verein“, N. F. 3 S. 57—69). — H. verteidigt hier wohl diese Sitte der Propheten — er ist selbst einer — als eine reine und keusche Sache gegen die Angriffe bedenklicher verständiger Männer, welche die Gefahr dieser schwärmerischen Sittlichkeitsprobe einsahen und davor warnten, wie die Kirche das später tat, bis sie den Brauch schließlich ganz verbot, weil allerlei Schlimmes daraus erwuchs. Vgl. H. Achelis, *Virgines subintroductae*, 1902.

12 1 Christus als Fels auch in 1. Kor. 10^a, doch anders. Hier ist, wie gesagt, das Weltbild auf den Christus gedeutet. Verwandt ist auch Barn. 11, 5. Man beachte, daß auch Mithras mit dem „Felsen“ und einer Grotte in Beziehung gebracht ist. In altchristlichen Gemälden und Skulpturen spielt das Bild eine weit größere Rolle als in der Literatur. — Das Tor ist ein noch häufigeres Bild für Christus: Joh. 10⁷. s.: beachte die Betonung der Ausschließlichkeit Jesu, wie Ich bin die Tür. Vgl. auch Ign. Phil. 9, 1 und 1. Clem. 48, 4. Keine Stelle verrät (trotz Zahn S. 475) literar. Abhängigkeit von einer andern und die letzte Stelle zeigt, daß schon vor H. der Sprachgebrauch in Rom bekannt war. Beachte ferner, daß gnostische Engelwesen „Türen“ heißen. — H. benützt hier deutlich ein älteres Bild der Stadt Gottes, deren Tor Christus sein soll. Das Bild ist verwischt dadurch, daß auch der Fels = Christus ist. Noch in einer dritten Stelle tritt Christus in dem Gleichnis auf: als „Herr“ des Turmes, das ist des H. eigene Schöpfung, christlich von Anfang gedacht. Beachte das Durcheinander der Vorstellungen. — 2 vor der ganzen Schöpfung geworden] häufige altchristliche Aussage seit Paulus, ähnlich formuliert in Kol. 1^{ss}, auch Joh. 1¹ f., schon jüdisch vgl. Genosch 48². — vgl. Spr. Sal. 8^{27—30} zum Ganzen — 3 in den letzten Tagen der Endzeit] ähnliche Formulierung des gleichen, weitverbreiteten Gedankens Hebr. 1¹ f., 9²⁶, 1. Petr. 1²⁰, 2. Clem. 14, 2 Ign. Mgn. 6, 1, Iren. I 10, 3. — in das Reich Gottes kommen] aus dem Sprachgebrauch Jesu, der sonst selten anklängt, vgl. Mc. 9⁴⁷ u. a. St. — 4 den Namen . . . empfangt] in der Taufe. — 5 Ob H. hier gegen Leute polemisiert, die den Sohn Gottes nicht für das einzige Tor halten und andere Autoritäten nennen, die in das Reich Gottes führen, ist fraglich; es könnte auch einfach eine Missionsaussage an Heiden gerichtet vorliegen, oder an Leute, die sich nicht taufen lassen wollen, vgl. Vis. III 7, 3. Allein auch Joh. 10, verglichen mit Joh. 14^a ist derselbe Gedanke polemisch gegen andere „Türen“ und „Bege“ gemeint in einem viel weiteren Sinne. Auch hier fällt auf: „nur ein Tor“. Vielleicht ist bei H. eine ähnliche Polemik im Hintergrund, wie das folgende zeigt und die nochmalige Wiederholung in 6 hinter einer Angabe über die Engel. — Sohn . . . geliebt] diese häufige Bezeichnung des Christus steht im N. T. genau so in Eph. 1^a, in der Taufgeschichte (Mc. 1¹¹) steht „geliebter“ Sohn. Vgl. die Anm. zu Barn. 3, 6. — 6 Wieder ist alles Vorhergehende zerstört durch diese neue Wendung des Bildes. Jetzt führt mit einem Male das „Tor“ nicht zur Kirche, sondern zu Gott. Christus ist nicht der Fels sondern die „Mauer“. Warum setzt Epitta mit seiner Kritik z. B. hier nicht ein? Weil das ganze Kapitel zu deutlich christlich ist und deshalb nach seiner Theorie ganz entfernt werden muß! Vgl. unten. — 8 umgeben] eigentlich: stützend, helfend umgeben. — Hier ist augenscheinlich gegen Engelverehrung polemisiert und ihr gegenüber konstatirt, daß selbst von den höchsten Geistern ohne Christus keiner zu Gott komme, also auch keiner

Objekt des Gebetes sein könne. Es war eine starke Strömung im alten Christentum, welche die Vermittlung von Engeln (oder Aeonen) in Anspruch nehmen zu müssen glaubte. Sie wird im Kol. und Hebr. auch in der Offb. Joh. besonders deutlich bekämpft. Vgl. B. Lueken, Michael 1898, S. 62—91.

13 2 Spitta hält diese Stelle für jüdisch. Aber ein Jude konnte gar nicht so sprechen. — 7 Hier erfahren wir zuerst, daß die Jungfrauen „Geistwesen“ sind. H. setzt voraus, daß man es aus Vis. III noch wisse. — So sehr diese und die oben angegebenen Stellen an Eph. 4 erinnern, sie weichen doch auch charakteristisch ab. — 8 das Kleid und die Kraft (Ju Si); das Gewand L¹ (PA); die Kraft G L². — 9 Die Kirche als das Haus Gottes: 1. Tim. 3 15 (Hebr. 10 21), die Christenheit 1. Petr. 4 17 (2 s), „Tempel“ Gottes 1. Kor. 3 16 f., Eph. 2 21.

14 3 Der Verf. dieses Stückes kennt schon Vis. III 10—12. Auf diese Stelle wird wohl in 2. Clem. 2, 7 und 1, 6 angespielt. — 5 trägt die ganze Welt] vgl. Hebr. 1 s.

15 2 Citirt von Orig. in Ezech. hom. 13, c. 3 (ed. Bened. III 404), ferner Opus imperf. in Mt. 19 28 (Chrysost. opp. ed. Paris. 1836 VI 880, Fabricius III 759) und nach L¹ im Leben der hl. Genovefa 4, 15 (Acta SS. Jan. I 139) (Ju). — 3 Zu den aufgezählten Tugenden und Lastern, die sich übrigens nicht ganz entsprechen, hier und in Vis. III 8 vgl. Apokr. S. 225. Tugend- und Lasterkataloge sind in der griech. Literatur häufig, vgl. Dieterich, Nekyia S. 163—195. Der unserer Stelle am nächsten kommende und von manchen für die Quelle derselben gehaltene (vgl. Apokr. S. 229, Handbuch S. 291) steht in der Tabula des Rebes 20, 3 (ed. Praechter 1893, S. 18). Er gibt als Tugenden, die gleichfalls als Schwestern dargestellt werden: Wissen (Vis. III 8, 5), Tapferkeit, Gerechtigkeit, edle Güte (καλοκαγαθία), Mäßigung, Anstand, Freiheit, Enthaltensamkeit, Sanftmut; ihre Mutter ist (21, 1) Glückseligkeit. Laster sind (9, 1): Ausschweifung, Viederlichkeit, Unerfahrenheit, Schmeichelei (23, 2), Geiz (Geldliebe) und jede Bosheit. In 10, 2 f. werden erwähnt in anderem Zusammenhang: Strafe, Traurigkeit, Klage, Weinen, Mutlosigkeit. Trotz mancher Uebereinstimmung, von denen mir die auffallendste die im Worte Wissen (γνωσις) für den Christen zu sein scheint, sind deutlich des Rebes Angaben griechisch-stoische, die des H. christliche, direkte Beeinflussung wohl nicht anzunehmen. Vgl. noch S. 323. — 3 das Reich Gottes sehen usw.] Die am stärksten johanneisch klingende Stelle im Buch; trotzdem beweist auch sie nicht die Bekanntschaft mit dem Evang., da „das Reich Gottes sehen“ bei Joh. gerade so viel ist wie „in es hineinkommen“, hier dagegen ist das Reich Gottes sehen = in den Turm kommen und wieder aus ihm entfernt werden. — 4 Ähnlich Hebr. 12 22. Angespielt wird auf diese Stelle bei Clem. Alex. Strom. II 9, 43. Die 10 ersten sind wohl die 10 Patriarchen, die 25 Gerechten die Frommen von Noah (1. Mos. 6 s „ein gerechter Mann“) bis auf David. So hat auch H. 3 22—23 gerechnet. Bis auf Jesus hat H. dann 35, H. 42 Generationen. Ob H. die Zahl 70 (10 + 25 + 35) erreichen wollte? Daß die 40 Apostel und Lehrer hier als tot angesehen werden, ist nicht in Gegensatz zu Vis. III 5, 1 zu setzen — die Lebenden stehen in c. 25 —; sondern nach 16, 5 konnte hier nur an die Toten gedacht werden, weil nur sie in die Tiefe gestiegen waren, die, sofern sie die Tiefe der Erde ist, den Tod (so richtig Si), sofern sie Wasser enthält, die Taufe bedeutet. Man hat das Durcheinandergehen der Vorstellungen zu beachten. In Vis. III 2, 5; 5, 2 bedeutet das Wasser auch nicht bloß das Martyrium (den Tod), sondern auch die Taufe 2, 9; 7, 3. Woher die Steine 5, 1; die den 40 Steinen entsprechen, sind, wird 2, 4 gar nicht gesagt, H. findet sie schon eingebaut. — Genannt sind nur Apostel und Lehrer, weil nur sie den alttestl. Gerechten predigen und sie taufen konnten.

16 2 Sterblichkeit] vgl. Röm. 6 s f., 2. Kor. 4 10 und 2. Clem. 1, 6. Das Leben ist „Tod“, wenn es nicht „gerettet“ ist, d. h. wenn man nicht durch die Taufe die Gewißheit des ewigen Lebens hat, besser: in einen unvergänglichen Menschen verwandelt worden ist, denn es ist an eine reale, mystische Wirkung des Sakraments hier gedacht. Ein „Siegel“ ist ein magisch wirkendes Zeichen, das in

der Not der letzten Tage bewahrt und rettet, an ihm erkennt man die Gott zugehörigen, durch das Sakrament geschützten Menschen vgl. z. B. Offbg. Joh. 7. Die nicht versiegelten gehen in den Stürmen der Endkatastrophe oder im Weltgericht unter. — 4 Die Taufe wird in dieser Zeit noch regelmäßig durch Hinabsteigen in den Fluß (und völliges Untertauchen) vollzogen. Vgl. Barn. 11, 11 und Did. 7 (hier schon Ausnahmen). — Wie hoch bereits die Schätzung der Taufe gestiegen ist, sieht man daran, daß man nun auch glaubt, die alttestamentl. Frommen seien im Totenreich unter der Erde von den Aposteln getauft worden. Ohne Taufe gibt es keine Zugehörigkeit zu Gott mehr. Auch das ist katholisch-kirchlich. Die Sakramentsreligion hat die Religion Jesu, die nur nach Reinheit des Herzens fragt, erdrückt. Schon in Joh. 3 ist dazu der Anfang gemacht, neben den Geistempfang wird „das Wasser“ als das absolut Notwendige gestellt. Das Sakrament in diesem Sinne stammt aus den heidnischen Mischreligionen und wurde vor dem Christentum im Mithraskult und anderen Religionen geübt. — Einem andern Interesse, dem Interesse an dem Seelenheil der vor Jesus Verstorbenen oder der Frage der Theodizee — warum ist der Christus so spät erst in die Welt gekommen, wenn außer ihm kein Heil ist? — entsprang der Gedanke einer Predigt des Evangeliums an die Verstorbenen und die gefallenen Geister in der Unterwelt, der in dem alten Christentum weit verbreitet war, auch hier tritt er neben den Gedanken der Taufe. Gewöhnlich (außer an dieser Stelle und bei dem von H. abhängigen Clem. Alex. Strom. II 9, 44, VI 6, 46) wird von Jesus, nicht von den Aposteln, erzählt, daß er in die Unterwelt hinabgestiegen sei (1. Petr. 3 19, 4 6 und viele späteren Stellen). — 6 Ob die Apostel getauft waren, bekümmert den H. nicht, wohl aber hat man sich ganz bald danach sehr in der Kirche darum gesorgt und darüber gestritten, weil die Sakramentsreligion immer stärker eindrang. Galt es: ohne die Taufe kein ewiges Leben, so mußten auch die Jünger Jesu getauft sein, ja selbst von Maria wird später das Gleiche erzählt (vgl. Hi z. d. St.). — Schon in Joh. 13 (vgl. oben zu Joh. 3 6) ist wahrscheinlich dasselbe Problem so gelöst, daß die Fußwaschung als Antwort dienen soll auf die Frage: waren die Apostel getauft? Joh. antwortet: Ja! Denn „der Gewaschene hat nicht nötig, (noch an andern Körperteilen) gewaschen zu werden, sondern er ist ganz rein“. Und andererseits: „Wenn ich dich nicht wasche, hast du keinen Teil an mir!“ Joh. 13 10. 8. Die Waschung ist unumgänglich nötig.

17 1 Zugeseht nach L (A) mit PA, Ju. — 2 Beachte wieder den schlechten Stil! Das ganze Bild ist so absolut verunglückt, daß man sich aus dem Wirrwar nicht herausfinden kann, wenn man sich nicht auf die wenigen von dem „Engel“ ge deuteten Züge beschränkt. Alles weitere Fragen führt zu Unsinn und gibt nur Stoff für gelehrte Streitigkeiten von gänzlicher Unfruchtbarkeit. H. hätte selbst auf alle hier aufzuwerfenden Fragen nicht antworten können. Deutlich ist, daß die Steine von den zwölf Bergen zwölf Arten von Christen vorstellen und daß dem H. dabei der Gedanke vorgeschwebt hat, die Berge sollten die natürliche Beanlagung der Menschen vor dem Christwerden andeuten; nur ist der Gedanke nicht durchgeführt. Dazu kommt, daß hier schon die Charaktertypen 1) als zwölf Völker und 2) als die „zwölf Stämme“ bezeichnet werden. Die Baur'sche Schule (vgl. Hi z. d. St.) findet um dieses Namens willen hier die 12 Stämme Israels und, weil 30, 1 die Heidenchristen als die Wurzeln des weißen Berges angedeutet würden, im H. jüdenchristliche Tendenz. Davon ist gar keine Rede, denn weder sind die 12 „Stämme“ Juden, noch jene „Wurzeln“ Heidenchristen, sondern reiche, aber gute Christen, wie deutlich dasteht. Deshalb H. die Menschen in 12 Klassen einteilt, wissen wir nicht. Ja, 8 Erklärung, daß die christliche Kirche „Israel“ sei, der PA zustimmen, ist hier nicht angedeutet. Wir wissen keine Erklärung, aber wissen wir etwa, weshalb H. in Vis. III acht Klassen gibt? Auffallend bleibt nur der Ausdruck „Stämme“, aber wohl nur für uns, die wir nur ihren jüdischen Klang hören, während er auch sonst bekannt genug war. — 4 einerlei Geist] vgl. 13, 5. 7; 18, 4, Eph. 4 5—6. Ign. Magn. 7, 1, 1. Clem. 46, 6; literarische Abhängigkeit (Ja) ist bei einer so be-

liebten, die Einheit der Kirche betonenden Formel nicht anzunehmen. — 5 Vgl. zu dem Gedanken 2. Petr. 2¹⁰, Mt. 12⁴⁸, Benutzung nicht nachweisbar (gegen Za 483).

18 2 großen Laten] vgl. Mt. 1⁴⁰, Mk. 2¹¹, Vis. IV 1, 8. — 3 Beachte wieder die Schwerfälligkeit des Stils. — 4 Die Quintessenz des ganzen Gleichnisses. S. ist neben den Bußpredigern ein Kirchenmann, der nicht bloß die Einzelnen, sondern stets auch sein Ideal der organisierten Gesamtheit im Auge hat. — 5 Was Za (S. 234 ff.) und nach ihm PA und Su über eine Aenderung des Bildes von jetzt an sagen, ist ungenau. S. wechselt nicht, sondern er spricht jetzt von dem ausgeheilten Turm, und der ist von Anfang an die Kirche, wie sie werden soll. Daß er sich jetzt so ausdrückt: „die Steine, . . . sind der Art“, das ist nur abgekürzte Rede: weise für: die Christen, die derart waren, kamen von Bergen, die ein Menschengeschlecht der Art darstellen oder „hervorbringen“, daß dieselben als Christen gerade so werden mußten, wie sie sind.

19 1 r u c h l o s] wörtlich: gefehlos. — 2 Die Vorwürfe, die hier gegen die Irrlehrer erhoben werden, sind in der christlichen Literatur der Zeit stets fast wörtlich die gleichen. Kirchlicher Sprachgebrauch. Vgl. Ign. Eph. 7, 1, Polyt. Phil. 7, 8, 2. Petr. 2¹, Jud. 10, 2. Tim. 4¹ und Heb. XI. Ueber diese (gnostischen) Irrlehrer selbst vgl. Gl. V 7.

20 3 Ganz verunglückt ist das Silberknäuel dieses Kapitels: die Steine allein können doch nur die reichen Menschen sein nach dem Bild, hier erscheinen sie als Disteln, schließlich sollen die Disteln ein Bild für Schwierigkeiten des Gehens sein! Ein schlimmes Durcheinander, aber echt S.!

21 3 o p f e r n d e n G ö t z e n] Beachte diesen wichtigen für die Entstehungszeit des Buches charakteristischen Zug, den Za vergeblich hinweginterpretieren will (S. 120). Vgl. Apok. S. 221.

22 1 s c h w e r z u b e l e h r e n] vielleicht: schwer zu lernen = schwer verständlich (PA). — Daß diese Irrlehrer selbst gefällig genannt werden, braucht nicht auf literarischer Abhängigkeit von 2. Petr. 2¹⁰ (oder umgekehrt) zu beruhen; auch dieses Wort ist eins aus dem Wortschatz der Reherbestreiter. — w i s s e n] eigentlich „erkennen“ ginoskein, weil diese Leute sich Gnostiker (Erkennende, Wissende) nannten. 3. versucht diese Pointe des Satzes vergeblich abzuleugnen, um sein frühes Datum der Abfassung glaubhafter zu machen. Beachte, daß in dem IX. Gl. die Gnostiker viel häufiger und nachdrücklicher bekämpft werden als vorher; Gl. IX ist später verfaßt. — 2 Der Kampf des Lehrers t a n d s in der Kirche gegen die wandernden gnostischen Lehrer! — 3 l e e r] Vgl. Heb. XI. — s i c h s e l b s t e r h ö h e n] Vgl. Mt. 23¹², Mt. 14¹¹, 18¹⁴. — D e u f e l] Wörtlich ‚Dämon‘, vgl. die Ausdrucksweise in den Geb. (3. B. II 2). — z u m G l a u b e n g e k o m m e n] = Christen geworden. — w e l c h e E i n s i c h t h a b e n] die Lehrer, Propheten und Presbyter in der Kirche. — w i s s e n d w e r d e n] wieder ein Wortspiel mit ginoskein.

23 4 u n s e r G o t t u n d H e r r] nach korrektem griechischem Sprachgebrauch müßte übersetzt werden: wenn Gott und unser Herr (= der Sohn Gottes); aber der Fortgang zeigt, daß die gewählte Uebersetzung (mit Si) den beabsichtigten Sinn des Satzes trifft. — v e r d a m m e n o d e r r e t t e n] vgl. Jak. 4¹² und den Herrnspruch Mt. 10²⁸, Mt. 12⁴ f., der wohl in verschiedenen Formen umlief.

24 1 V ö g e l d e s H i m m e l s] Bibelsprache, paßt aber hier schlecht. — 2 s c h w a n k e n] vgl. Geb. II 4—6, Dib. 4, 6 f., Barn. 19, 10. (Sir. 20¹⁸, 41²²). — 4 e u e r S a m e] Bibelsprache. — u n s r e Z a h l] der Engel spricht. Zum Gedanken vgl. 27, 3, 28, 2, Vis. II 2, 7. — v o n s e i n e m G e i s t e m p f a n g e n] klingt an Joh. Sprachgebrauch an 1. Joh. 3²⁴, 4¹⁸; Joh. 17²⁴, 14²¹, beweist aber nicht literarische Abhängigkeit.

25 u n t e r s c h l a g e n] Das ist eine Spitze gegen die Gnostiker, die sich auf Geheimtradition von den Aposteln her beriefen. Ihnen gegenüber betont die Kirche, daß ihre Lehrer stets die ganze Lehre der Apostel und des Herrn wiedergegeben

hätten, daß also für eine Geheimtradition kein Platz sei. Vgl. AG. 20 27. Mit Gelbuntererschlagung (PA, Si, Ju) hat diese Stelle nichts zu tun. — gehen zu den Engeln ein] vgl. Vis. II 2, 7, Gl. IX 24, 4.

26 3 verleugnet] in der Verfolgung vor der Obrigkeit. — Gute psychologische Beobachtung und kirchliche Tendenz treffen hier zusammen. Vgl. Hebr. 10 28 Barn. 4, 10. — 5 Si. denkt an leichtere Fälle der Verleugnung etwa im gesellschaftlichen Leben, oder an solche, die durch Foltern erzwungen sind (Hefele, Ju, Si) — Auch den schweren Fällen gegenüber kein unbedingtes Verdammungsurteil. — Wieder ist das Bild verfehlt. Die Steine sind ja die Menschen.

27 1 Bischöfe und Gastfreie] Man beachte, wie wenig fest das Amt ist, wenn solche Ausdrucksweise möglich. — [schon] vgl. Offbg. 2 1. 2. 12 usw., wo vielleicht der „Bischof“ der Engel der Gemeinde heißt. Zu dem besondern Platz im Himmel, der schon in den jüdischen Apokalypsen seine Rolle spielt, besonders im Buch Henoch, vgl. aus christlichen Schriften 1. Clem. 5, 4, 7, Barn. 19, 1, Joh. 14 2, auch die Unterscheidung von äußerer und innerer „Mauer“, von Mauer und „Turm“ bei Si.

28 3 Das Martyrium tilgt die Sünde. Katholische Auffassung. Die evangelische bei Paulus 1. Kor. 13 2. Bei Si. findet sich denn auch konsequent wieder die Lehre von den Stufen der Seligkeit, je nach der Größe des Martyriums. — 5 Das Kapitel ist wichtig für die Abfassungszeit. Vgl. Apokr. S. 225. Freilich ist nicht ganz sicher, ob das in AG. 9 10, 1. Petr. 4 12. 13 f. wie hier ange deutete Gerichtsverfahren, wie es uns zuerst datierbar aus dem Pliniusbrief (um 110) bekannt ist, nicht schon früher geübt worden ist. — Beachte die Hochschätzung des Martyriums, ähnlich außer 1. Petr. 4 12 f. in derselben Zeit AG. 5 41, Polyk. Phil. 8 2; am meisten katholisch in Si. — Denen die im Leiden an Gott irre werden, sagt Si.: Seid nicht befremdet über die Verfolgung! Sie ist Gnade Gottes, weil Möglichkeit, Sündenvergebung und in ihr Leben zu erlangen. Daß die Verfolgung als eine Versuchung zum Zweifel empfunden wurde, ist natürlich und oft bezeugt. — 6 drücken sich] der intransitive Gebrauch des Wortes, wie bei manch anderm Transf. im hellenistischen Griechisch. — 7 Doch wohl nicht das Staatsgefängnis, sondern der Aufenthaltsort der Sünder im Jenseits.

29 3 wie die Kinder] vgl. Geb. II 1. — stehen oben an] vgl. Mt. 18 10, daß der „kinderliebende“ Si., der seine eigenen Kinder „verwöhnt“ hat, auch die Kinder überhaupt liebt und darum gerade diesen evangelischen Gedanken häufig heranzieht, ist natürlich und gibt seinem Bilde eine besondere Liebenswürdigkeit.

31 3 Hier werden Steine geschildert, die von den Wurzeln — für die antike und die naive Naturansicht haben die Berge Wurzeln — des weißen Berges sind, d. h. „unschuldig wie die Kinder“. Sie dienen dazu, die noch vorhandenen Lücken auszufüllen. Bis hierher ist alles klar, diese Gruppe könnte sich lediglich aus dem Bild erklären und der Erwartung des Si., daß die jetzt in die Kirche eintretenden neuen Mitglieder sich rein halten. Denn diese Steine werden erst nach der Prüfung durch den Herrn in den Turm eingeseht, Gl. IX 6, 5 ff. Schwierigkeit macht erst die zweite Gruppe derer, die glänzend und rund, d. h. unschuldig und reich sind. Hier scheint doch an Leute gedacht zu sein, die schon leben und die Si. für ganz rein hält, die aber die Laufe, das „Siegel“ nicht angenommen haben, weil sie für ihren Reichtum fürchten (31, 1 f.). Und wahrscheinlich hat Si. solche Leute im Auge und will sie, die sein Buch etwa vorlesen hören, wenn sie am Gottesdienst teilnehmen, auf diese Weise zu dem Entschluß bringen, sich taufen zu lassen. — Seidenchriften im Gegensatz zu etwaigen Fudenchriften von den 12 Bergen sind hier mit keinem Wort angedeutet. Jedes Wort spricht vielmehr dagegen. — 4 Die Stelle citirt bei Antioch. hom. 94 MPG Vb. 89, 1719. — 5 Ein neues Bild. Die Hirten sind die Ältesten (Bischöfe und Diakonen?). Si. spielt auch hier auf die Streitigkeiten unter ihnen an. — in die Irre geführt worden] = werden die Parteihäupter, die nach dem Vorhinein streben, auf die Leute, die sie zu ihren Führern erheben, die Schuld abwälzen können? — Auf die ganze Stelle von 4 an

angefpielt bei Antioch. hom. 122 MPG Bb. 89, 1815, fast wörtlich citirt von „Wehe“ bis „gelogen hat“ in Pseudo-Cyprian De aleatoribus 2.

32 4 verborben ha ft] umschrieben citirt bei Ant. hom. 94 MPG Bb. 89, 1719.

33 1 das Vorstehende] die Gebote und Gleichnisse.

Zehntes Gleichnis.

1 1 jener Engel] Wahrscheinlich „der Sohn Gottes“ selbst. — Die Scene ist dieselbe wie in Vis. V. — 2 Drangsal] Hier nach GL VI 3, 6 zu verstehen. — 3 So hoch schätzt S. sein Werk und seine Berufung zum prophetischen Wirken.

2 2 Beachte die Stufen zum Thron Gottes: Mensch, Engel, der Sohn Gottes, Gott. Man sieht, wie die Engel immer mehr ihre Mittlerrolle antreten, auch in der Kirche, nicht bloß bei Snostikern und Engelverehrern, trotz aller Gegenwehr und Betonung des einen Mittlers. — 4 Der Einsatz mit L³ (A) (Fu).

3 1 Jungfrauen] Vgl. IX 10; 11; 15.

Daß dieses Gleichnis „christlicher“ ist als das vorausgehende Buch, daß es sich von diesem in Sprache und Anschauungswelt in leichten Nuancen abhebt, kann nicht geleugnet werden. Das hat Si auf seine Hypothese gebracht, daß ein späterer Nacharbeiter hier am Werke sei. Dagegen spricht aber die auffallende Uebereinstimmung, die den Unterschied viel hundertmal überwiegt, und da sie sich auf das Kleinste und Unwillkürlichste erstreckt, nicht gemacht sein kann, sondern aus der Identität der Person zu erklären ist. Spittas Versuch (S. 293—323), diesen Tatbestand aus einer strichweisen Ueberarbeitung der jüdischen Vorlage zu erklären, findet an den Widersprüchen und falschen Ausdeutungen der Bilder seine stärkste Unterlage, hält aber vor genauerer Betrachtung nicht stand, da Sp. dieselben Unebenheiten und noch größere ruhig stehen läßt, wenn sich in ihnen keine deutlich christlichen Ausfagen finden. Also Tendenzkritik (vgl. Junt, Einheit, S. 345—356). Der Kürze halber seien Spittas Auscheidungen nur genannt:

1, 1 „und Gleichnisse“, „jener Geist ist nämlich der Sohn Gottes“.

4, 3 von „nach diesen“ bis „Fundament des Turmes“. 4, 6 und 7 ganz.

5, 3—5.

6, 8 „und wurden behauen“, (alles ein Satz).

12 ganz (denn es ist ganz christlich).

13, 2 von „denn diese Jungfrauen“ an, 3 von „wer den Namen“ an, 5 von „mit dem Felsen“ an, 7 von „allen“ bis „Jungfrauen“, „nun“, von „und weilten“ — „Gefinnung“,

14, 4—6,

15, 2 „und der Name des Sohnes Gottes“, 4 von „die 40 — Gottes“, 5 ganz,

16 ganz,

17 ganz von „Ihnen ward“ an,

18 ganz,

20, 1 „die Disteln — Verwickelte“, 2 „Solche und — 3 „zukommen“,

23, 2 „es haben — die übrigen“, 4 möglicherweise „und unser Herr, der über alle Dinge herrscht und“,

24, 4 „und all euer Same“ — „empfangen“,

25, 2 „Apstel und“, „in der ganzen Welt gepredigt und“ (Lehrer haben auch die Juden),

26, 2 „die Fleckigen“,

26, 3—8,

27, 2 „Bischöfe und“, „die Bischöfe haben dazu“ — „Wandel“ (Bischöfe haben die Juden nicht, wohl aber „Diener“, wie das griechische Wort für Diakonen wörtlich heißt. Darum streicht Spitta nur die Bischöfe, nicht die „Diener“. Es ist aber wunderliche Kritik, den Diakon dadurch, daß man den „Bischof“ wegstreicht, in einen harmlosen Diener zu verwandeln.

Und wie sollten die Diener gerade an Witwen und Waisen sich vergehen?

Diener haben gewöhnlich andere Sünden. Es sind Diakonensünden hier!)

28, 2 „des Sohnes“ (als ob Juden je um Gottes „Namen“ gelitten hätten!)

8 von „und alle ihre Sünden — haben“,

29, 4—31, 8, 33, 2 f.

Das X. Gl. gehört ganz zur jüdischen Grundschrift.

Schon van Bakel hat gemerkt, daß es nicht möglich sei, den christlichen Charakter des Stückes auf diese Weise hinwegzuschneiden, und deshalb das Ganze für christlich mit späteren Zusätzen erklärt (S. 180—182).

Christlicher als das Vorhergehende, wurde gesagt, ist das Stück. In welchem Sinne? Es finden sich mehr Anklänge an andere christliche Schriften und gemeinchristlichen Sprachgebrauch. Wahrscheinlich aus dem Grunde, weil immer mehr christliche Literatur dem H. und in Rom überhaupt bekannt wurde. Dies die einfache Lösung des Rätsels. An Spittas These mag nicht nur insofern etwas Richtiges sein, als die logischen Ungenauigkeiten, die er aufweist, meist wirklich existieren (es existieren noch mehr, nur Interpolationen beweisen sie nicht), sondern auch insofern, als H. ältere, ihm literarisch oder durch Tradition bekannte Bilder verwertet. So die Bilder vom Felsen, vom Tor, von den zwölf Bergen als zwölf Völkern der Erde, von den Wurzeln des zwölften Berges und den Steinen der Ebene, von dem Abgrund und dem Wasser usw. Aber wenn er auch mehrere Vorbilder gehabt hat, so läßt sich eine Vorlage nicht mehr rekonstruieren. Und im visionären Schauen ist ihm wohl vieles aufgefliegen, dessen er sich nur noch verschwommen und undeutlich erinnerte.

Nachtrag.

In seinem soeben erschienenen Buche „Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen u. frühchristl. Literatur“, Leipzig 1904, hat R. Reizenstein auf mehrere wichtige Parallelen zwischen Hermas und jener merkwürdigen Literatur hingewiesen, die, aus der Zeit des Synkretismus stammend, unter dem Namen des Hermes Trismegistos in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten umgelaufen und im Zeitalter des Humanismus in einer Handschrift wieder entdeckt worden ist.

Nicht bloß der Titel Poimandres (= Menschenhirt), sondern auch gleich der Eingang zeigt eine gewisse Verwandtschaft mit dem Anfang des zweiten Teils des „Hirten“ (Vis. V). Es heißt im Poimandres: Als ich einst nachdachte über die Welt und mein Bewußtsein in höchster Spannung war, meine leiblichen Empfindungen dagegen völlig niedergehalten waren wie bei denen, die im tiefen Schläfe liegen aus Ueberfättigung oder Uebermüdung, kam es mir vor, als ob ein Mann von gewaltiger Größe und unendlicher Höhe mich beim Namen rufe und zu mir sage: „Was willst du hören und schauen und, wenn du es vernommen, begreifen und erkennen?“ Da antwortete ich: „Du, wer bist du denn?“ Darauf er: „Ich bin der Menschenhirte, die (im Himmel) herrschende Vernunft. Ich weiß, was du willst, und ich bin bei dir überall.“ Da sprach ich: Begreifen möchte ich die Welt und ihre Natur verstehen und Gott erkennen. Das will ich hören.“ Da sprach er wiederum zu mir: „Behalte im Sinn, was du erfahren willst, und ich will dich lehren.“ Nach diesen Worten wandelte sich sein Aussehen und sogleich wurde mir mit einem Schlage alles eröffnet und ich sehe ein unendliches Gesicht... (R. S. 12 f.) Das Stück schildert eine Vision: beim Nachdenken über die Welträtsel verfällt der Prophet in Ekstase, und er schaut dabei den Menschenhirten, der zugleich die himmlische Vernunft, der oberste Gott ist. Die Aufklärung über die Welträtsel geschieht nun so, daß diese Weltvernunft sich wieder in das anfängliche Licht wandelt und den ganzen Prozeß des Weltwerdens vor dem Auge des Sehers noch einmal abrollen läßt. Die Ähnlichkeit in einigen Zügen, ja einmal allerdings in einer Nebensache wörtliche Gleichheit, ist nicht zu verkennen. Daß Hermas direkt von dem Poimandres abhängig sei, will R. durch drei

Gebanken beweisen: 1) daß der Engel der Buße als Hirte bei *Ḥ.* auftritt, ist seltsam; denn dieser Engel ist nicht Christus, vielmehr stellt er neben Christus, „den guten Hirten“, störend einen Engelhirten. 2) Die Wandlung des Hirten ist bei *Ḥ.* eine „sinnlose Mascherade“, bei dem Heiden ist sie für die folgende Vision nötig und also an ihrem Platze. 3) Die ganze Gestalt des Hirten ist bei *Ḥ.* unklar und verschwommen: bald ist er ein rein persönlich dem *Ḥ.* beigegebener Geist, bald der Botsengel für alle, bald sogar Spender der Offenbarung und Güter der Kirche (Gl. IX 7).

Dazu kommen nun noch allerlei andere Züge aus der hermetischen Literatur. So heißt es 4) in einem Gebet, das in einem Zauberpapyrus überliefert ist: „Gehe ein in meinen Sinn und in mein Inneres für die ganze Zeit meines Lebens“, was an Vis. V, 2 stark erinnert, weniger stark ist der Anklang an die Worte „ich weiß, wem ich übergeben worden bin“ in einem andern Gebet, wo es heißt: „Ich weiß (kenne) dich, Hermes, und du kennst mich; ich bin du und du ich.“ Wichtiger aber ist 5), daß sich der Flug des *Ḥ.* gerade nach Arabien richtet, was uns rein unerklärlich war (vgl. Anm. zu IX 1, 4); nun ist aber Hermes, der Gott der Poimandres-Literatur, in Arabien zu Hause. Endlich 6) sind im Poimandres Lasterkataloge mit 7 und mit 12 unheiligen Geistern vorhanden und zwar in der vollständigen mythologischen Form, daß diese Geister durch die 7 Planetengötter und die 12 Tierkreisgeister angedeutet sind, deren „Charakter“ die Sünden entsprechen. So z. B. bei den Planeten: Mars der unheilige Zorn, Venus die sinnliche Begierde, Jupiter die Herrschsucht, Merkur Begier nach Reichtum (vgl. Reichenstein S. 58 und 231 ff.). Die 12 Laster sind bei *Ḥ.* (Sim. IX 15): Unglaube, Ausschweifung, Unfolgsamkeit, Betrugerei, Traurigkeit, Bosheit, Unkeuschheit, Zähjorn, Lüge, Unvernunft, Verleumdung, Haß; bei Poimandres (XIII [XIV], 7): Unwissenheit, Traurigkeit, Ausschweifung, Begierde, Ungerechtigkeit, Habsucht, Betrugerei, Neid, Eist, Zorn, Frechheit, Bosheit. Gerade die Uebereinstimmung in der Traurigkeit ist auffallend, weil *Ḥ.* mit ihr doch auf den ganz besonderen Zustand in der Gemeinde anzuspitzen scheint.

So viel nun auch in beiden Schriften übereinzustimmen scheint — und neben diesen Einzelheiten kommt noch besonders die ganze dialogische Form mit manchen Ähnlichkeiten in Betracht —, zwingend ist doch das ganze nicht. Sicherlich hat *Ḥ.* die Hirtengestalt übernommen: er kann sie aber auch wie die Sibylle (Vis. II 4, 1) aus vollständiger, nicht literarischer Ueberlieferung haben. Immerhin mag *Ḥ.* auch derartige Bücher gelesen haben. Denn darin hat R. sicher recht, daß aus der geringen Bildung des *Ḥ.* nicht seine volle Unabhängigkeit von literarischen Vorbildern folgt, sondern zunächst nur, „daß wir die Vorbilder in den niedern Schichten der Literatur suchen“ müssen. So wage ich denn noch weniger als R., der doch sehr geneigt ist, sie zu bejahen, die Frage zu entscheiden, ob im *Ḥ.* das Zurücktreten Christi und die Unklarheit in der Auffassung desselben etwa dadurch zu erklären ist, daß sein heidnisches Gegenbild noch mit übernommen ist.

XXI a.

Himmelfahrt des Jesaja.

(F. Fleming.)

Zur Ueberlieferungsgeschichte vgl. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes III² 1898, S. 280–285. Harnack I 854–856. G. Beer in Raubschs Alttest. Apokr. und Pseudepigr. II 1900, S. 119 f. Charles, Ascension of Isaiah, London 1900, p. XLIV ff.

Zuerst wurde die äthiopische Version des Buches bekannt. Der Engländer

Richard Laurence edirte dieselbe 1819 mit lateinischer und englischer Uebersetzung aus einer guten alten Handschrift der Bobleiana (a, Nr. 7 in Dillmanns Katalog, 15. Jahrh.) (Ascensio Jsaiae, opusculum pseudepigraphum, cum versione latina anglicanaque publ. jur. fact. a Ricardo Laurence. Oxoniae 1819); 1877 folgte Aug. Dillmann mit einer zweiten äthiop. Textausgabe auf 8 Handschriften beruhend (a und b c, Brit. Mus. Nr. 501 u. 503, beide aus dem 18. Jahrh.) nebst lateinischer Uebersetzung (Ascensio Jsaiae aethiopice et latine ed. ab Aug. Dillmann, Lipsiae 1877), endlich hat 1900 R. H. Charles, der um die Erforschung der jüdisch-christlichen Apokryphen hochverdiente englische Gelehrte, seine Ausgabe geliefert (The Ascension of Jsaiah translat. from the Ethiopic version, which, together with the new Greek fragment, the Latin versions and the Latin translation of the Slavonic, is here publ. in full, London 1900. Bgl. Th 23 1901 Nr. 6.)

Etwas später als die äthiopische waren die beiden lateinischen Versionen bekannt geworden: 1828 veröffentlichte A. Mai zwei Bruchstücke einer altlateinischen Uebersetzung, c. 2, 14—3, 12 und 7, 1—12 umfassend, aus einer vatikanischen Handschrift des 5. oder 6. Jahrhunderts (Nova Collectio scriptor. veterum III, 2 (1828) p. 238/9), und 1832 entdeckte Gieseler eine 1522 in Venedig erschienene lateinische Ausgabe der Visio nach einer unbekannten Hs. (c. 6—11) und ließ sie in einem Göttinger Programm wieder abdrucken (Vetus translatio latina visionis Jsaiae. Göttinger Pfingstprogr. 1832). Beide Lateiner finden wir auch in der Ausgabe von Dillmann (S. 76—85) und in verbesserter Gestalt bei Charles (p. XXVIII und 87—139).

Der griechische Text, für die christlichen Partien unserer Schrift das Original, schien verloren zu sein, denn die 1878 von D. v. Gebhardt (ZwTh 1878 S. 380—383, wieder abgedruckt bei Charles S. 141—148) aus einer Hs. des 12. Jahrhunderts publicirte griechische Bearbeitung in Form einer christlichen Heiligenlegende konnte, so wichtig sie ist, nur einen schwachen Ersatz bieten, — da fanden die beiden rühmlichst bekannten Papyrusforscher B. P. Grenfell und A. S. Hunt in der Sammlung des Lord Amherst of Hackney in Didsington Hall, Norfolk, ein größeres Bruchstück unserer Schrift c. 2, 1—4, 4 umfassend in einem Papyrus des 5. oder 6. Jahrhunderts, das für das Verständnis des Textes von höchster Wichtigkeit ist (Grenfell and Hunt: The Amherst Papyri being a account of the Greek Papyri in the collection of Lord Amherst Part. I. London 1900. Text auch bei Charles). Endlich existirt auch noch eine slavische Version. N. Bonwetsch hat (bei Harnack I 918) darüber berichtet und dann in Charles' Ausgabe eine lateinische Uebersetzung derselben geliefert. —

Das folgende Schema möge eine Uebersicht über die uns zur Verfügung stehenden Texte geben (Abkürzungen s. unten):

c. 1 1—2 3 \tilde{A}	} gr. B.	c. 6 \tilde{A} L ² S	} gr. B.
c. 2 4—14 ^a \tilde{A} G		c. 7 1—10 \tilde{A} L ¹ L ² S	
c. 2 14 ^b —3 12 \tilde{A} G L ¹		c. 7 10—11 1 \tilde{A} L ² S	
c. 3 14—4 4 \tilde{A} G		c. 11 1—22 \tilde{A}	
c. 4 5—5 16 \tilde{A}		c. 11 23—40 \tilde{A} L ² S	
		c. 11 41—48 \tilde{A}	

Was das Verhältnis dieser Texte zu einander betrifft, so hat Charles folgendes festgestellt: im zweiten Teile, der sogenannten Visio gehen \tilde{A} , L¹ u. gr. B. zusammen gegen L² und S, beide repräsentiren eine verschiedene Recension des griechischen Textes, aber auch für die erste Hälfte kann man die Beobachtung machen, daß \tilde{A} und L¹ gegen G übereinstimmen; daraus läßt sich vielleicht schließen, daß G in der ersten Hälfte derselben Recension angehört, wie die Vorlage von L² S in der zweiten.

Ueber Ursprung und Zeitalter unseres Buches haben seit Laurence die Gelehrten die verschiedensten Ansichten geäußert. (Eine gedrängte Uebersicht liefert Clemen: „Die Himmelfahrt des Jesaja ein ältestes Zeugnis für das römische Martyrium des Petrus“ in ZwTh 1896, S. 388 ff. Clemen verwirft alle

bisherigen Ansichten, hat aber seine eigene in allzu großer Vorsicht nicht klar formuliert. Vgl. Sarnad II 714. Fortsetzung des Aufsatzes von Clemen in *ZwTh* 1897, S. 455 ff.) In der letzten Zeit haben aber Dillmann's Auffstellungen die weiteste Verbreitung gewonnen; darnach sind zwei von einander unabhängige Bestandteile zu unterscheiden: 1) das Martyrium, jüdischen Ursprungs, c. 2¹—3¹² und c. 5¹—14 und 2) die Vision des Jesaja, christlicher Herkunft, c. 6—11 mit Ausschluß von c. 11¹—22. Diese beiden Bestandteile hat ein Christ zusammengefügt und c. 1 (außer 1. 4^a) als Einleitung vorangestellt und c. 11⁴²—43 als Schluß angefügt. Später hat noch ein anderer Christ die beiden Abschnitte c. 3¹²—5¹ und c. 11¹—22 sowie 1. 1. 4^a und 5¹², 16 eingeschaltet. Dieser Ansicht haben sich, um nur einige zu nennen, Sarnad, Schürer und Beer angeschlossen und auch Charles hat sie adoptiert, jedoch mit einigen Aenderungen, deren Richtigkeit mir nicht zweifelhaft zu sein scheint. Nach Dillmann beginnt das sogenannte Martyrium mit 2¹, Charles rechnet noch c. 1¹—2, 3^b—12^a dazu, indem er den Rest für Zutaten des Redaktors erklärt. Dem Inhalt nach gehören diese Verse zum Martyrium und bilden die Voraussetzung von c. 2¹ ff. Wenn aber Schürer (*ThLZ* 1901 Nr. 6) meint, die Voranstellung einer solchen Einleitung wäre recht überflüssig und unwahrscheinlich bei einer Erzählung, die einfach berichten will, wie Manasse von Gott abgefallen ist und den Jesaja zum Märtyrer gemacht hat, so ist zu erwägen, daß wir eine Legende vor uns haben, die etwa siebenhundert Jahre nach dem Tode ihres Helden entstanden ist, und an die wir somit nicht dieselben Forderungen wie an eine streng historische Darstellung stellen können; sie ist ein Produkt der freien Phantasie und fragt nicht danach, ob etwas überflüssig oder unwahrscheinlich erscheinen könnte. Ferner hatte Dillmann das Stück c. 11¹—22 als eine spätere Zutat ausgeschieden, weil es den Zusammenhang unterbreche und dem Lateiner (sowie auch dem Slaven) unbekannt sei; als weiteren Grund hatte Schürer hinzugefügt, daß auch die griechische Bearbeitung aus dem 12. Jahrh. davon keine Notiz nähme. Diese letzte Behauptung hat sich als irrig erwiesen, denn Charles zeigt unwiderleglich, daß c. 2¹² d. gr. B. auf c. 11¹², 16 zurückgeht. Der Hauptgrund für die ursprüngliche Zugehörigkeit zu der Visio ist aber der, daß es, statt den Zusammenhang zu unterbrechen, vielmehr geradezu von demselben gefordert wird: wir erwarten doch nach c. 9¹²—17 eine Schilderung des Erdenwandels Christi und vor allem seiner Kreuzigung, als des Kern- und Schlüsselpunktes der Erlösung. Doch warum fehlt dieser durchaus nötige Passus bei L¹ S, den Vertretern der einen griechischen Recension? Die Antwort kann nur lauten: wegen der sehr sonderbaren von den kanonischen Evangelien abweichenden Geburtsgeschichte mußte dieser ganze Abschnitt fallen. Auch das Stück c. 3¹²—4¹², wegen seiner Beziehung auf Nero und die Neronische Verfolgung vielleicht noch dem Ende des ersten Jahrhunderts angehörig, hält Charles für den Bestandteil einer ursprünglich selbständigen Schrift, die er das Testament des Hiskia nennt und mit der von Redreuz I, 120/1 citierten διαθήκη Ἐζεκίου identificiert. Als Zusätze des Redaktors, der die drei Bestandteile vereinigte, sieht er c. 1¹—3^a, 2⁹, 3¹², 4¹²—5¹, 5¹², 16, 11⁴²—43 an. In den Vorbemerkungen zur Uebersetzung bin ich im ganzen seinen Auffstellungen gefolgt.

Abkürzungen.

Ä, ä. T. = Aethiope, äthiop. Text.
a, b, c = die drei Handschriften des-
selben.
G = griechischer Text aus den Amherst
Papyri.
gr. B. = griechische Bearbeitung von
Gebhardt hrgg.

L¹ = die erste lateinische Version, von
Mai publicirt.
L² = die zweite von Gieseler veröffent-
lichte lateinische Version.
S = Slavischer Text.

Anmerkungen.

1 1 „25. Jahre“ gr. B. — 2 nicht unmöglich, sogar näherliegend ist die Uebersetzung: „Jesaja, des Sohnes des Propheten Amos“, vgl. c. 4 22. — „die der König gesehen hatte“, vgl. auch 4 und 5, und in der gr. B. τοὺς λόγους οὓς αὐτὸς ὁ βασιλεὺς ἑώρακεν ἔσθαι; also ein Gesicht des Hiskia. Georgius Rebrenus (ed. Bonn. I, 120—121) erwähnt eine διαθήκη Ἐζεκίου βασιλέως Ἰούδα. — 3 „Gerichte dieser Welt“ b c. — „Fürsten dieser Welt“ = wa-za-makuannena ze-‘alam verb. Dillmann. za-mekuēnān za-la-‘alam = „welches der ewige Strafort ist“ a, wa-za-mekuēnāna-ze ‘alam = „und des Strafortes dieser Welt“ b c. — 4 „der Geliebte“ messian. Bezeichnung. — Zu der Zeitbestimmung vgl. 2. Rön. 20 1—4. Jes. 38 1—20. — 5 zu Sebna, äth. Sāmñās (Sāmēnās), gr. B. Σωμνάς f. 2. Rön. 18 18. 20. Jes. 22 18. 36 2. 11. 22. 37 2. — „was ihm Jesaja . . . und die Propheten“ a. — „was der König allein . . . gesehen hatte“ a; für re’aja liest b: rā’jē „Gesicht“, etwa: „das Gesicht, welches im Hause des Königs stattgefunden hatte“. — Der Ä liest: „über die Kleider der Gerechten (lebsatōmā la-qeddāsān und über ihren Ausgang (za’atōmā) und über ihre Verwandlung (tawalletōtōmā) und die Verfolgung und Himmelfahrt des Geliebten“. Wie wir aus c. 8 12 und c. 9—11 ersehen können, ist vom Ausgang und der Verwandlung des Geliebten die Rede, die durch lebsatōmā veranlaßten Pluralsuffixe von za’atōmā und tawalletōtōmā sind also falsch, es ist vielmehr zu lesen: ba’enta lebsatōmā la-qeddāsān wa-ba’enta za’at wa-tawalletō wa-sedat usw. s. Sammael 𐤌𐤍𐤔𐤁 Bezeichnung des Satan, vgl. J. Webers jüd. Theologie 1897 S. 219, 258 und die Bemerkungen von Charles und Beer. Malkira, 𐤌𐤏𐤕𐤓𐤕𐤁 Weiname Sammaels. — Belīār, lat. b. Hff. Beliac, statt des richtigen Beliar, äth. Beljār daneben auch Berjāl (a b), Bezeichnung Satans vgl. Charles S. 6. 7; gr. B. liest für Sammael und Beliar ὁ σατανᾶς. Beliar und Sammael sind in ihren Funktionen meistens identisch, nur manchmal erscheinen sie von einander unterschieden und Beliar der größere zu sein, so c. 2 a. 4 2, 10 f. Charles S. 7. — 12 an jenem Tage] „bei jenen Worten“ a, „und“ vor „erzog Hiskia“ in den Hff. ist zu tilgen. — Der Inhalt von c. 1 ist wiedergegeben in dem Opus imperfectum in Matthaeum hom. I p. 20. 21, gebr. in Chrysostomi Opera ed. Montfaucon t. VI und daraus wiederholt von Fabricius Cod. pseudop. V. T. I 1094, Dillmann S. 66. Charles S. 8. 9. — 13 „Erbe meines Geliebten“ b.

2 1 Zu c. 2, 3, 5 vgl. die Bemerkungen von Beer. — 2 „von den Worten“ em-qālāta ist mit Charles zu lesen nach gr. B. 3 a καὶ ἐξέκλινε πάντα τὸν οἶκον τοῦ πατρὸς αὐτοῦ ἀπὸ τῆς τοῦ θεοῦ λατρείας. — 4 „Matanbūkās“ bezw. „Matanbakas“ (b) und „Mekēmbēkūs“ (c. 5 a) seiner Bedeutung nach unklar. — „bestärkte ihn im Abfall“ G; „bestärkte“ κατεδυνάμει, also äth. jāhējelō, so schon Dillmann. — 5 „der Ehebruch“ Zusatz d. Ä. — „Belchira“ d. Ä ist zu tilgen. „Zaboš“ erg. nach G (Zaddōōx), zaliq (zaliqā b c) newāj d. Ä ist verderbt aus zaddōq liqa newāj. — 11 „Propheten“ <G. — 12 „Belchira“ gr. Βελχιαίρ, Βελχιαρά, Μαλχιαρά und Βελχιαρά; äth. Balkirā, Belkirā, Belakirā, Melākirā, Milkirās, Abkirā und Jbkirā; lat. Bechira. — Zu Zedekia vgl. 1. Rön. 22 11. 24; 12 1—10 sind eine Parenthese, sie schildern uns, welch gottlosem Geschlechte der ruchlose Belchi ra entstammte. Erst mit c. 8 1 nimmt die Erzählung wieder ihren Fortgang. — Einen Pseudopropheten Hiskia (Ἐζεκίας) kennt auch d. Chronicon paschale S. 98 vgl. Dillmann S. 66. G hat Eschiasias statt Ἐζεκίας. — Μιχαῖαν υἱὸν Ἰεραδᾶ G „Sohn Amāddās“ Ä. — 13 „und er war“ erg. nach G. — „Propheten 3.“ Ä. — G und Ä sind in 12 1 ziemlich corrupt. Ä liest „Mhasja der Sohn des Alamerem Balalā’aw (balaaw b), G: μετὰ Ὁχοῦσιου υἱοῦ Ἀλάμ (= Ἀχαζ) ἐν Σαμωα . . .; Alamerem ist mit Charles für eine Korruptel von Ἀλάμ ἐν Σαμαρία zu halten, aber seiner Konjektur balalā’aw = balalā’aw = βασιλεὺς kann ich nicht zustimmen, denn es wäre doch rein sinnlos gewesen, daß allbekannte βασιλεὺς zu transkribiren statt zu übersetzen. Ich glaube vielmehr, daß in der griech. Vorlage des Ä ein aus dem semitischen Original herübergenom-

mener unverständlicher Ausdruck stand, der in G ganz weggelassen ist. ¹⁵ ist von „Lügenpropheten, die sich bei Mhasja befanden“, die Rede, dieselben werden auch hier gemeint sein, der Zusammenhang führt wenigstens darauf. Ich möchte daher vermuten, daß in dem äthiop. balalä'aw (𐩧𐩣𐩪𐩣𐩪) ein hebr. מַלְאכֵי מִדְּבָרִים „Nefromanten“ steckt. — 14 ἀκ θρα<βών> G, em-Tébôn a, em-Zebôn b c, urfpr. Tébôn? — „der Prophet“ <a. — Salmanassar] Ἀλμανάαρ G, Leba Näser (Leba Naser b c) Ä. — 15 „Propheten“ G, „Lügenp.“ Ä, L. — Jjaleriās Ä, Gamarias L. — Joel] Ἰσααλ G = Ἰσααλ? (Charles), Efrem L. — 16 „Belchira“ <L und scheint trotz G Ä nur Einschub zu sein. — „überredete er . . . tötete“ Sing. L. — „Gomorrha“ verächtliche Bezeichnung von Samarien. — „töteten“ erg. nach GL¹.

3 1 Ä verbindet Belchira mit dem Vorhergehenden: „den Micha und den Belchira“. — „der Gegend von“ <L¹, der Rest des Verses stark verkürzt und unverständlich. — 2 Salmanassar L¹, Ἀλμανάαρ G, Alagar Zagār Ä. — „und ein halb“ erg. nach GL¹. — „Länder der Meder“ Ä, nach Charles infolge einer Verwechslung von ἐρα und ὅρη. — et ad flumen Gozan L, εἰς . . . καὶ ποταμῶν (L ποταμὸν) [καὶ] Γωζαν G, „die Ströme Tazôn“ Ä. — 3 οὐκ ἐπάτα: εἰς Σαμαρίαν ἐν ὁδῷ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ G, non ambulabat in via Samariae patris sui L¹. — 5 klagten an] „und es warfen ihn ins Feuer“ (wa-westa esät wadajewô für wa-astawâdajewô) b c, ebenso J. 37; et spretus est a pueris Ezechieae L¹, nach Charles infolge einer Verwechslung von καταπροφηθῆν und κατηγορηθῆν. — „und er überredete“ Ä, <L¹. Grenfell u. Hunt vermuten: sie (die Lügenpropheten) überredeten den Belchira. — 6 klagte an] et contempsit L¹. — „die bei ihm waren“ <G. — „und gegen — Juda“ erg. nach L¹; G stark verkürzt. — 7 und Juda] + „und Jerusalem“ L¹. Bei G lautet: „Sie weißt sagen Lügenworte und haßten Israhel, Juda und Benjamin, und ihre Rede ist schlimm gegen Juda und Benjamin“. — 8 Auf 7 u. 9 bezieht sich Origenes hom. in Jes. 1 s. (S o m m a h s c h 13, 245/47.) cit. D i l l m a n n S. 67. Charles S. 17. — 10 „daß sie Lügenpropheten sind“ Ä. — „Jesaja“ <G. — 12 „gar sehr“ <GL¹ und scheint überflüssig zu sein.

13 [] <G und scheint Einschub des Äthiop. zu sein. — 14 „die Wächter, welche das Grab bewachen“ Ä, durch Aenderung von 'aqabt „Wächter in 'eqabta „Wache“ (Charles) stimmt Ä mit G überein. — 16 καὶ . . . ὁ ἀγγελος τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου. Grenfell und Hunt ergänzen Γαβριήλ. — 17 „Schultern der Seraphim“ a. — „zwölff“ <G. — 21 „seiner zwölff Apostel“ G. — 22 G nur: ἐν τῷ ἔργῳ αὐτῶν. — 24 fanden] das unverständliche ba-i-wakibôdômâ des äthiop. Textes ist mit Charles in ba-i-rakibôdômâ = διὰ τὸ μὴ ἔχειν zu ändern, b hatte emendiert: „sie werden zu Räubern der Herde der Heiligen werden“. — 28 Irrtums (sehät)] „Lüge“ (hasat) a. — 30 dieser Vers zeigt Spuren der Bekämpfung von Irrlehrern, die Gnostiker sein müssen, weil sie gegen das alte Test. auftreten. — „diese meine Gesichte“ mit Verbesserung von ella „welche“ in ellâ „diese“.

4 1 dieselbe Verbesserung: „das sind“. — Vollenbung] der äthiopische Text (sewa'ä) ist korrupt, G las wahrscheinlich πληρ<ώσω>c. — 2 und 3 gehen auf den historischen Nero und die neronische Verfolgung. Unter den 12 Aposteln, die c. 3 17. ¹⁸ vor der Himmelfahrt ausgesandt werden, ist Paulus nicht mit inbegriffen, der „eine“ kann somit nur Petrus sein. Der Antichrist ist als Nero redivivus gezeichnet. — ὅστις αὐτὸς ὁ βασιλεὺς οὗτος, Ä korrupt: „welcher ist der König dieser Welt“ (aus der ersten Hälfte des Verses). — 6 „in der Welt tun, er wird sich dem Geliebten gleichmachen und sagen“ b. — 12 diese Zeitangabe stammt aus der apokalyptischen Tradition, es sind die 1385 (resp. 1382) Tage aus Dan. 12 12, vgl. dazu Charles S. 28/29 und G l e m e n in ZwTz 1896 S. 404. — 14 „eintausend“ ergänzt nach c. 4 12, vgl. das oben Bemerkte. D i l l m a n n vermutet, daß die 2 in 32 eine Corruptel von 5, oder die überflüssige Korrektur eines Schreibers sei. — 16 „Bild der Heiligen“ mesla qeddäsân. D i l l m a n n und Charles haben mesla als Präp. „mit“ gefaßt und übersetzt: „er wird stärken die, welche im Leibe angetroffen werden zusammen mit den Heiligen in den Kleidern der Heiligen“. Aber Charles hat kein rechtes

Zutrauen zu dieser Uebersetzung, er möchte *mesla* = „mit“ streichen und „er wird stärken“ (gr. etwa *ἀνορύσσει*) in „er wird bekleiden“ (*ἀνδύσει* oder *ἐκνύσει*) ändern. — 18 „daß, was im Himmel ist“ c. — 22 es liegt hier wohl eine Verwechslung des Vaters des Jesaja (יְהוֹשָׁפָט) mit dem Propheten יְחִזְקִיָּה vor. Neben Josephs des Ger.] Dillmann denkt an ein Pseudepigr. betitelt *προσευχή τοῦ Ἰωσήφ* (bei Fabricius, Cod. pseud. V. T. I p. 761–769) vgl. auch Charles.

5 3 „auf Veranlassung“ äth. ba, Dillmann emendiert wa „und M.“ Mesembefus ist Matanbufus c. 2 a. — 4 „da sagte Beliar“ a c. Die Stelle citirt Ambrosius zu Ps. 118 vgl. Dillmann S. 70. — 7 statt wa-jere'ejōmā ist i-jere'ejōmā zu lesen, vgl. c. 6 10. — 8 statt „Welchira“ hat a Milkirā. — 9 Welchira gilt hier dem Jesaja als Personifikation Beliar's. — „Soweit es von mir abhängt, ver wünscht so zu sagen seist du“ a.

6 1 „im 20. J. — Juda“ ist von ÄL² zur Ueberschr. gezogen. — „Jasub, d. S. b. Jes.“ <L². — „von Gilgal“ <L²S, aber in gr. B 1 a. — 2 < > erg. nach L²S gr. B 2 a. — „und obwohl“ — niederlassen“ <L²S, aber in gr. B 1 a. — 3 „Und als J. anfang“ a b. — „Da fing J. an — reden“ <L²S. — „vierzig“ nur Ä. „Und es kamen aus allen Dörfern, von den Ädern und Bergen, Propheten und Prophetensöhne, nachdem sie vernommen, daß Jesaja aus Galgatha zu Hiskia gekommen wäre, um ihn zu begrüßen und ihm das Künftige anzukündigen“ so a. bei L² und S in starker Verkürzung. — 5 „daß er Weissage und sie seine Weissagung hören möchten“ b. — 6 Dann (c L²) „als J. rebete“ a b. — 6 lautet bei L²: „Dann rebete er Worte der Wahrheit, der heilige Geist kam über ihn und alle sahen und hörten Worte des heiligen Geistes“. Ähnlich S. — 7 bei L²S bezieht sich das Beiwort der „Alte“ auch auf Micha. — „Jasub“ <L²S. — < > ergänzt nach L²S. — 8 „der Gerechtigkeit“ <L²S. — „den Höchsten, der unter den Heiligen ruht“ L²S, b. üb. <. — 9 „und sie gaben Ehre“ <L²S. — „solche Vortrefflichkeit der Rede“ nach L²S, der äthiop. Text ist corrupt: „der so eine Tür in der fremden Welt geschenkt hat, den Menschen geschenkt hat“ höhlt „Tür“ ist mit Charles S. 100 in *hīrūta* (virtutem) und *nakir* „fremd“ in *nagar* (verborum) so Dillmann S. 69 zu ändern, ein *sagawa* ist zu tilgen, also: *la-za kama-ze hīrūta nagar ba'alam sagawa la-be'esl*. — 10 „und sein Bewußtsein — genommen“ <L²S, ebenso 11 aber in gr. B 2 a vorhanden. — 12 „denn er sah — gekommen“ <L²S. — 14 < > erg. nach L²S. — 15 „seinem Fleische“ Ä *l šegā kuellā* statt *šegāhā*, b emend.: „während er in seinem Fleische war“. — 16 „und den übr. Proph.“ — „Jasub“ c. 7 a <L²S. — 17 zu Jojatim und Asaph vgl. Jes. 36 a. — „Rechtschaffenheit“ b. äthiop. Text scheint hier seine Vorlage mißverstanden zu haben, er bietet *ma'aza* „Wohlgeruch“ = *σωδία*, vermutlich stand *σωδία* (= *σώπασια*) da, Charles möchte lieber an *σδοκία* denken. — „ihm wie einem Toten genommen war“ a. —

7 2 statt wa-kōnat = „und dieß war“ b. Hff. ist *ba-kūnat* zu lesen; in eo, in quo profetiam meam audistis L². Charles Konjektur *ba-sa'at* „in (dieser) Stunde“ ist sehr willkürlich. — „Würde“ eigentl. Stellung, L²S haben „Richt“. — „die ich nicht beschr. kann“ L²S. — 3 *wa-re'ikū* „und ich sah“ des äthiop. Textes ist nach L²S (*ducit me in altum*) in *wa-araggā* zu ändern. — 4 „stufenweis“ <L²L²S. — 5 „denn dazu bin ich gesandt worden“ <L²S. — 8 statt „Water“ hat L²: *eminentiorem*, S: *majorem*, L² <. Charles Uebers. ist falsch. — 9 Heerscharen] + „widerstehend der Herrlichkeit Gottes“ L²S. — Engel] L²: *angeli satanae*; Ä liest *nagarāta* und hat somit *λογοι* und *αγοι* verwechselt f. Charles. — 11 < > ergänzt nach L²L²S. — 12 „so geht — bis jetzt“ <L²S. — „dieses ist der Kampf des Teufels“ L²S. — 13 < > erg. nach L²S. — 14 Thron] + „und darauf saß ein Engel in großer Herrlichkeit“ L²S. — 15 „aber die Engel — sondern“ <L²S. — < > erg. nach L². — 17 < > ergänzt nach L²L². — b. d. Z. ist hier in Unordnung: „unter den Heiligen der Ewigkeit (resp. Welt)“ b, „in der heiligen Welt“ a, eigentl. unübersetzbar aber am besten c (*qedūsan* <la> 'alam); *qui est perpetui saeculi* L², <L²S. — 17 [] nur Ä. — 18 [] scheint Zusatz zu sein, <L²S. — 19 < > erg. n. L²L²S.

„und einen Thron — alle andern“ <L'S. — 21 Wegen die Engelanbetung s. Offbg. 22 a—s. Vgl. auch Justin apol. I, 6 und R i k e n, Michael, Götting. 1898 S. 62 ff. „Thron dieses Himmels“ L', ähnlich auch S. — weshalb] a. T.: „woher“. — „sondern nur den, den ich dir sagen werde“ L'S. — 24 „darin ein Thron und einer, der darauf saß“ a c. — Beachtenswert ist hier die Vorstellung, daß im 3. Himmel das Gedächtnis dieser Welt aufhört, sie erinnert an die Letzter der Griechen. — 25 „Und ich — mir war“ <L'S. — „Eitles“ <L'S. — 27 „Und ich begehrte — Engeln“ <L'S. — In 27—28 ist S und besonders L' viel kürzer als A zum Teil wegen Homotel. — 34 am Schluß dieses Verses hat A die Glosse „vom dritten zum vierten“. — 37 lautet bei L': „Und ich wunderte mich, als ich diese große Menge von Engeln sah mit verschiedenen Vortrefflichkeiten ausgerüstet, und die einzelnen, im Besitz der Herrlichkeit, priesen den, der in der Höhe ist, dessen Name verborgen ist allem Fleische, weil er den Engeln solche Herrlichkeit über alle Himmel hin gibt. Und der Engel antwortete und sprach zu mir: Warum wunderst du dich darüber, daß sie nicht von einer Art sind? Du hast ja nicht die unübertrefflichen Tugenden und die tausendmal tausend Engel gesehen“. Ähnlich auch S. — 8 2 Herrlichkeit] + „und die tugendsamen Werke waren preiswürdig und vortrefflich, ihr Lobgesang heilig“ usw. L'S. — 6 <L'S. — 7 „empfangen sie ihre Ordnung“ erg. nach L'S, sonst aber sind L' und S in 7 korrupt. — 8 „ich bin ermächtigt“ <L'S. — 9 lautet bei L'S: „und den Herrn aller Himmel und seine Engel und Mächte“. — 10 <L'S. — 11 b. a. T. „gesehen hat und aufgestiegen ist“ ist mit Charles besser umzustellen. — 12 [] Glossen. — 14 „Höre — Genossen“ <L'S. — Willen Gottes] L'S: per voluntatem patris; der äthiop. Text nakir amläk (em-mal'aka a c) manfas ist korrupt und mit Charles zu emendiren: ba-mekra amläk manfas. Charles streicht manfas „als Geist“. — „dein Kleid empfangen“. L' auch S; der Rest des Verses <L'S. — 16 „zur Rechten noch zur Linken“ L'S. — 17 ihrige] + „und ihr Lobgesang war einer“ L'S. — 18 „den ersten“ <c. — L'S weichen hier stark ab und scheinen einen besseren Text zu haben: „und sie priesen den Vater aller und seinen lieben Sohn und den heil. Geist. Sie sangen, aber nicht mit solcher Stimme wie im fünften Himmel“. — „den Geliebten“ b c. — 19 „und nicht wie ihre Rede“ <L'S. — 24 „Hiskia — Micha“ <L'S. — 26 „für die, welche — wunderbar“ <L'S. — 28 „er aber — traurig“ <L'S.

9 1 „im Fleische wohnt“ L'S und gr. B, besser als A. — 2 vor „als ich zitterte“ schiebt A noch „er sprach zu mir“ ein. — von da] gr. B: „von oben“, <L'S. — aufsteigen] „denn er ist würdig der Herrlichkeit Gottes“ L' auch S. — 4 „über die Lobgesänge“ mit Aenderung von za-dibêhâ in za-diba, Charles. — 5 dein Herr — werden soll] „der Sohn Gottes“ L'S. — 6 wunderbares] + „unaussprechliches“ L'S. — 7—9 „und ich sah auch Gerechte entkleidet“ usw. L'S. — 13 der Passus „aber dennoch — Kronen gehören werden“ steht im äthiop. Text hinter „empfangen“ 12, Charles stellt ihn nach S um; L' ist bis zur Unverständlichkeit verkürzt, S ist etwas ausführlicher. — 14 die Hand gegen seinen Sohn] der äthiop. Text ist mit Dillmann S. 63, Charles S. 121 in edô dîba waldâ zu ändern. Wir haben hier eine fast gnostische Verwendung von dem Gedanken des Gottes dieser Welt (2. Kor. 4 4). Eine andere Stelle dieser Art ist c. 11 22. Der „Gott dieser Welt“ nähert sich dem gnostischen Demiurgen. Der Gedanke findet sich vielleicht schon bei Paulus 1. Kor. 2 6—8. — „ausstrecken und er wird ihn kreuzigen, und er wird ihn töten, ohne zu wissen“ usw. L' auch S. — 15—17 lauten bei L'S: Er wird in die Unterwelt hinabsteigen und sie öde machen und alle Erscheinungen der Unterwelt. (10) Und den Fürsten des Todes wird er ergreifen und ihm seine Reute nehmen und alle seine Mächte zermalmen und am dritten Tage auferstehen, (11) indem er einige Gerechte um sich hat, und er wird seine Prediger in alle Welt schicken und wird zu den Himmeln auffahren“. — 18 „ihre Kleider“ ist zu tilgen, denn es soll ja hier der Zeitpunkt angegeben werden, wann sie Throne und Kronen empfangen vgl. 19. — 20 zeige mir] L'S: ostendo mihi, daß wa-jebêlani kuêllâ des äthiop. Textes ist in ar'ejani êdô zu ändern. — 21 heraufgebracht hatte] + „und als

alle Engel" L²S. — 22 b. Kinder Israhel „Jerusalem's" L²S. — der äthiop. Text za-tä'amer „die du kennst", ist zu emendiren nach S (quos ego non scivi): za-ijä'amer. Charles S. 128. — „Und die Taten aller Menschen waren daselbst, zu denen auch ich gehörte" L². — „solcher, die ich nicht kenne" ist Anspielung auf Heidenchristen als einen zweiten Kreis wie Offbg. 7^o-17. — 23 Erden geschieht! + „Und ich fragte den Engel: Wer ist jener, der über alle Engel in seiner Herrlichkeit hervorragt? Und er antwortete und sprach zu mir: Jener große Engel ist Michael, der immer Fürbitte einlegt für die Menschheit und Niedrigkeit" L² auch S. — 25 „der mich führte" <b c. — 26 „jenes von dem ich zu dir geredet" L²S scheint ursprünglicher zu sein. Der Rest von 26 <L²S. — 27 „Und mich umwendend sah ich den Herrn in großer Herrlichkeit und ich erschraf sehr". L²S. — 28 „Und nachdem — hatte", und „Abdam — heran" <L²S. — 29 „Und Michael trat heran und betete an und mit ihm alle Engel" L²S. — 30 transfiguravi me iterum L²S; der äthiop. Text hat „er wandelte sich und wurde", es ist mit Charles wa-tawallatkä wa-könkä zu lesen. — 33 „ich noch rebete" äthiop. Text, mit Charles zu verbessern nach S (illo dicente) in jetnāgar. — „seine Herrlichkeit" ÄL²S ist mit Charles S. 67 in „meine Herrlichkeit" zu ändern, da die Verwandlung Jesaja, aber nicht den Engel betrifft. — 35-36 wird citirt von dem Häretiker Hieraklas vgl. Epiphanius haer. 67, 8 f. Dillmann S. 69, Charles S. 67. — 37 „Und darnach wurde eine andere unbefreibliche Herrlichkeit mir enthüllt, die ich mit den geöffniten Augen meines Geistes nicht sehen konnte, nach der Engel, der mich führte, noch alle Engel, die ich den Herrn anbeten sah". L²S. — 39 und 40 sind in L²S stark verkürzt. — 42 „Michael und die Engel" L²S.

10 1 der äthiop. Text dieses Verses ist corrupt, es ist mit Hilfe von S² zu emendiren: baba-samāj za-sedestā samājāt enza ja'areg <wa-jessamā> heja. Ähnlich Charles S. 127. — 8 und 5 <L²S. — „sah den Lobgesang", „die Lobgesänge waren sichtbar", entweder eine Vorstellung ähnlich wie Offb. 5^o, oder ähnlich der von der Stimme Abels Jubil. 4^o. Genoch 22^o und von den 7 Stimmen im 2. Buch Jeu. S. (45) 59, (56) 70 bei Schmidt II VIII 1/2 S. 198, 208. — 6 „das ist der Lebendige, Eine, Ewige, der in der erhabenen Ewigkeit lebt" L²S. — ruht! + „dessen Namen und Erscheinung wir nicht ertragen können, der vom heiligen Geiste durch den Mund der Gerechten gepriesen wird" L²S. — 7 „wie er sprach zu dem Herrn, dem Sohne" L²S. — 8 „zum Firmament und" <L²S. — „aber gehen" <L²S. — 10 <L²S. — 12 Der äthiop. Text dieses Verses ist verderbt; ich habe, um einen erträglichen Sinn zu gewinnen, das erste söba in eska, das zweite in qāla geändert, ähnlich Charles S. 70 und 129. — 11 und 12 lauten bei L²S: „Und es werden dich weder die Engel noch die Fürsten jener Welt erkennen, und du wirst den Fürsten und seine Engel und die Lenker der Welt (die von ihnen regierte Welt S) richten". — 12 statt makūnētā „seine Fürsten" ist makūnann zu lesen. — 14 „Engeln des Todes" = malā'ekta mōt, so Charles statt amālekta „Göttern des Todes" a c, „nach deinem Tode und deiner Auferstehung" b. — „und dann — aufsteigen" <L². — 15 „dann werden dich alle Fürsten und Mächte und alle Engel und alle Herrschaften der Himmel, der Erde und der Unterwelt anbeten" L²S, ähnlich auch gr. B. 2^o. — 17 „darnach" = emze, tunc L²S, der äthiop. Text hat kamaze = „so". — führte] „gebracht hatte" a. — 23-29 sind bei L²S stark verkürzt: „Er kam aber in den dritten und den zweiten und ersten Himmel, indem er sich in die einzelnen (Gestalten) derselben verwandelte. Darum lobfangen sie ihm nicht und beteten ihn nicht an, denn er erschien ihnen gleich; denn er zeigte durch die einzelnen Himmel den Vornachtern das Kennzeichen. Er stieg aber hinauf zum Firmament und gab daselbst die Kennzeichen, und seine Gestalt war wie die jener, und sie verherrlichten ihn nicht und lobfangen ihm nicht." — 25 „Lösungswort" vgl. dazu das ganze 2. Buch Jeu (II VIII 1/2) und den Raaffener Hymnus bei Hippolyt philosophumena V 10 (f. Apokr. S. 18^o). — 28 Eine Apologie für die Echtheit seiner Apokalypstik. Er erklärt, wie er ohne Lösungswort dahingekommen. — 31 „denn einer — den andern" <L²S.

11 „Und darnach sprach der Engel zu mir“ L²S. — gesandt] + „dir alles zu zeigen. Denn vor dir hat keiner gesehen noch wird er nach dir sehen, was du gesehen und gehört hast. Und ich sah ihn wie eines Menschen Sohn und mit den Menschen wohnen [und] in der Welt. Aber sie erkannten ihn nicht.“ L²S, dann folgt gleich 22. Zu dem Nichterkennen vgl. was Ignatius an d. Ephes. 19, 1 vorbringt (Apokr. S. 118). — 2 Maria erscheint hier als Davididin, das ist erst spätere kirchl. Tradition, bei Lukas ist sie eine Verwandte der Elisabeth, also aus Aarons Geschlecht. — 3 vgl. „kam in sein Eigentum“ Joh. 1 11. — 4 „des heiligen Geistes“ b. — in dieser Welt] „ihm“ b. — 7 „im Hause“ b c. — „seine Verlobte“ b, in a Rasur. — 9 wörtl. „nachdem sie bestürzt gewesen war“. — „sah sie ihren M.“ b c. — 10 „ihr Mann“ <b, in a Rasur. — 23 „alle Engel sahen ihn“ vgl. 1. Timothy. 3 16: „er erschien den Engeln“ und Ignatius a. d. Eph. 19. — „und Satan“ <L²S. — 24 „Und es erhob — indem“ <L²S. — 27–30 „so stieg er auf zum zweiten, dritten, vierten, fünften und sechsten Himmel“ L²S. — 31 ist bei L¹ corrupt und 32 unvollständig. — 34 „es ist genug für dich“ = akalaka (sufficit tibi L²), so ist mit Charles statt adhenaka zu lesen. — geschaut hat] + „was sein Auge gesehen hat“ usw. (1. Kor. 2 9) L²S. — 35 „dieses sah Jesaja und erzählte es“ L²S. — 40 <> erg. nach S mit Charles. — 40 schließt bei L¹: „Er hörte aber auf zu reden und ging fort von Sisia“.

41–43 <L²S.

XXI b.

Das fünfte Buch Esra.

(G. Weinel.)

Literatur.

Ueber das fünfte Buch Esra allein existirt, so viel ich weiß, überhaupt keine Literatur, das 5. und das 6. Buch sind stets im Zusammenhang mit dem 4. behandelt worden. Dieses findet man von Gunkel überseht und mit einer Einleitung versehen in „Die Apokr. und Pseudepigraphen des N. T.“. Tübingen (Mohr) 1900. II S. 331–401. Die Literatur dazu bei G. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu, III¹ 1898, S. 246–50. Von den dort angeführten Schriften kommen besonders in Betracht: A. v. Gutschmid, Die Apokalypse des Esra und ihre späteren Bearbeitungen, ZwTh III 1860 S. 1–33; G. Volkmann, Handbuch der Einleitung in die Apokryphen, II das vierte Buch Esra, Tübingen 1863; A. Hilgenfeld, Messias Judaeorum, Lips. 1869 (= H); die Einleitung von James in der Ausgabe von Bensly (f. u.), S. XXXVIII–LXXX.

Zur Einleitung.

(1.) a) Eine wirkliche Textausgabe existirt zur Zeit noch nicht. Hoffentlich bringt sie die von der Berliner Akademie durch G. Dr. Violet vorbereitete Ausgabe des 4. Esrabuches. Bis jetzt muß man sich genügen lassen an dem Abdruck der 4 Haupthandschriften, den wir der Ausgabe von Bensly verdanken (The fourth book of Ezra, the latin version edited from the mss. by the late R. L. B. with an introduction by Montague Rhodes James, Cambridge 1895).

Die vier wiedergegebenen Handschriften sind:

S, Codex Sangermanensis (früher in der Benediktiner-Abtei St. Germain des Prés in Paris) aus dem Jahre 822.

A, Codex Ambianensis in der Bibliothèque communale in Amiens, aus dem 9. Jahrhundert.

C, Codex Complutensis, früher in Complutum, Alcalá de Henares, jetzt in der Universitätsbibliothek von Madrid, 9.—10. Jahrh.

M, Codex Mazarinaeus, Bibliothèque Mazarine in Paris, 11. Jahrh.

Eine fünfte Handschrift von großer Bedeutung ist L, Codex Legionensis in der Bibliothek von San Isidoro in Leon, aus dem Jahre 1162, von Violet verglichen, noch nicht gedruckt.

Die Handschriften zerfallen in zwei Gruppen, eine französische (SA) und eine spanische (CM), die auf weite Strecken hin so stark differieren, daß man annehmen möchte, es liege einer jeden eine besondere Uebersetzung zu Grunde. Das Nähere darüber bei James (S. XLIV—LXXXVIII). Der Uebersetzer mußte hier einen Mittelweg suchen. Im allgemeinen ist der französische Text zu Grunde gelegt; wo in der Uebersetzung eine Variante des spanischen von selbst wegfiel oder fast keinen Einfluß auf den Sinn ergab, ist sie mit Stillschweigen übergangen, wo sie von irgend welcher Bedeutung war, wurde sie in den Anmerkungen wiedergegeben, wo sie endlich dem französischen Text überlegen erschien, wurde sie in den Text eingefügt.

b) Die Beziehungen auf das Buch in der altkirchlichen Literatur hat James S. XXXVIII ff. zusammengestellt. Beachtenswert erscheint nur eine bei Justin (Dial. 72) (als ein von den Juden aus Jer. entferntes Wort) und Iren. III 20, 4, IV 22, 1, 83, 12, VI 31, 1 citirte Parallele zu 2, 16, 31; aber auch sie beweist nichts für Bekanntheit oder Benutzung.

(3. Einheit.) Die Herausgähung eines jüdischen Kernes könnte man etwa nach folgenden Gesichtspunkten versuchen.

Die Drohrebe scheint ein völlig jüdisches Stück, durchaus in alttestamentlicher Sprache gehalten und selbst in 1 24: „Ich werde zu andern Völkern wandern und ihnen meinen Namen geben, auf daß sie meine Sagenungen halten“, als jüdisch zu begreifen, obgleich das Verständnis leichter wird, wenn ein Heidenchrift die Stelle geschrieben hat. Deutlich christlich ist erst 1 28—40, die Verheißung eines „kommen-den“ Volkes; aber sie fällt auf, da sie der eben gezeichneten Fortwanderung Gottes nicht entspricht. Ebenso auffallend schließt die zweite deutlich christliche Stelle 2 1—7 an die Scene zwischen Mutter und Söhnen, Zion und den Juden, an als ein gänzlich asyndetisches Jesuwort, das noch dazu ganz gegen die Tendenz von 1 b ist: „Bittet den Herrn um Erbarmen!“ Ebenso seltsam ist der Fortgang in 2 8 ff. Ferner ist höchst auffallend, daß die Christen mit einem Male in 2 10 mit „mein Volk“ angeredet werden, als ob sich nicht seither diese Anrede stets an die Juden gerichtet hätte. Im weiteren Fortgang geht nun dazu die Anrede (14) wieder an die Juden. Und die Verheißung an die Mutter sagt nicht, daß ihr neue Söhne gegeben werden, sondern spricht ganz so, als ob es sich um dieselben Söhne handle wie in 2 1—4. Das Stück 2 8—22 könnte ganz gut die Gnadenverheißung der jüdischen Apokalypse enthalten haben, wie denn auch der ethische Kern (2 22—24) der jüdischen Ethik durchaus entspricht. Erst von 2 23—47 ist deutlich alles christlich, und christlicher Sprachgebrauch zeigt seine Einwirkung; selbst nachpaulinische und johanneische Ausdrücke wie „die Finsternis dieser Welt“ finden sich, und den Schluß bildet die Krönung der Märtyrer.

Das jüdische Flugblatt hätte demnach etwa enthalten: Die Drohrebe 1 1—17 (vielleicht mit Aenderungen in 1 24, vielleicht auch noch 1 28—34 mit Aenderungen in 1 31 u. 33) 21—4. Zion rät zur Buße und zum Gebet — vielleicht fehlt jetzt das Gebet der reuigen Söhne, von dem Christen weggelassen — und die Gnadenverheißung an die Mutter 2 8—22 mit dem Schluß: „Meine Brunnen strömen über, und meine Gnade wird nimmer aufhören“.

Ich gebe diese Quellenscheidung mehr als eine Probe dafür, wie leicht es in unserem literarkritischen Zeitalter ist, Uebersetzungen herauszuschälen, als daß sie mir wirklich der Rätsel Lösung zu sein scheinen.

(4.) Andere Datierungen: Lüde (Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Johannes, I¹⁸⁵², S. 186), ist das Buch später als die Joh.-Apokalypse, die es „nachahmt“ (vgl. 2¹² mit Offbg. 22², 2⁴⁰ mit 7⁰ ff., 2⁴² mit 14¹ ff. 2¹² ff. mit 22¹, aber es handelt sich nicht um Nachahmung, sondern um gemeinsamen apokalyptischen Stoff). Vollmar (a. a. O. S. 277): „Ein altchristliches Nachwort zu der ersten Esdra-Prophezie, aus der christlichen Krisis oder unter den Antoninen, um 180 n. Chr.“ Gutschmid (a. a. O. S. 27–33): aus der Verfolgungszeit unter Decius im Jahre 251, das genaue Datum wird erschlossen aus der Angabe in 1¹¹ und Affur als Zufluchtsort der Juden (2⁰), eine unerlaubte Benutzung und Zurechtlegung ganz allgemeiner oder halbverständlicher Angaben, ohne jede Beweiskraft. Hilgenfeld (a. a. O. S. XLVII) nimmt das Buch mit dem sechsten als eine Einheit und setzt beide ins Jahr 268 nach Rom.

Ägypten als Abfassungsort nehmen mit Unrecht Lüde (a. a. O. S. 212) und Gutschmid (a. a. O. S. 24) an. Die versuchten Begründungen aus 1¹¹ und 1²⁰ sind gar nicht stichhaltig; die beiden Stellen erklären sich, wenn überhaupt eine geographische Erklärung für 1²⁰ gesucht werden darf, leichter bei einem abendländischen Schriftsteller. In 1¹¹ ist der Text dazu unsicher, der spanische Text, der bessere, schließt Ägypten geradezu aus. Vor allem aber spricht die Ueberlieferungsgeschichte zu deutlich für abendländische, besser italische (römische?) Abfassung.

Erklärungen.

1¹ nach CM; das zweite Buch des Propheten Esra, des Sohnes Serajas, des Sohnes Asarjas, des Sohnes Hilkias, des Sohnes Sallums, des Sohnes Jadoth, des Sohnes Ahitob, des Sohnes Achias, des Sohnes Pinehas', des Sohnes Elis, des Sohnes Amarjas, des Sohnes Asarjas (Azioi), des Sohnes Merajoths (Marimoth), des Sohnes Serajahs (Arna), des Sohnes Uffis (Ozias), des Sohnes Buffis (Borith), des Sohnes Abisua (Abissei), des Sohnes Pinehas', des Sohnes Eleasars, des Sohnes Arons aus dem Stamme Levi, welcher gefangen war im Bande der Weiber unter der Herrschaft des Perserkönigs Artaxerges SA; das letztere deutlich eine Korrektur nach Esra 7^{1–2} mit Hinzufügung von Achia, Pinehas und Eli nach 1. Sam. 14². Auch die Zeitangabe: unter Artaxerges ist nach Esra 7¹ geändert. — Auffallend ist, daß in SM(L) der Prophet ein Sohn Chusis heißt. Zephania ist ein Sohn Chusis und lebte unter Josua (Zeph. 1¹). — 7 Sie aber haben SA; weshalb haben sie. . CM. — 8 Du jedoch schüttle SA; So spricht der Herr: schüttle CM. — 10 zerfchmetter SA; ins Meer gestürzt CM. — 11 so der schwierigere, ja selbst durch Berufung auf Mt. 11²¹ (James) nicht ganz erklärliche Text von CM; Alle Völker habe ich vor ihrem Angesicht ausgerottet, und im Morgenlande habe ich das Volk zweier Provinzen, von Tyrus und Sidon, zerstreut und alle ihre Feinde getötet SA. — 12 in unwegsamer Wüste . . . dargeboten SA; und zur Rechten und zur Linken euch Mauern gebaut CM, welche auch hier noch an den Durchzug durchs rote Meer denken (2. Mos. 14²²). — 14 Wolkensäule CM; Feuersäule SA, verständige Korrektur. — 19 daß Brot der Engel fehlt in CM. Es steht in spätern Schilderungen des Auszugs wie Ps. 78²⁵, Weisheit Sal. 16²⁰. — 21 Philister SA, Kanaaniter, Gethiter und Pherester CM. — 22 habe ich nicht Feuer . . . regnen lassen SA, bin ich nicht unwillig geworden CM. — 24 zu andern Völkern SA, es ist daran gedacht, daß die Kirche aus viel Völkern zusammengesetzt ist; zu einem andern Volke CM, wobei die Christenheit als das neue Volk Gottes gedacht ist. — halten CM haben die verstärkte, biblisch-hebraistische Konstruktion custodientes custodient. — 26 ihr habt . . . befele SA; denn sie haben ihre Seelen befele und haben blutbefleckte Hände CM. Der Text von SA ist vielleicht durch Jes. 1¹⁶ beeinflusst, das

letzte Citat aus Jes. 59 7 (Spr. Sal. 1 10) (Röm. 8 15?). — 28 [M m e] Vgl. 1. Thess. 2 7. — 30 Mt. 23 27, Lf. 13 24. — 31 nicht geboten] CM, mag ich nicht SA nach Jes. 1 18 u. 3. — 32 SA, und die Körper der Apostel habt ihr zerfleischt CM. Die letztere Lesart zieht James vor, SA hätten korrigirt, um die Pseudonymität des „Esra“ nicht so deutlich verraten zu lassen. — Das Ganze nach Lf. 11 20 (Mt. 23 24). — 35 kommen wird] = in der Zukunft. — 37 26—27 nach SA, nach CM: „Ich werde eure Wohnungen einem Volke geben, das von ferne kommt. Und die dich (Gott) nicht gekannt haben, werden dir glauben, und denen ich keine Wunderzeichen gebe, sie werden tun, was ich gesagt habe. Die Propheten haben sie nicht gesehen und sie werden doch ihre Geschichte im Gedächtnis behalten. Es zeugen die Apostel von einem Volk, das mit Freuden kommen soll. Obwohl sie mich mit leiblichen Augen nicht sehen, glauben sie im Geist, und was ich gesagt habe, haben sie vernommen“. — 38 Höchst auffallend ist die plötzliche Anrede (nach S* CM) an Gott. Das Ich, welches Subjekt derselben ist, kann nur Christus, der „Sohn“, sein. Man hat dann anzunehmen, daß Christus auf die Schar hinweist, die er selbst dem Vater gewonnen hat. Man könnte auch mit A partem cum gloria lesen und übersetzen: Schau nach der Lichtseite (ἑνδοξος) und sieh das Volk, das... Si liest statt Vater nach S** „Bruder“ und vergleicht dazu Mt. 28 10, Joh. 20 17, Röm. 8 28, Hebr. 2 11 f. Wenig wahrscheinlich. — Weßhalb das Volk „von Osten“ kommt, ist unerklärlich; denn daß der Verf. im Abendland gewohnt hat, würde auch nicht erklären, warum die Abendländer fehlen. Vielmehr möchte ich an eine tradirte Anschauung von einem im Osten wohnenden frommen Volke denken, vielleicht auch an die Bezeichnung „Kinder des Lichts“. — 40 nach CM; die Herrschaft des Abraham, Isaak und Jakob und Hosea und Amos und Micha und Joel und Obadja und Jona und Nahum und Habakuk, Jephthaja, Haggai, Sacharja und Maleachi, der auch Engel des Herrn genannt ist SA. Während SA einfach die Namen der Erzväter und der zwölf kleinen Propheten in der Reihenfolge der griechischen Uebersetzung bietet, zeigt CM eine viel originalere Reihe: die Erzväter, die beiden in den Himmel Entführten, Propheten und den Mattabäer Mattathias. Augenscheinlich sind aber auch hier schon Prophetennamen hinzugesetzt worden, vgl. die Stellung von Habakuk. Wahrscheinlich waren ursprünglich nur Märtyrer genannt: Was die 12 Blumenengel sollen, ist unerklärbar. J. vergleicht (S. LIII) eine Stelle aus der griechischen Baruchapokalypse (12), in der Engel auftreten, „tragend Körbchen, voll von Blumen“.

2 1 Die Mutter ist Israel oder Zion, wahrscheinlich ist hier von Einfluß Bar. 4 11 ff., vgl. 4. Esra. 10 7 ff. — 2 verlassen] SA, + von meinen Söhnen CM. — 3 habe verloren] SA; werde verlieren CM. — 5 Auch dieses Ich ist räthselhaft; auch hier liegt es wegen des Ausdrucks „mein Bund“, der in 5 allerdings bloß durch SA, in 7 aber auch durch CM bezeugt ist, und wegen der Anrede Vater am nächsten, an Christus als redende Person zu denken. — 5 super = ὑπέρ? (ὑπὲρ) Möglich wäre selbst das Gegenteil κατά (= gegen). — 8 Böse Stadt] CM; Böses Volk SA, wohl erleichternde Korrektur. Was mit Assur gemeint ist, ist dunkel. Gutschmid (S. 28) denkt an Syrien, Si an Assyrien = Babylonien. Es scheint mehr an eine Stadt gedacht zu sein; vielleicht an das irdische Jerusalem, wie hernach 10 an das himmlische? Eine Nachahmung von Zeph. 2 13 (James) liegt kaum vor. — 9 in Pechflumpen... liegt] SA; deren Land zur Unterwelt hinabgestiegen ist CM, wohl Korrektur nach Mt. 11 23, Lf. 10 15. — 10 daß ich ihnen] SA, zu Essen bereitet habe und ihnen CM. — 11 Vgl. Lf. 16 9 (Joh. 14 2); aber auch häufig in jüdischen Apokalypsen. — 12 Vielleicht ist hier nicht wie in Offbg. Joh. 22 3 ff. an ein Essen vom Lebensbaum gedacht, sondern an eine Salbung mit dem Del aus seinen Früchten, welches die wunderbare Wirkung hat, ewig frisch und kräftig zu erhalten. — Bittet... empfangen] vgl. Mt. 7 7, Lf. 11 9. — 13 sie verkürzt werden] SA; eure Tage verkürzt werden CM, der Sinn ist: daß die Drangsal der letzten Zeit verkürzt werde und die Herrlichkeit rasch komme. — Schon bereitet SA; schon ist mein Reich bereit, zu kommen CM. — 16 Ich rufe an]

CM; rufe zu J. an! SA. — 14 Gute Mutter] CM; Mutter SA. — 15 CM; ziehe sie mit Freuden auf, wie eine Taube; stärke ihre Füße SA. — 16 Die „in dem Herrn sterben“, die den Namen des Herrn an sich tragen, das Wesen Gottes in sich haben, sie werden aufstehen. — 18 SA, Jeremia, Jesaja und Daniel CM. — ich geheiligt und dir bereitet habe] SA; ich dich geheiligt habe CM; und bereite dir C, und ich werde dir bereiten M. Die Bäume sind nicht die zwölf Apostel (James), sondern zwölf Paradiesebäume; Henoch 24 und Dffbg. 22: steht bloß der eine Baum des Lebens. Die sieben Berge weisen auf Bekanntschaft mit Henoch 24 hin. — 22 CM, deine Kinder ... leben] lassen SA aus. — Deine Toten werde ich auferwecken CM, wo ich sie finde C, nach ihrer Zahl M. Zeichen werde ich geben oder: ich werde hinblicken auf die Zeichen und ... CM. Den Text von M zieht James vor; mir scheint er eine allgemeine christliche Korrektur des viel konkreteren und selteneren Gedankens von SA. — 23 Die ethischen Anforderungen und Maßstäbe, nach denen der himmlische Lohn gegeben wird, sind höchst interessant. Sie schließen sich an Jes. 17, andere Prophetenstellen und Mt. 25 ss ff. deutlich an, die letzte Vorschrift erinnert an Tob. 120; doch vgl. Aristides ap. 15. Reiche Häuser mit Sklaven- und Klientenscharen, ja vielleicht ganze christliche Städte stehen dem Mahnenden vor Augen. Ein starker Einschlag des Jüdischen, über das Urchristliche hinaus tritt uns hier wie in anderen Gedanken und Einrichtungen der Kirche entgegen. Naturgemäß, denn je größer die Gemeinden wurden, je mehr sie mit der bürgerlichen Gemeinde zusammenfielen, desto mehr brauchte man Vorschriften für das bürgerliche Leben. Da hatte das Judentum am besten vorgearbeitet, von ihm übernahm man alles Brauchbare; jüdische Abfassung des Stüdes anzunehmen, ist man darum noch nicht gezwungen. — 24 vgl. Hebr. 40. — 26 Kinder] servos SA (quos CM), hier wohl eine falsche Uebersetzung von παῖδες. — verloren gehen] vgl. Joh. 1712. — Zahl, die du hattest] Ist der Text richtig, so will er sagen, daß das himmlische Zion soviel Kinder = Christen haben soll als das jüdische Volk Seelen zählt. Nach anderer Uebersetzung sollen die Christen auch wohl die Zahl der gefallenen Engel ausfüllen. — 29 auf daß ... schauen] SA; mich fürchten alle; meine Augen sehen die Geenna CM, d. h. die Völker werden aus Furcht den Söhnen nichts zu tun wagen, weil sie wissen, Gott ist allgegenwärtig und sieht alles wie in der Unterwelt so auch auf Erden. SA meinen: die Söhne werden nicht der Hölle verfallen, sondern in das Paradies kommen. — 31 Der Text von CM ist hier verderbt, die Konjektur, die James auf sie gründet: ich will sie herholen von den Vögeln (volatilibus) der Erde und den Fischen des Meeres (statt et confirma mare C καὶ ἰχθύων θαλάσσης) ist unwahrscheinlich. — 32 Schließe in die Arme] SA; stärke d. R. CM, abgebläst. — 33 Gebot des Herrn] SA; dies Gebot CM. — 34 Weissagung auf Jesus. — denn nahe ist ... kommt] SA; nahe ist das Ende der Welt und die Verminderung der Menschen (nämlich durch die Drangsal des Endes) CM. — 36 Der Text nach SA, die Uebersetzung des letzten Satzteils unsicher, man kann auch übersetzen: ich rufe meinen Heiland zum Zeugen an. CM lauten: Fliehet die Finsternis dieser Welt, welche eure Herrlichkeit gefangen hält. Ich bezeuge, daß mein Heiland von Gott beauftragt ist (nämlich: zu kommen). Empfangt und danket dem, der euch ... Reich. James zieht diese Fassung vor. — 37 Die Gabe des Herrn] commendatum domini SA (CM: Ich bezeuge, daß mein G. von Gott beauftragt ist), nach Roenisch = τὴν παραθήκην τοῦ κυρίου 2. Tim. 112. 14. Si will es auf Jesus beziehen: τὸν καυχούμενον oder ἀπαγγέλον τοῦ κυρίου (S. XLVIII) den Geliebten des Herrn. — 37 berufen in sein h. Reich] vgl. 1. Thess. 212, 1. Petr. 20, 2. Tim. 412. — 38 Versiegelt] vgl. Dffbg. 71—814. — Mahl des Herrn] vgl. Mt. 2629, Mt. 1412. 16, Dffbg. 191. 7. — 39 Finsternis der Welt] vgl. 1. Petr. 20, Eph. 612. — Gewand] vgl. Dffbg. 70. — 40 Weissgekleidet] vgl. Dffbg. 70. — Geseß ... erfüllt haben] vgl. Hermas, Gl. VIII und IX 16 und 17, die dem Verf. neben der Dffbg. hier vorgeschwebt zu haben scheinen. — 41 CM ändern nach Dffbg. Joh. 70: die niemand zählen konnte. Vgl. die Anm. zu Hermas, Gl. IX 6, 1. — 43 wuchst noch

mehr empor] entweder soll das heißen: durch die Krönung der Märtyrer ward Jesus immer mehr erhöht, oder es ist exultabatur zu lesen: er frohlockte mehr (und mehr).

XXI c. Das sechste Buch Esra.

(S. Weinl.)

Literatur.

Vgl. das zum fünften Esrabuch Gesagte, das auch hier gilt.

Zur Einleitung.

(1.) Der Text ist aus denselben Handschriften zu erheben wie der des fünften Buches. Die Ueberlieferungsgeschichte ist dieselbe wie die des fünften und lateinischen vierten Esrabuches.

(2.) Datirungen: Lücke (a. a. D. S. 185 f., 212): „Da man nicht weiß, was an den historischen Andeutungen für den Apokalyptiker vergangen, und was für ihn noch zukünftig war, so ist bei der Dunkelheit der Schilderung 15²⁸⁻³⁰ am geratensten, bei der allgemeinen Bestimmung, daß das apokalypt. Bruchstück zwischen der Mitte des dritten und dem Anfange des vierten Jahrhunderts geschrieben zu sein scheine, stehen zu bleiben“. Volkmar (a. a. D. S. 271): „Ein apokalyptisches Zeitblatt der Märtyrerzeit des Decius und Aurelian um 260 nach Chr.“ v. Gutschmid hat die Datirung des Buches ins Jahr 268 n. Chr. ausführlich zu begründen versucht (a. a. D. S. 1-24) mit einem großen Aufwand von gelehrtem Material. Trotzdem scheint mir die Hypothese unhaltbar. Selbst wenn man sich über die höchst auffallende Lesart von SA* (exient nationes draconum Arabum in curris multis), die mir ganz nach einer Glossirung durch „Arabum“ aussteht, wegsetzen oder die (sicher erleichterte) Lesart von C: exient nationes Arabum in curros multos (M exient nationes et arabunt in currus multos) annehmen wollte und bei den Germaniern die Lesart von AM (carmine) einfach als „stupid guess“ (James) behandeln mag, bleibt immer noch des Unsicheren und Unpassenden so viel, daß eine genaue Figirung überhaupt als ein Unternehmen von sehr zweifelhafter Berechtigung erscheint. Im Jahr 268 war Macrianus, der Usurpator, der, so viel wir wissen, allein während der Regierung des Gallienus Christen bedrückt hat (Dionysius von Alexandrien bei Euseb. KG. VII 22.) längst beseitigt. Die genaue Datirung v. G. beruht auf zwei Voraussetzungen, die nicht richtig sind; es sind 1) die Annahme, als ob unsere Kenntnis der Verhältnisse ausreichend sei für solche feinen Versuche, 2) der Glaube, als ob alles in den Apokalypsen Beschreibung geschehener Ereignisse sei, soweit man nicht ganz deutlich die Weissagung erkennt. Dabei wird vergessen, daß es sich sehr oft um Verarbeitung tradirter Stoffe, stets um ein Arbeiten mit tradirten Ausdrucksmitteln handelt. Das Gleiche gilt gegen die Ansätze von Hilgenfeld (a. a. D. S. 208 ff.) und James (a. a. D. LXIV u. LXXVIII), die das Buch im Abendland im Jahre 268 entstanden sein lassen.

Für das Bruchstück einer größeren in Aegypten verfaßten jüdischen Schrift hat Gwald (Geschichte des Volkes Israel VII 1869 S. 76) das Buch gehalten, sicher mit Unrecht.

Erklärungen.

15 4 sterben] SA; und wer gläubig ist, wird durch seinen Glauben gerettet werden CM. — 6 ihre] der Wiberfacher. — 10 Aegypten SA] Als

Fremdling CM. — 11 wie einst] beweist, daß Aegypten nicht bildlich, sondern wirklich gemeint, die Apokalypse also wohl in Aegypten geschrieben ist. — 13 Brand] SA uredine, C...gine, M aurugine, wohl aerugine (James), gemeint ist der Brand oder Rost am Getreide. — Sturm] sidus, das Wort ist rätselhaft, sidus steht im Text (vgl. ss. 30. 40) völlig indefinibel. Gutschmid S. 3 nimmt es als Mißverständnis eines ἀστραπή als ἀστρον. Aber „Bliz“ paßt nicht überall, sondern nur „Sturm“ und „Unwetter“. — 14 Die Drohrebe erweitert sich, also ist das Schicksal des „Volkes“ nicht nur in Aegypten Bedrückung durch die Ungläubigen. — 16 Der Kaiser als Führer (princeps) aller anderen kleinen Könige und Statthalter. Diese sind in gegenseitiger Fehde und im Aufruhr gedacht in der ganzen Welt. — 18 Also ist auch diese Stelle nicht auf Aegypten und Alexandrien im besonderen zu deuten, und sie ist sicher nicht vaticinium ex eventu, sondern eine echte Weissagung (gegen Gutschmid). — 19 Uebersetzung zweifelhaft, weil der Text heillos verderbt. — 20 Norden] lies nach A a borea, oriente (SCM) ist geraten. — Text fraglich: libano SAM, libie C, nach Gutschmid und James = libe, λιβός eig. Südwesten. Gutschmid: „im Osten und im Süden, im Südosten und im Südwesten“ nach S und A. — 21 Soll nach dem Folgenden heißen: sie werden sich unter einander ebenso Schlimmes antun, wie sie den Christen getan haben. Und das ist Gottes Vergeltung. Nicht ist mit Gutschmid zu übersetzen: „daß sie sich unter einander zusammentun und zurückverlangen, was sie ihnen (den Römern) einst gegeben haben“. In jeder Weise falsch, sowie die daraus für die Abfassungszeit gezogenen Schlüsse. — 23 SA, wie wenn Stroh angezündet wird CM. Der Satz ist futurisch in CM und bei Gildas, perfektisch in SA, hier aber ist der futurische Sinn wohl vorzuziehen, das Perfektum wird innerlateinische Verschreibung sein (James). — 24 a b-trünnige Söhne] nimmt Hilgenfeld für filii apostatae = οἱ υἱοὶ τοῦ ἀποστάτου = Söhne des Teufels. — 26 Derselbe Wechsel von Perfekt (S) und Futurum (A Gildas C M) wie in 22. Hier ist wohl das Perfekt vorzuziehen, weil 24 ff. erklärt werden soll, warum auch unter den Gläubigen viele dem Verderben verfallen, und sie gewarnt werden müssen. — 28 von Osten] SAM, ging nach Osten C. — 29 die Völkerschaften der (in der Uebersetzung Druckfehler: des Drachen) Drachen der Araber] so oder „Völkerschaften arabischer Drachen“ (Gutschmid, obwohl arabs eigentlich kein Adjektiv ist) nach SA*; es werden (die) Völkerschaften der Araber (oder von Arabern) auf viele Wagen steigen C; es werden Nationen ausziehen und pflügen (et arabunt, Schreibfehler) auf vielen Wagen M. James liest: „Es werden (die) Völkerschaften (der) Araber auf viele Wagen steigen“ (in carros multos, nach S und CM). Mir scheint Arabum zwar sicher zum überlieferten Text (SA*CM) zu gehören, aber doch eine alte Glosse zu draconum zu sein. — ihr Fischen] AM; und ihr Blasen (wird) so S, und dort (wird) ihr Klagen C. — 30 Carmonii SC, Carmini A, Carmine M A*. Vgl. Apokr. S. 312. — 31 eingedenk seines Ursprungs] „weil nämlich der Drache stärker ist als der Eber“ Gutschmid, Verlegenheitsauskunft. Wir müßten wissen, um wen es sich handelte, und die Verhältnisse genauer kennen, um den Satz zu verstehen. — 32 verstimmen vor ihrer Kraft] SA; ihre Kraft fürchten CM. — ihre Füße zur Flucht wenden] SA; + und ihr Angesicht nach Norden C, werden ihr Angesicht nach Norden wenden M. — 33 auflauert] subsessor SA, ein Belagerer (obsessor) sie belagern CM. — 34 Osten] SA; und Westen CM. — Uebersetzung von 24 fraglich, Gutschmid übersetzt ähnlich. Angenommen ist dabei, daß nubes Plural und illorum Schreibfehler für illarum ist; facies ähnlich wie 20 gedeutet. Man kann auch übersetzen: „Siehe — eine Wolke von Osten und Norden bis hin nach Süden! Und ihr (der Carmanier) Antlitz ward ganz starr, voll Born und Sturm“, aber das ist noch schwieriger. Gutschmid deutet die Wolken auf Gotensharen, die in das Reich einfallen. Wie unsicher jede Deutung ist, wird dem Leser wohl klar sein. — 35 Unwetter] wieder das rätselhafte sidus. Gutschmid: „reichlicher Bliz“. — 36 Hinterbug] SA; die Kniefehlen CM. — 39 Wer hier gemeint ist, kann niemand sagen. — einisch ließen]

recludent SA, repellent „zurücktreiben“ CM, nach dieser Lesart vermutet James in SA Verderbnis aus retrudent „zurückstoßen“ — die er... aufsteigen lassen] nach SA, wo sich der Satz auf 34 zu beziehen scheint; und ihn zurücktreiben und er wird im Zorn eine Wolke aufsteigen lassen CM. — entstanden war] natum SCM, nach A* noto, also von Osten, Süden und Westen; in 34 war allerdings der Norden und nur in CM außer dem Osten der Westen genannt. — wird verlegt werden] so in allen Handschriften, vielleicht ein Uebersetzungsfehler. — 40 Unwetter] (sidus) SA; Finsternis CM. — jeden Hohen und Erhabenen] SA; alles Hohe und Erhabene CM. — Die Wachtäler] weisen nicht nach Aegypten, höchstens nach dem äußersten Süden. — 42 Mauern] Burgen? muri=τοιχῆ? — Wäume] ligna: wörtliche Uebersetzung von ῥόα. — ihr Getreide] SA, wobei „ihr“ auf die Bewohner der Städte und Burgen geht; die Kräuter der Felder und ihren (der Felder) Weizen CM. — 43 Babylon] bildlich für Rom. — 44 bei ihm (Rom)] SA; an einem Platz CM. — bis sie... zerstreuen] Zusatz nach CM. — 45 Hier ist deutlich, daß die Wolken und Wasserbäche nur Bilder für Menschen sind. — 46 Asien] Kleinasien, seine „Töchter“ sind wohl bildlich die Städte, Babylon = Rom; das Ganze nach Offb. Joh. 17⁶ und 18¹⁰ ff. — 47 Schandgewerbe CM, zur Hurerei SA, wohl verdeutlicht. — 48 Risten] SA; um ihren Mächtigen und Fürsten (Kaisern) zu gefallen und damit du berühmt wirst und gefiehest durch ihre Hurerei CM. Ob diese Worte per homoteleuton in SA ausgefallen sind, ist mir nicht so sicher wie James. — 49 sollen... töten] SA; fehlt in CM. — 50 deiner Macht] SA, deines Ansehens CM. — 51 a nach SA, CM verderbt. — deine Mächtigen und Liebhaber] SA; deine mächtigen Liebhaber CM. — 52 SA, hätte ich so... geeifert CM. — 53 Lachen] CM; [sprechend über SA, Schreibfehler. — 55 in deinen Schoß] CM, SA lassen es aus. — 56 tuft] CM; tun wirst SA, wohl Schreibfehler; denn nirgends sonst liegen die Schandtaten in der Zukunft. Der Verf. gibt sich keine Mühe, die Rolle Esras zu spielen. — 58 Die Berge als letzte Zufluchtsstätte Mc. 13¹⁴, Mt. 25¹⁰, Lk. 21¹¹. — 59 Infelix primaria venies SC (M), A propter priorem miseriam; A hat hier bis 18³¹ oft abweichenden Text. James vermutet propter priora miserrima = ἐν πρώτοις ἀλγεινός. — 60 verhasste] oditam A, odiosam C, vielleicht ein Schreibfehler für otiosam. SM = die müßige, üppige. — Die Stadt] ist vielleicht Ephesus. Wer die Zerstörer sind, ist auch nicht deutlich. Wenn sie auf dem Rückweg von Babel-Rom nach Asien kommen, scheinen sie als Orientalen gedacht. Der Text steht in diesem Satze freilich keineswegs fest, wenn auch das Uebersetzte nach A und CM im ganzen das Richtige sein mag. S bietet: wenn sie nach dem zerstörten Babylonien wieder zurückkehren. — 61 Stroh] A, Stoppeln SCM.

16 1 härenem Zuch] fehlt in AC. — 6 wenn Stroh... worden ist] A, Gilbas, in Stoppeln, die eben Feuer gefangen haben SCM. — 14 f. und wer wird... die Erde] SCM; und wer wird sich nicht fürchten? Vor seinem Angesicht ist die Erde... A, Gilbas. — 15 die Fundamente] SCM, das Getreide der Erde (oder des Landes) A. — 22 empor[sprossen] SCM; emporblühen A, Gutschmid conj. „sich verdoppeln“ (geminabuntur für germinabunt). Er meint, hier für die Zeitbestimmung Daten gewinnen zu können: „Es liegt auf der Hand, daß der Verf. während der guten Zeit schrieb, die den Glauben erweckte, es hätten die Uebel ein Ende“ (S. 20). Das ist richtig; aber was er dann von Ähnlichkeit unserer Stelle mit den Briefen des Dionysius von Alexandrien aufzählt, ist entweder zu wenig oder zu allgemein oder Stil der Bußpredigt wie der Gedanke, daß die Menschen sich trotz der Plage nicht bekehren. — 24 Die Hff. bieten consoletur „trösten“. — 25 Reiner] SM, kein Bauer AC. — 27 SCM, A: die Traube wird sich neigen zur Reife; aber wer wird sie anbinden? — 30 an den einzelnen Bäumen] fehlt in A. — 31 sorgfältig] C leistet sich den Scherz, ein „zu wenig“ dazuzusetzen. — 36 Es beginnt jetzt die Mahnung an die Christenheit, nachdem die Drohrede an ihre Bedrücker zu Ende ist. — 37 SA, weicht nicht von dem Herrn und seid nicht ungläubig dem... CM. — 40 Die Stelle ist sowohl in SA wie

in CM nicht ganz deutlich. Die Uebersetzung mag ungefähr den Sinn treffen. — 41 Fremdlinge] Diesen altchristlichen Gedanken (vgl. 1. Petr. 2¹¹, 1¹⁷, Eph. 2¹⁹, Hebr. 13¹⁴, 12²² ff., Hermas Gl. I, 2. Clem. 5, 1) bieten SA, CM dagegen: seid bereit zum Krieg, passet euch dem Leiden an, seid so als wäret ihr Bewohner der Erde! Ein Gedanke, den in Röm. 12¹¹ Rec. und Luther haben und dem der andere zu Grunde liegt, nur für das entgegengesetzte Verhalten ausgenutzt. SA bieten wohl das Richtige, wie aus dem Folgenden zu schließen, wo der Gedanke und wohl auch der Wortlaut von 1. Kor. 7²⁹ ff. eingewirkt zu haben scheint. — 47 Darum sollen... wissen] in SA ausgefallen. — 48 Beute macht. Dem] CM, Beute macht, so lange sie... schmücken. Umso mehr... SA. — 50 Buhlerin] nach SA zu vermuten und nach dem Zusammenhang zu lesen, CM wie eine Buhlerin eifert wider... — 51 welcher... heim[such]t] CM; welcher die (= Gerechtigkeit) (oder den) verteidigt, die (oder der) jede Sünde... aufsucht (aufdeckt, straft) SA. — 52 Werken] SA; und ihren bösen Gedanken CM. — 54 noch... gehandelt] CM; fehlt in SA. — Feuer[kohlen] Spr. Sal. 25²¹ f., Röm. 12²⁰, hier mit ganz origineller Wendung. — 56 Es werde die Erde] SA; es werde der Himmel und er ward, es werde die Erde... CM. — 57 gegründet wurden] SA; geschaffen wurden CM. — 58 seinen Inhalt] SA; seine Fundamente CM. — 59 die Welt] CM; das Meer SA. SA haben die schwierigere Lesart, die aber vielleicht bloß Schreibfehler ist. — 62 ihm Atem... erforscht] SA; ihm Atem und Verstand des Lebens gegeben hat. Und den Atem kennt der allmächtige Herr, der alles gemacht hat und das Verborgene erforscht, und im Verborgenen das Gewisse (findet) CM. — 63 wahrhaftig... erforschen] SA, scrutinando scrutabit Nachahmung einer hebräischen Konstruktion mit absol. Infinitiv, Biblicismus. — zur Schau vorüberführen] Uebersetzung nicht sicher: traducet vos omnes SA, in illa (facta) CM, nach dem Folgenden sehr wahrscheinlich. — 66 Tage] am Gerichtstage. — 67 und seiner Engel] SA; des Herrn und seiner Herrlichkeit CM; educabit SA. — 69 Nach CM, SA haben mißverstanden. Diese Verfolgung ist nach allem bereits da und wird in der beschriebenen Weise ausgeübt. — 71 Die Stelle ist unübersetzbar, der Text unerkennbar: erit enim locis locus et in vicinas civitates S, erit enim in (zugefügt) locis (orig. —cus) et in vicinis civitatibus (orig. —tis) A, erit enim (+ in M) locis per vicinas civitates CM. — 74 Probehaltigkeit meiner Auserwählten] SA; + und ihr treues Dulden CM. — Vgl. 1. Petr. 1⁷. — 75 Hier ist der Hauptzweck, um dessen willen das Ganze geschrieben ist, deutlich ausgesprochen. — 78 eingeschürt] SA; eingeschlossen CM. — Ganz deutlich ist weder dieser Text von S, noch der von ACM, die statt „seine Saat“ „sein Pfad“ lesen (statt semina semita); noch andere Textschwierigkeiten sind damit verbunden, so daß die Uebersetzung nicht sicher ist.

XXII.

Christliche Sibyllinen.

(S. Geffken.)

VI.

Das Gedicht ist ein häretischer Hymnus, über den ich das Nötige in *ZN N. F.* VIII 1 S. 31 f. gesagt zu haben glaube, eine Arbeit wahrscheinlich des 2. Jahrhunderts n. Chr.

6 Daß Christus unter einer Feuererscheinung getauft wurde, ist eine alte häretische Anschauung, worüber der Kommentar meiner Ausgabe (Leipzig 1900)

§. 180 zu vergleichen ist. — 11 das ungehorsame Volk (Jes. 65 s) ist ein stehender Ausdruck der Sibyllen. — 15 aus einem Ranzen] so (πύρρος) las Lattanz und ähnlich (σπάρρος) die eine m. G. bessere Handschriftenklasse, die andern haben πύρρος: aus einer Wurzel. v. Wilamowitz zieht dieses vor, ich bin mehr für jenes; es ist ja die ganze Zeit nur von den Wundern des Herrn die Rede. Vgl. sonst meine Bemerkungen in II N. F. S. 31. — 18 f. Adam und Eva sahen den Herrn in seiner Präexistenz. — 19 ist greulich gefaßt; von einer Gegenseitigkeit ist doch keine Rede. Der Sibyllist will sagen: beide, Adam und Eva, von denen die eine aus der Seite des andern stammte, sahen ihn; er spart sich aber ein singularisches Unterscheiden und setzt den einfachen Plural mit ἐν ἀλλήλων. — 20 die Erde] d. h. nicht die Menschheit, sondern jenes belebte, fast persönliche Wesen im heidnisch-griechischen Sinn, wir würden sagen: die Natur, die da πᾶσα γέλασος, wenn die seligen Götter die „heilige Hochzeit“ begehen, oder ein Götterkind geboren wird. Dieselbe rein heidnische Anschauung hat besonders auch die VIII. Sibylle 475 f. Ebenso zeigt die poetische Schilderung des Protevangelium des Jakobus 18 (siehe Apokr. S. 61) die ganze Natur in wacher Stille der Geburt des Herrn entgegenstehend.

25 In den Hff. steht εἰς ὄφρυς καὶ πνεῦμα. Mendelssohn vermutet εἰς ὄφρυς καὶ πῶμα.

27 Das Kreuz kommt in den Himmel: so will es das Petrus-evangelium B. 39 (Apokr. S. 81 ss), und andere Nachrichten halten daran fest.

VII.

Das VII. Buch ist von allen Sibyllenbüchern durch sein oft mystisches Wesen verschieden. Bei den anderen Sängen ruft der schlecht erhaltene Text die meisten Unverständlichkeiten hervor, hier ist es auch der absichtlich dunkle Inhalt. Glücklicherweise sind wir wenigstens so weit, daß wir den gnostischen Einschlag (vgl. 72. 76—91, besonders 139 ff. und dazu meine Bemerkungen in II S. 84 f.) mit Deutlichkeit erkennen. Es ist also eine häretische Schrift, deren Stellung im einzelnen die Theologen bestimmen mögen und werden.

4 Delos' Irrfahrt auf den Wellen war eine alte Sage, auch das Orakel bei Herodot VI 98 spielt darauf an. — 6 das gegen dich flammende Feuer] eigentlich falsch das κατὰ σοῦ überseht; es heißt im Grunde: das von dir herab (vom Aetna) brennende Feuer.

7—12 sind Reste einer Erinnerung an Noah. Wilamowitz sieht darin nur Randnotizen, die aus dem ersten Buche (183. 125. 193—195) stammen sollen. Ich habe darüber in II S. 85 gehandelt und will hier nur noch einmal daran erinnern, daß m. G. einer solchen Anschauung u. a. das einführende und eine weitere Erzählung vorbereitende τὴν in 8 widerspräche.

16 über die Lesung vgl. meine Ausgabe S. 134.

24—28 ist eine ganz seltsame, sonst durchaus nicht belegte Vorstellung. — 24 ὁ γεννηθεὶς ist überliefert, Bleek las γεννητὴς, das ich hier übersehe. — viel durch Sterne] ἀστρ' ὅς πολλά (ὅς ἀστρα π.) überliefert, ich lese ἀστράσι πολλά. — 27 messen d] d. h. der ganzen Länge nach sie mit Feuer bedeckend. Die Vorstellung ist, wie angedeutet, durchaus ungewöhnlich. — 34 Flüsse ausgießen] ποταμοὺς (ποταμοῖς) φαίνουσιν (ἐμφαίνουσιν) überliefert, ποτ. προχέουσιν Buresch.

38—50 Es ist hier dunkel, wie oft in diesem Buch, aber m. G. doch noch erkennbar eine Erinnerung an die Kämpfe der Römer mit den Parthern vorhanden. Zuerst wird von dem Trieb aus der neuen Wurzel, die einstmal's allen Nahrung gab, gesprochen. Der neue Trieb, das sind die Parther, die aus persischer Wurzel kamen. An die Wurzel Jesse ist nicht zu denken, darum habe ich auch 38 „Schößlingen“ (ich vermute κλημάτων, Hff.: τὴν κτίσιν) gesetzt. Dann kommt eine Lücke. Nun wird fortgefahren: wenn andere über das streitbare Persergeschlecht (vgl. unten im einzelnen) herrschen, d. h. wenn neue Könige kommen. Damit wird dann die alte Tradition von asiatischer Blutschande verbunden (vgl. meine Ausgabe S. 135). Nun

erwartet man: dann wird die Strafe kommen, aber jetzt ist die Rede von dem Römerkriege, und gerade dann sollen die Römer unterliegen, deren Feldzeichen in ganz dunklen Versen geschildert wird. So werden Parther resp. Perser und Römer geschildert. — 40 um die Fülle der Zeit ἀμφὶ χρόνους ἔσται πλέον ὧσ', ἀμφὶ χρόνον ἔ. π. lese ich. — 41 über der streitbaren Perser Geschlecht: Πέρσαι μαχίμων (μάχιμον) φύλον die ὧσ', Περσῶν φύλου μαχίμων lese ich. — Zu 43—45 habe ich in meiner Ausgabe S. 185 die Belegstellen angeführt und gezeigt, wie dies Motiv in der Apokalypsenliteratur verallgemeinert wird. — 50 überliefert: ἐκπρομολόντα φέρον γὰρ αἰεὶ (φέρουσ' αἰεὶ) σημάτων ἀνάγκης; Mendelssohn und ich fanden unabhängig von einander ἐκπρομολόν τὸ φέρον γ' αἰεὶ σημάτων ἀνάγκην. Das Heiligtum der Legion, der Adler, ist dem Christen m. G. als Götzenbild anstößig. Doch wandeln wir hier auf unsicherem Boden. — 52 Vom Austrinken des Grabes zu sprechen, scheint sehr albern, aber der Sibyllist hat ursprünglich das Bild nur von der Hochzeit brauchen wollen, eine allenfalls in solcher Literatur noch zulässige Verbindung. — 54 und Klappern] καὶ κρότους τ' die ὧσ', κροτάλοισιν τ' Buresch.

55 Kolophon, d. h. Klaros, das im 2. Jahrhundert n. Chr. noch große Verehrung genoss. Der Sibyllist spricht mit dem Reide des Konkurrenten. — 58 Ἄργος Wilamowitz, ἀδοτος ὧσ'. — 59 den Hunden und Vögeln, unter den Schwärtern] καὶ κυοὶ καὶ πτανοὶς ὑπὸ βομφαλαῖσι vorzüglich Wilamowitz, ὡ κυοὶ καὶ ποταμοὶς καὶ β. ὧσ'.

64 Letztes Land] ὅσταντο Meineke ὅσταντο ὧσ'. — 69 Urheber, Logos dem Vater geworden war] ἀδέντης γεγένητο λόγος πατρὶ Alexandre a. d. (ἐ)γένετο λόγος πατρός ὧσ'. — 71. 72 vgl. die (gnostischen) Parallelstellen in meiner Ausgabe S. 137. — 76—91 ist ein gnostisches Mysterium, wie ich in den XI S. 34 f. ausgeführt habe. Der Hausherr läßt vor seinen Angehörigen eine wilde Taube unter Gebet fliegen und gießt Wasser ins Feuer, um die Jordantaupe (vgl. VI 6) nachzunehmen; ähnlich mystisch verfährt er bei der Aufnahme eines Armen.

79 wilde Taube] ἀγρίηνα παταίνᾳ die ὧσ', ἀγρίην σου πάλαιον lese ich. Die wilde Taube ist nötig, weil ihr schnelles Verschwinden am ehesten das πνεῦμα nachahmt. — 82 ff. ist schwer zu verstehen. Ueberliefert ist ὡς οὐ λόγον (λόγος) γέννησεν πατήρ, πᾶτερ ὄρνιν ἀφῆκα | ὅςθιν ἀπαγγελτήρα λόγων λόγον ὕδασιν ἄγνοισ | βαίνων σὸν βάπτισμα... Wer wird angeredet? Was ist der Sinn des Mysteriums? Die Taube ist das Sinnbild des gotterzeugten λόγος, ist Logos selbst; sie soll die Gebetsworte des Hausherrn, der die Feuertaupe nachahmt, zu Gott bringen. Also schreibe ich ὡς ο. λ. γ. π., ὡς ὄρνιν ἀφῆκα. Vgl. meine Ausgabe S. 137. — 90 Gib beides] d. h. Geld und Nahrung. — 91 Danach ist eine Lücke, in der stand, daß der Mann den Gegenstand seiner Bitte mit sich nahm (oder mit ihm davonzog, wenn wir ἀνίγαγεν intransitiv fassen).

93 lückenhaft, entweder fehlt etwas vor ἄγνόν oder nach ἀδοῦλωτον, weniger wahrscheinlich nach ἀλεγχθέν. Was ich geschrieben: die durch Feuer sich in ihrem Spross erwies, ist Vermutung; überliefert ist περὶ γένναν ἀλεγχθέν. An die Gehenna und ihre Prüfung ist m. G. nicht zu denken, was sollte die hier? Ich schreibe daher, auf die Feuertaupe im Jordan Bezug nehmend: περὶ γένναν ἀλεγχθέν = die Majestät (σέβας), die durch Feuer in ihrem Abstammung d. i. dem Logos sich erwiesen hat.

97 Der „zehnte Zeitraum“, die „zehnte γενεά“ ist sibyllinische Rechnung, vgl. meine Ausgabe S. 27 zu II 15.

100 Magdonien wird Verderben gedroht wegen der dort sprudelnden heißen Quellen, das ist echt sibyllinisch: vgl. III 461. V 118. 124.

112 Die du einst glanzvoll strahltest] überliefert λαμπρόν ποτε καὶ μαρμαράν σε (μαρμαίρον); ich lese λ. π. μαρμαίρουσα.

126 nicht mit Sternen erleuchtet, sondern im Feuer erliegt] so versuche ich, mit einem sehr flauen Wortspiel und etwas fehlerhafter Konstruktion die Ausdrucksweise des Sibyllisten wiederzugeben: οὐκ ἀστροῖς, ἀλλ' ἐν πυρὶ κακ-μηῶτα, die Wilamowitz S. 189 meiner Ausgabe treffend erklärt. — 126 f. vgl.

Wilamowicz' Emendation und Interpretation ebenda. — 181 zum dunkeln Rauch... [sich verwandelte] ἀλγηδόντα oder ἀλγέα θόντα Hff., ἀχλυνθόντα Wilamowicz. — 187 nicht ihr Leben ändern] οὐ βίον ἀλλάξουσι Hff., ich habe οὐ βίον d. emendiert.

189 f. Anteil... Ἀχτήζαήλ (κλήρος... ὀγδοάς) sind gnostische Begriffe, wie ich S. 140 meiner Ausgabe zeige. — 141 Wie man das hübsche „unerbittlich“ (ἀπειθήης) in ein plattes „lichtlos“ (ἀφωγγής) umändern konnte, ist mir unerfindlich. 145 dein Geschlecht] diese Anrede ist ebenso wie 150 dich belehren (ἐοτα διδάξει, ἐοτα d. Hff.) ganz allgemein zu fassen, gemünzt auf den Angeredeten, den Hörer. — 151–183 sind z. T. verzweifelt unklar. Was ich darüber habe ermitteln können, sehr verbesserungsbedürftige Thesen, findet sich in den XL S. 37. Die Sibylle als große Pore ist jedenfalls merkwürdig genug. Es wird hier ganz von dem halbwegs heiligen Charakter der Sibylle abgesehen und mit Nachdruck betont, daß sie als Heidin eigentlich auch nichts taugt und daher Strafe zu erwarten habe.

III 1–45.

Das Proömium des sogen. III. Buches enthält zwar keineswegs direkte Anzeichen für christliche Herkunft, da es aber eine nicht geringe Ähnlichkeit mit den in den „Fragmenten“ 1 und 3 vertretenen Predigten an die Heiden besitzt, diese Fragmente aber aus christlichen Trugschriften des 2. Jahrhunderts (vgl. meine Untersuchung darüber in den XL S. 69 ff.) zu stammen scheinen, so möchte ich auch hier einen in das sonst jüdische III. Buch eingedichteten oder vielmehr ihm angebichteten Passus erblicken. Die Wunder der Schöpfung, wie sie von 20 ab gepriesen werden, gehen wohl auf jüdisch-stoische Einwirkung zurück; vgl. meine Ausgabe S. 47.

1–7 ist traditionelle Formel in der Sibyllistik. Die Prophetin, die da singt, weil sie muß, weil Gott es ihr befiehlt, leidet schwer unter dem Zwange des irdischen Geistes. Sie weiß selbst ja nicht, was sie sagt, sie ist nur das Gefäß der Gottheit, und der müde Mensch in ihr lehnt sich auf gegen den Willen des Höchsten. So hat es auch schon die alte Sibylle des Heidentums getan, damit gewann sie, zuerst absichtslos, dann freilich sehr bewußt, das Herz der Menschen. Auch wir stimmen wohl, wenn wir diese endlosen, oft auch wenig interessanten Prophetien lesen, mit der Sängerin ein in den Ruf: genug!

1 Der Text ist korrupt: Ὑψιβρεμέτα, μάκαρ, οὐράνιος, ὅς ἐχεις τὰ Χερουβίμ; ich lese Οὐράνιος, ὑψιβρεμέτα, ὅς ἔ. τ. χ.

11–82 vgl. die vielen Belegstellen aus patristischer, wesentlich apologetischer Literatur in meiner Ausgabe. — 25 Adam heißt bei der Sibylle τετραγράμματος, weil sein Name, wie sie gleich selbst kommentiert (26), die ἀντολή, die δύσις, die μεσημβρία und den ἀρκτος bedeutet. Derselbe jüdische Einfall ist im slavischen Genoschbuch 30 S. 29 Bonwetich zu finden: Und ich setzte ihm einen Namen von vier Bestandteilen, vom Osten, vom Westen, vom Süden, vom Norden. Das übernahmen dann die Christen; vgl. die Stellen in meiner Ausgabe S. 48. — 88 und hängt nicht] τηρεῖτε Hff., οὐ τηρεῖτε oder οὐ τηρεῖτε ich, ληστὴ ἔς Mendelssohn und Wilamowicz. — 41 der reich ist und besitzt] πλουτῶν καὶ ἔχων Hff., πλουτῶν κατέχων? — 45 die Witwen buhlen mit andern Männern und haben keine Nichtsnur des Lebens: soweit ist der Text in Ordnung. Dann folgt in den Hff. ἀνδρῶν αἰ λαχοῦσαι, woraus Meineke machte d. λαχοῦσαι. Ich übersehe demnach: wenn sie Männer bekommen haben, d. h. nachdem sie einmal so lieblich geworden, halten sie sich auch in der Ehe nicht. Man könnte auch ändern: ἀνδρῶν λαλαδοῦσαι: ihrer Männer vergessend.

III 63–96.

Die Schilderung der letzten Dinge ist in dieser Zusammenstellung nicht uninteressant; mannigfach begegnet sich die Ausführung mit dem 8. Buch (75–80 vgl. VIII 194. 200, 82 vgl. VIII 233. 413, 88 vgl. VIII 339, 89 f. vgl. VIII 423 f. Auch

mit dem II. (jüdischen) Buche sind einzelne Berührungen zu konstatieren, worüber meine Ausgabe das Nötige bringt.

88 Beliar kommt aus Sebaste, d. h. aus Samaria. Das ist eine Widerspiegelung Simons des Zauberers, wie ich in den Preussischen Jahrbüchern 1900 S. 891 f. ausgeführt habe. Er hat (88) die Macht, Tote aufzuwecken, wogegen sich sonst viele christliche Zeugen auflehnen. — 89 f. wird er auch die gläubigen Israeliten verführen. In II 169 wird man nicht ganz klar, ob die *δοιοι*, die *ἐκλεκτοὶ* und *πιστοὶ* bloß unterworfen werden oder auch verführt. Das *δαιμόν* *δ' αὐτοῖς* *χόλος ἦεν* (170) würde die letztere Annahme nahe legen, wenn diese ganze Poesie in ihrer Zersahrenheit überhaupt die Anwendung der gewöhnlichen Methode zuließe. Jedenfalls herrschen 175 wieder die *ἐκλεκτοὶ*. Hier an unserer Stelle ist aber kein Zweifel, daß die Ausgewählten verführt werden. Die ganze sonstige Tradition zieht dies mit einem „wenn es möglich ist“ in Zweifel; s. meine Ausgabe S. 50. — 75 ff. Das apokalyptische Weib (vgl. auch VIII 194. 200) scheint mir, wie ich zu 77. 78 in meiner Ausgabe unter Hinweis auf 170 bemerkt habe, Rom zu sein. Warum sie eine Witwe heißt, weiß ich nicht; an Kleopatra zu denken, überlasse ich anderen, ebensogut könnte man auf Neros Mutter Agrippina verfallen. — 82 Das Aufrollen des Himmels gleich einem Buche ist nach Jes. 84 zum Inventar dieser prophetischen Schriften geworden (vgl. VIII 233. 413). — 84 f. Der Feuerstrom hat seine letzte Quelle in der stoischen Ekpyrosis. — 92 auch der große Leon ist stoisch: Zeller, Die Philosophie der Griechen³ III 154 ff., dann haben wir ihn im slavischen Genosch 65 S. 52 Bonn.

Daß dem Freunde wirklicher Poesie die Augen ob der dichterischen Schönheit der Sibyllen nicht mehr gleich *Ἐω λ δ* aufleuchten, wird wohl niemand bestreiten. Aber eine Stelle wie 88—89 möchte ich einmal ausnehmen. Der Jubelruf über das Wiedererscheinen Christi verdient in seiner Form Lob. Und 88 ist sogar nicht ohne Tiefinn. Freilich könnte man, wie ich vorgeschlagen habe, um diesem Dichter nicht zuviel zuzutrauen, ändern: *τηνικ' ἄρ' αὐτὸν πρῶτον ἐπέγνων κ. κ. α.* „und da erkannten sie erst seine ganze Macht“. Vielleicht wäre das dem sonstigen Geiste dieser Poesie angemessener, aber poetischer ist unstreitig die Lesart der Hff.

VIII.

Das VIII. Buch ist eine wahre Mustertafel der Sibyllistik; denn alles ist darin vertreten, Haß gegen Rom, ein Stück Kaisergeschichte, Nerofrage, Eschatologie, heilige Geschichte usw. Von großem Interesse ist hier jedenfalls der Haß des Christentums auf das üppige Rom, der in der Festigkeit seines Ausdrucks gelegentlich (84) fast an gracchische Leidenschaft erinnert (vgl. S. 143 meiner Ausgabe).

8—11 Die Aufzählung der einzelnen Reiche ist ein häufiges Motiv in der sibyllinischen Poesie, vgl. III 159—161. IV 49 ff. XI 19—314. Nach 18 ist natürlich eine Lücke anzunehmen. — 19 *Ἐρδρερ* hier ein ziemlich überschüssiger Romparativ.

46 f. steht da: πάντων ὧν δεσπόσσης δαίμονας ἀψύχους, νεκρῶν εἰδωλα καμόντων. Man darf hier nicht den Genetiv πάντων von δαίμονας abhängig machen: „die Geister derer, die du verehrtest“, sondern muß vielmehr ein Anakoluth annehmen, so zwar, daß das nur durch Attraktion verdunkelte Objekt von δεσπόσσης: ὧν hier wieder frei wird und als Akkusativ hervortritt. — 49 Nach Emendation von Williamowitz. Diese Gottheiten werden feierlich auf einen Thron gesetzt.

50 f. 15 Kaiser regieren über Rom von J. Cäsar bis auf Hadrian incl. — 52 ist in den Hff. verderbt aus einer Form, wie sie XII 163 zeigt. — 59 Der Verfasser versucht ein plattes Wortspiel: *αἰνός*, sagt er, ist die Zeit, wenn der *αἰνός* (Anspielung auf Aelius) zu Grunde geht.

65 ff. Hier sah Williamowitz eine Verwechselung mit den drei Kaisern nach Neros Tode vorliegen. Das glaube ich nicht; wir haben vielmehr in den dreien, die Gottes Namen erfüllen, die Antoninen Ant. Pius, M. Aurel, El. Verus zu erkennen. Wieso sie Gottes Namen erfüllen, d. h. ihre Namen dem Zahlenwerte des

Namens Gottes gleichkommen, ist unklar. Der *πρόσβος ἀνὴρ* braucht natürlich kein alter Mann zu sein, sondern ist nach dem sonstigen Sprachgebrauch der Sibyllen ein ehrwürdiger Mann. Ueber die Erwartung vom kommenden Nero 70 ff. habe ich in den Gött. gel. Nachrichten 1899 S. 456 ff. gesprochen. — 72 Die Rückgabe des geraubten Geldes an Asien ist sibyllinisch, vgl. III 350—55 (heidnisch!). IV 145—48. — 78 Das Feldherrngewand mit dem breiten Purpurstreifen: ich lese: *πλατύνει πορπὸν ἡγεμονίων ζῶσιν*, wo die Hss. *φῶς* bieten. — 84 Dies ist ein altes apokalyptisches Motiv, wie ich auf S. 146 meiner Ausgabe vermerkte. — 88 Der rötliche Drache ist wohl Nero; die Ähnlichkeit mit der Apokalypse des Johannes *ὄφας* *μύγας* *πυρρός* ist unverkennbar. Das nächste: *ὅπουτ' ἀπὸ κύματιν ἔλθῃ | γαστέρι πλῆθος ἔχων* muß doch wohl davon verstanden werden, daß der Drache oder die Schlange irgend etwas Greuliches gebiert; daß sie zu den Wogen des Meeres kommen soll, ist mir bei dieser Zusammenstellung undenkbar. — 89 „ernährt“ (*τρέφει*) halte ich, ähnlich Alexandre. — 99 lückenhaft.

Das Eschatologische der Verse 107 ff. ist, wie der Kommentar meiner Ausgabe S. 147 zu 110—111 vermerkt, wesentlich in stoischer Anschauung begründet. Die Ausmalung der Seligkeit, so selten und dürftig gegenüber den grimmigen, fast lästernen Phantasien über die Höllenqualen, stammt aus heidnischem Denken. Die Einzelausführung ist freilich von der christlichen Sibylle so schlecht wie möglich gearbeitet worden. — 118 stört mit einem hier unzulässigen Bilderungsmoment, beglichen 118 und 119 (die Ditt). — 120 Schwerlich richtig bemerkt Wilamowitz: Der Jammerpoet wollte *μάχη*, nicht *μάχαλα* sagen. — 121 Der gemeinsame Neon erinnert an die Stelle III 92. — Nach 121 fehlt ein Stück. Unmittelbar vor 122 ist zu ergänzen: und alle samt und sonderst schleppt.... — Vor 123 fehlt etwas wie III 57: vor kurzem noch wurdet ihr, Städte, gegründet und schmücktet euch alle aus. — 127 der Barbar oder ein anderes Volk sehr gedankenlos.

131—138 lasse ich hier aus, da sie eine Art Hymnus auf die Antoninen enthalten, also ein eingesprengetes Stück aus anderer, vielleicht heidnischer Literatur bedeuten.

139 ist wieder eine Lücke, in der das Subjekt zu „herannah“ (139) stand und von Nero die Rede war, der hier absolut antichristliche Züge trägt. Darüber s. meinen oben genannten Aufsatz. — 141 der Ares den Ares aus saugen] der eine Ares ist das Heer Neros, der andere Ares sind seine Feinde. — 148—150 eine Gematria: 948 (im Zahlenwerte = der Quersumme von *Πάμνη*) Jahre soll Rom bis zu diesem seinem Ende durch den Nero redivivus gestanden haben, also ungefähr im Jahre 194 würde der Sibyllist den Untergang der Stadt kommen sehen, wenn solchen Leuten überhaupt ein richtiges Rechnen zugetraut werden könnte. — 151—159 enthalten ein viel älteres heidnisches Orakel, wie ich S. 444 f. meiner genannten Abhandlung gezeigt habe. Ich unterdrücke indes weder dieses noch 160—161, um hier einmal einen deutlichen Begriff dieses Gemengfels zu geben. — Daß der Kaiser, wie der Sibyllist dunkel sagt, aus dem asiatischen Lande auf den troischen Wagen steigt, heißt, daß er als Römer ein Trojaner war und das Imperium führt, wie mich Diels bescheidet. Die „verborgene Herkunft“ (153) wird erklärt durch eine ebenfalls heidnische Stelle des V. Buches (140), wo der Kaiser der angebliche Sohn des Zeus und der Hera heißt. — 158 Der Hund ist Galba. — 160—166 (168) sind ältere griechische Orakel, die nicht hieher gehören (vgl. meine Ausgabe S. 150); in diese Stelle sind wieder 164. 165 eingeschwärzt. — 166 von Sand muß nämlich: es erfüllt werden, wie ich des Wortspiels halber ergänze.

169 ff. der heilige Herrscher (169) ist Elias; vgl. meine oben genannte Abhandlung S. 458. Interpretation findet die gesamte Stelle durch Commodian, wie ich dort ausgeführt habe. — 176 der unselige Herrscher von früher ist Nero, der einst als wirklicher Mensch, nun als Antichrist regiert. — 177 verderbe] danach eine größere Lücke, in der Elias stand.

181 Giftpflanzen] so übersehe ich *σπορίμων λών*.

182—189 ein versprengtes Fragment über die Schlechtigkeit der Menschen.

191 viele Sterne nach der Reihe] πολλά μὲν ἐξῆς ἀστέρα corrupt die Hff., ἀλλὰ δ' ἐπέειπ' ἀστέρα Wilamowitz; ich denke eher an den apokalyptischen Vergleich von den Blättern des Feigenbaumes (Jes. 34. und dann sehr häufig in apokalyptischer Literatur) und vermute: φύλλα μὲν ὡς συκῆς.

194 Die „Abscheuliche“ ist das aus der Offenbarung des Johannes 18 bekannte apokalyptische Weib (vgl. 200), über die ich keine religionsgeschichtlichen Vermutungen weiter spinnen will, ebenso wenig wie über den heiligen Knaben (196), noch gar über das hölzerne Haus (198). — 196 Hauptb[e]it[er] Hff. δολοφών (.. φων) δλοφφωνα, ich lese κολοφῶνα ὁ.

199 Das zehnte Geschlecht ist steter sibilinischer Ausdruck; vgl. darüber meine Ausgabe S. 27 zu II 15. — 212—217 zahlreiche Lücken.

214—216 solches häufig in der Apokalyp[ti]k; vgl. auch meine Ausgabe S. 34 zu II 157.

Die Akrostichis.

Die akrostichische Form ist das Kennzeichen für die „Echtheit“ sibilinischer Sprüche; vgl. darüber Dionysius arch. IV 62, 6 (aus Varro) und auch Cicero de divin. II 54, 111. 112. Das Material darüber bei Diehl: Sibilinische Blätter S. 111 ff. Unsere Akrostichis ist, wie man sieht, eine doppelte, die Worte Ἰησοῦς Χριστός θεοῦ υἱός σωτήρ, die man aus den ersten Buchstaben der Verse zusammensetzt, bilden wieder in sich die Akrostichis Ἰηθός. Die Verse 244—250, die akrostichisch das Wort σταυρός bilden, sind natürlich Zutat, wenn auch schon eine recht frühe, wie Eusebius (S. 153 meiner Ausgabe) zeigt. Deshalb nun die Christen darauf kamen, eine Sibylle akrostichisch reden zu lassen, scheint klar. Die Sibylle hatte bisher ohne Regel gesungen. Die Heiden glaubten ihr bekanntlich nicht, sie hielten sie mit mehr oder weniger Recht für eine Fälscherin (Origenes gg. Celsus VII 53. Euseb. Konstantins Rede vor d. h. Verf. 19). Da griffen denn auch die Christen zu dem alten Mittel, ihre Orakel mit dem Siegel der Echtheit zu stempeln, und führten für die Eschatologie, diese wichtigste Verkündigung ihrer Prophetin, die Akrostichis ein. Gewirkt hat sie ungeheuer auf die Gläubigen. Eusebius citirt sie (vgl. meine Ausgabe S. 153), Augustin erzählt, er habe sie in schlechter lateinischer Uebersetzung gelesen, und er fährt fort, sein Freund Flavianus habe sie ihm später einmal in bessere Form übertragen (de civ. dei XVIII 23). Aus Augustin schöpfte man dann im Mittelalter, die Verse finden sich bei der tiburtinischen Sibylle (S. 187 Sadur) und auch in den Carmina Burana (p. 81 Schm.); das Dies irae, dies illa Solvet saeculum in favilla Teste David cum Sibylla hat Augustins lateinische Verse vor Augen. — Daß wir hier keine Akrostichis zurechtgefünstelt haben, wird uns wohl niemand übelnehmen, denn in diesem Falle hätten wir überhaupt Verse bauen müssen. — 224 Daß die Menschen ihre Götzen wegwerfen sollen, ist Tradition und findet sich schon III 606. — 228 foltern] eine andere Handschriftenklasse liest anstatt ἀλέγει: ἀλ[ε]ει, aber 229 beweist die Richtigkeit der ersten Lesart. — 234—238 vgl. meine Anmerkung über den zweifelhaften Ursprung dieses eschatologischen Schilderungsmomentes auf S. 156 meiner Ausgabe. — 239 Die Trompete] das ist die tuba mirum spargens sonum bei Thomas de Celano, „wenn die letzte Trommet erklingt, die auch durch die Gräber dringt“, wie wir singen. — 240 der einzige wirklich stimmungsvolle Vers der Stelle. — 242 des Königs] lese ich mit Lactanz (βασιλεῖος), nicht wie die sonstige Ueberlieferung will: die Könige (βασιλεῖς); denn die haben hier gar keine Verwendung. — 248 der Feuerstrom stammt aus der jüdischen Sibylle III 54. II 196. — 244—245 die Gläubigen tragen als Siegel, als σφραγίς (Offb. 7. 1) ein Kreuz auf der Stirn. — Das „süße“ Horn: so übersehe ich τὸ κέρας τὸ ποθούμενον. — 247 die zwölf Quellen sind die zwölf Apostel. — tauf] eigentlich falsch überseht, es steht φωτίζον da; dies ist aber seit der 2. Hälfte des 2. Jahrh. der stehende Ausdruck für die Taufe (S. 156 meiner Ausgabe).

251 alte Symbolik, wie die von mir citirten Stellen zeigen.

264 ähnlich VI 3. VII 68 f. von der Präexistenz. Der Logos als Berater des höchsten Gottes ist altchristlich, vgl. S. 158 meiner Ausgabe zu 264 ff. — 268 unfere] d. h. die von uns gebildete Gestalt. — 272 πάντα λόγῳ πράσων, hier natürlich nicht mit dem Logos. — 274 ποσὶν εὐρήνης πύλαις τὴν πατρίδας Λατάνη, π. εὐρήνη πύλαις τ. π. eine Handschriftenklasse (die anderen corrupt) und danach die Vulgata. — 278 zur Offenbarung der Weisheit] hieher könnte man beziehen, was die sogen. Tübingen Theosophie S. 122 Z. 16 ff. von der Gleichzahl der Körbe und der Jünger sagt. — 282 ist alte Formel, wie ich S. 160 meiner Ausgabe vermerkt habe. — 291 interpolirt, von der besseren Ueberlieferung ignorirt. Die heilige Jungfrau ist die Gemeinde: 2. Kor. 11 2. — 294 ff. Hier beginnt eine neue Symbolik. — 296 mit dem Röhre] apokryph, vgl. das Petrus-evangelium B. 2 (Apokr. S. 80 1a). 297. 298 sind dunkel; ich lese καλῶν ἀλλων . . . ψυχῇ. Dem Sibyllisten, der allegorisch nur zu stammeln vermag, traue ich zu, daß er zu dem Röhre, mit dem der Herr geschlagen wird, eine Parallele in dem Röhre Johannes des Täufers (Mt. 11 7) erkennt, daß die Seelen der Menschen auf das Gericht hinwies. Vgl. meine Ausgabe S. 161. — 302 Das Umfassen der Welt, durch die Kreuzigung versinnbildlicht, ist bekannt: Jrenäus adv. haer. II 372 Harv. Lactanz div. inst. IV 26, 36. — 308 I 367 f. VI 24 f. und die Anmerkung in meiner Ausgabe. Beachte auch das Tempus der Vergangenheit! — 305 ff. vgl. I 376 ff. — 308 Die Interpretation und Uebersetzung von Wilamowitz. — 310 Zur Hadesfahrt vgl. PA III 232 sq. — 312 drei Tage lang schlafen] natürlich nicht doletisch zu interpretiren, dagegen spricht der ganze Zusammenhang. — 320 Die Wunden-Symbolik findet eine Art Parallele in der von mir in meiner Ausgabe angeführten Stelle des Jrenäus III 11, 11.

324 ergänze ich κατὰ τὸν πολλὰ. — 326 Ich lese, wo die Hff. entweder Unfinn bieten: παρὶν πρὸς ἔξει ἵνα τὸν ζυγὸν ἡμῶν, oder selbst coniciren: πρὸς πᾶσι φανεῖς ἵνα τοὶ ζυγὸν ἐν πᾶσι ὁπῆμεν (vgl. auch Lactanz): αὐτὸς πρὸς ἰδοῦ ἦξει, ἵνα τὸν ζυγὸν ἡμῶν. — 335 lese ich: ἀλλ' ὅμνον στόματος συνεισὶ τότε ἀκροφύροντος, wo die Hff. haben: ἀλλ' ὅμνον στομάτων συνεισὶν τότε ἀκροφύροντας oder ἀλλ' ἀγίου στόματος θυμῷ προφύροντας Ιακιν.

339 für ἡμῶν πάντα lieft Wilamowitz ἀήματα πάντα. Aber zur Nacht gehört der Tag, und die Absicht des Dichters ist doch, das graue Einerlei des allgemeinen Chaos darzustellen. — 340 gestaltlose Masse: Friedlieb. — 342–348 ist Reproduktion alter jüdischer Vorstellungen: vgl. meinen Kommentar S. 164. Ebenda f. auch die weiteren Parallelen. — 345 ersprießlichen Laut (χρησμον ἦχον): Friedlieb. — 349–351 vgl. Wilamowitz' Vorschlag in meiner Ausgabe; ich halte meinerseits 351 für unecht; daselbe gilt vielleicht von 352. — 353 häufigeres apokalyptisches Motiv, wie meine Ausgabe lehrt. — 357 f. Die Vorstellung ist jüdisch: 4. Esra 7 101 und auch christlich, wie mein Kommentar zeigt.

359–428 ist schwerlich einheitlich; doch läßt sich kaum mit voller Sicherheit sonderu. Soviel aber scheint mir gewiß, daß die Handschriftenklasse (A genannt), die die albernen Verse 371. 372. 376 nicht hat, auch mit Recht 364–368 ausläßt. Auch die Wiederholung von 364 in 369 f. scheint mir ein Zeugnis von mehrfacher Behandlung desselben Stoffes. Hineingearbeitet ist ferner in den ersten Teil ein auch bei Herodot erhaltenes delphisches Selbstzeugnis des Apoll (Herod. I 47 vgl. 361. 373). Welcher von beiden Sprüchen besser klingt, der kurze, helltönende hellenische oder der bombastisch überladene des Christen, ist wohl klar. — 371. 372 sind in den Hff. verdorben, ich lese im 2. Verse: ἀλδοῦσιν τ' ἐπὶ βῆμα. — 382 πάντας δ' αὐτὸς ἔχοντας: πάντ' ἐν ἑμαυτῷ ἔ. schlage ich vor. — 383 Καὶ ὡς ἐμὰς τιμὰς oder καὶ ὡς (χῶς) αὐτοῦ τιμὰς die Hff., Rzach sucht zu bessern: χῶς ἐς ἐμὰς τιμὰς. — 387 Dichter] dazu vgl. auch den slavischen Henoch 45, 3 S. 40 Bonwetsch. — 390 vgl. 393 ff. II 82. — 397 κωφοὶ καὶ ἀναυδοὶ lesen die Hff. und Ausgaben, ich halte meine Lesung κωφοὶ καὶ ἀναυδοὶ für nötig. — 398 kennen sie nicht als Ziel des Guten: ἀγαθὸν τέλος ἀγνοοῦσιν vortrefflich Wilamowitz; ἀγαθὸν ἐλως ἀγνοοῦσιν die beste

Handschriftengruppe. — 399–401 Hier haben wir es mit den berühmten „zwei Wegen“ zu tun, einer jüdischen Schrift, die von den Christen recipiert ward; vgl. die Didache 1, 1. Barnabasbrief 18. — 408 vgl. Sib. II 96. — 408 eigner Anstrengung Erwerb] so Friedlieb richtig; vgl. auch Sib. II 272. — 409 Ich habe die von der besseren Klasse gebotene Lesart σπείρων νῦν ἐς ὅρα gewählt, wegen die zweite Serie das farblose σπείρον ἐπ' εὐσεβίῃ hat. — 412 vgl. Sib. II 213. III 87. — 418 vgl. 233. III 82. — 428 überliefert ist καὶ δοκιμοὶ παρ' ἑμοὶ τὸτα χωρήσουσιν ἅπαντας. Ich halte energisch daran fest, daß vor diesem Verse eine Lücke ist, in der das Schicksal der Guten, deren sorgenloses Dasein die nächsten Verse nicht ohne eine gewisse Kraft der Empfindung schildern, behandelt war. — 424–427 vgl. II 325–327. III 89 ff.

Ueber die Schilderung Gottes in 430 habe ich in meiner Ausgabe S. 169 das Nötige gesagt. Mir scheint diese Form im letzten Grunde heidnisch zu sein. 430 ff. Diese bei den Apologeten häufige Schilderung der Gotteswerke (vgl. III 20 ff.) ist wohl ebenfalls zuletzt auf stoisches Vorbild zurückzuführen. — 430 überliefert ist οὐρανόχρος ἰσχυὶ μετρῶν, ich lese οὐρανοῦ ἰσχυὶ μετρεῖν: Gott mißt den Feuerhauch des Himmels, d. h. er mäßigt ihn, wie ähnliches die folgenden Verse sagen. — 433 nach ροιζήματα ergänzt Wilamowitz τ' ἄγρια πόντου. — 436 Lesung von Wilamowitz, wie meine Ausgabe zeigt. — 437 fehlt ein Wort über die Engel, die Verwalter der göttlichen Kräfte; mit αὐτοὶ (437) können m. E. nur diese gemeint sein. — 439 Lesung von Wilamowitz: πρὸ κτίσεως πάσης οὐκ ἰστέροναι παφικῶς, die Hff. bieten οὐ παυλὶ πρὸ κτίσεως πάσης (πᾶσι) ἰστέροναι ἰσοῖα παφικῶς. Dann aber wäre der Vater οὐμβουλος, was nicht geht. Vor 430 ist dann natürlich Lücke. — 450 Nach ἀστρων haben die Hff. οὐρα, danach Lücke. Ich glaube, meine Lesung οὐρανοποιῶν trifft das richtige. — Nach 449 ff., die die ewige Schöpfung und ihre Erscheinungen und die daran sich anschließenden Abstrakta als dem Menschen dienstbar zusammenfassen, fallen 453–455 mit der Aufzählung der Tiere, die doch nimmer zur κτίσις ἀίδιος gehören, völlig aus der Rolle und dürften interpoliert heißen.

456–479 gehören zu den Glanzstellen dieser dürftigen Dichtung. Die Verse haben vollstimmlichsten Charakter, Gabriel heißt θεός, wie ähnliches auch sonst vorkommt (vgl. meinen Kommentar S. 171), die Beschreibung der jagenden, dann sich fassenden und lächelnden Maria stammt vielleicht aus apokrypher Quelle (vgl. meinen Kommentar zu 467) und ist wirklich hübsch gelungen; es ist fast noch ein schwaches Leuchten hellenischer Anmut wahrnehmbar. Die Schilderung wenigstens, wie Erde und Himmel sich freut, ist sicher heidnische Kunst, wie ich zu VI 20 ausgeführt habe. Ähnlich schildert auch Theognis 5–10 die Geburt des Apollon. So etwas ist sehr wichtig. — 478. 479 von den Hff. in umgekehrter Reihenfolge überliefert; die Umstellung ist richtig von Rzach vorgenommen.

480–500 enthalten wieder Moralisches wie 230 ff. — 483 f. hält Wilamowitz für schwer verderbt und erkennt eine Erweiterung eines anfänglichen τοῦνεκα καὶ Χριστοτο ἐπικλέμεσθαι σύναιμοι. — 490 unheilbar verderbt: ἀτὰρ οὐδ' ἄρα τοὺς ἀναθήματα κοσμεῖν, Rzach setzt das auch von mir wiederholte ἀργεῖς ein. — 492 Schwache Christen schickten also zum Opferfeste der Laurobolien Schafblut, um die Strafe abzuwehren. — 500 Nach πυνυτόφρονα bricht der Gesang ab.

I 319–400.

326–327 ist christliche Nachbildung einer jüdischen Stelle desselben Buches 141–143. S. darüber meine Ausgabe S. 12 f. — 339 daß in den Wassern Licht empfanget aus VIII 247. — 351–355 aus VIII 205–207. — 357–359 aus VIII 275–278.

360–380 z. ZL. aus VIII 287–320. — 385 von Wilamowitz als Interpolation getilgt. — 389 der König von Rom ist natürlich der Kaiser, der bei den Griechen und daher auch bei den Sibyllen nur βασιλεύς heißt.

II 34—153.

Die Vorstellung vom sittlichen Kampfe ist stoisch-jüdisch, wie Philo de agric. 24 f. p. 317 M. zeigt. Dann übernahm sie das Christentum: 1. Kor. 9¹¹. Hebr. 12¹. 2. Tim. 4⁷ u. a. Vgl. darüber meine Ausgabe S. 28.

Die Mahnverse 56—148 fehlen in der einen Klasse unserer Handschriften. Sie decken sich größtenteils mit Versen des sogenannten Pseudo-Phokylides, ein Lehrgedicht, das Bernays, nachdem man es lange verkannt hatte, als jüdisch erwies, (Ueber das Phokylideische Gedicht. Ein Beitrag zur hellenistischen Literatur. Berlin 1856). Heute ist man eher geneigt, das Poem für christlich zu halten, und in der That beweist der Gebrauch, den die Sibylle von ihm macht, wenigstens seine große Beliebtheit bei den Christen. Es ist von der Sibylle vielfach interpolirt worden (die Zusätze deuten meine Klammern an); die Einbildungen sind, wie so oft in dieser Poesie, die keine ist, stupide nach Form und Inhalt, doch fehlen auch einzelne bessere Stellen (vgl. z. B. 70) nicht. Im übrigen vgl. meine Ausgabe.

71 S ä m e r e i e n hat keinen Sinn; für σπέρματα setzt Bernays τέματα mit Verusung auf 5. Mos. 27¹⁷ ein. — 73 Das Laster der Knabenliebe perhorrescirt der Jude und nach ihm der Christ mit gleicher Energie des Abscheus. Der Aristeeabrief 152 macht es namhaft, die jüdische Sibylle III 185 rügt es an den Römern, dann haben wir die bekannte Stelle 1. Kor. 6⁹ (1. Tim. 1¹⁰) und andere Stellen christlicher Literatur (vgl. S. 30 meiner Ausgabe). — 79 Die Vorschrift findet sich zuerst, wie es scheint, in der Didache 1, 6: ἰδρωσάτω ἡ ἀλημοσύνη εἰς τὰς χεῖρας σου μέχρις ἀν γνῶς, τίτι δός. Vgl. sonst meine Ausgabe. — 96 vgl. auch Pseudo-Heraklit, Brief 7. — 105 steht so bei Pseudo-Phokylides: πάντας γὰρ πενίης (ἐπίνης Bernays aus den Sib.) πειρώμεθα τῆς πολυμόχδου; was die Sibylle daraus macht: πάντας γὰρ ἐπίνης πειρήσονται (so R a c h, περιρήσονται Hff.) πολυμόχδου vollends der Zusatz in 106 Anf. scheint Unsinn. — Die Lehre, daß alle Menschen auf der Erde eines Blutes sind, ist der Stoa verwandt; vgl. meine Ausgabe S. 32. — 109 f. ist einem Spruche des Theognis (1155) nachgebildet. Theognis oder wenigstens eine Sammlung der Theognidea genießt Beliebtheit bei den Christen. — 135 Eine Begierde, die Leise beginnt: das ist Unsinn. Der Sibyllist las das treffliche ὑπαρχόμενος (die aufsteigt) als ὑπαρχόμενος. Andern darf man so etwas aber nicht — 136 habe ich versucht, das flau Wortspiel ὁρῇ δ' ὅτιν δρεῖς flau wiederzugeben. — 140 E i n E ſ t l i n g] ἡδὺς ἀγανόφρων Sib., Ps.-Phok.; ich habe daraus gemacht: ἡδυπαδὼν ἀφρων. — 145 A n f ä n d i g e s W e s e n] so gebe ich den Begriff σωφροσύνη wieder, der im Laufe der Zeit für die Griechen zum Inbegriffe des Mannes comme il faut geworden ist, was wir heute einen anständigen Menschen nennen, und was im 18. Jahrhundert bei uns honnête hieß.

II 238—347.

Die Verse über das Weltgericht schließen an eine jüdische Schilderung an, die sich vielfach mit anderen apokalyptischen Schriften der Israeliten berührt; die einzelnen Stellen habe ich in meiner Ausgabe namhaft gemacht. Auch dieser jüdische Passus k a n n schon von den Christen bearbeitet worden sein; sichere Anzeichen dafür aber fehlen, und so wird man gut tun, erst von 238 an die christliche, judentheindliche (vgl. 248) Dichtung beginnen zu lassen. Die Sündenkataloge, die hier entrollt werden, sind sehr häufig in der christlichen Literatur (vgl. dazu meine Ausgabe S. 40); von Interesse ist, daß der Dichter, ebenso wie die Apoc. Pauli 58, auch Presbyter und Diakonen in der Hölle mit harten Strafen bedenkt; ähnlich zeigen mittelalterliche Gemälde in der Hölle Bischöfe und Priester. Wichtiger ist, daß 331 ff. im Sinne des Origenes die Ewigkeit der Höllestrafen geleugnet und daß den Frommen im Himmel Macht gegeben wird, die Verdammten loszubitten. Diese Auffassung hat dem Sibyllisten freilich eine wütende Invektive eines alten Abschreibers eingetragen, die sich in der einen Gruppe unserer Handschriften erhalten hat. Im übrigen ist die Sibylle in diesem ganzen Abschnitt wenig selbständig,

so stammen 305—312 aus VIII 350—358, 318—321 aus VIII 208—212, 322—324 aus VIII 110 f. 121, 325—327. 329 aus VIII 424—427; 340—344 ist in Anlehnung an VIII 151—155 entstanden.

240 habe ich für die große Säu le nirgends ein Analogon gefunden. Es wird der Gerichtspahl sein. — Nach 264 fällt Lücke, ich ergänze: (ansehen) die Person und ungerecht richtend, den Reichtum (265 scheuend). — 265 verderbt in unseren Hff., vgl. meine Ausgabe; der Sinn ist aber an dieser wenig tiefsinnigen Stelle ziemlich klar. — 266 Lücke. — 267 Lücke. — 268 die Wucherer erschienen auch in Steindorffs Eliasapokalypse (S. 61, 15, 14) wie in der Offenbarung des Petrus B. 31 in der Hölle. — 273 a b e r d a b e i s c h e i t e n] ähnlich der Barnabasbrief 19, 11 οὐδὰς διδοὺς γογγύσεις = Didache 4 vgl. Permaß sim. IX 24, 2. — 295 Das feurige Rad kenne ich nur aus den Thomasakten 55 Apokr. S. 503. — 333 u n d e r w i r d d i e s t u n] törichtes Füllsel. — 337. 338 der Acherussische See ist beim Elysiun; dieselbe Topographie des Jenseits haben wir auch in der Apoc. Pauli p. 51.

III 372.

Ein elender Vers, den ich nur aus Konjektur gewonnen habe, in den Hff. steht: μακάρων κανειφατος ὅσον ἀγραυλος. Ich denke mir μακάρων καν ἐν φάτις ὡς ἐν ἀγραύλοις.

III 776.

Eingeschwärzt von christlicher Hand. Christus wird selbst (Joh. 2²¹) als Tempel gedeutet. Auch Laktanz hat schon 776 mit frommem Truge etwas umgestaltet und auf Christus bezogen.

V 256—259.

Die Verse verraten sich schon durch ihre elende Prosodie als interpolirt; gemeint ist natürlich nicht, wie einige wollten, Josua, sondern Jesus.

XII 28—34.

Erscheint innerhalb einer jüdischen Schrift; vgl. darüber das zu meiner Ausgabe gehörige Heft der „Texte und Untersuchungen“.

XIII 87 f. 100—102.

Durch Wilamowitz' vortreffliche Besserung in 87 (πλετων Hff. πιστων Wil.) erkennt man, daß es sich um Decius' Verfolgung handelt.

Die Fragmente.

Die mitgetheilten Fragmente sind uns bei anderen Schriftstellern, und zwar ganz nur bei Theophilus ad Autol. II 36. 3, 2 erhalten, doch fehlen Citate daraus auch bei sonstigen Kirchenvätern nicht. Ich habe in den II S. 69 ff. den Beweis zu führen gesucht, daß diese „Fragmente“ nie Teile eines Sibyllenkorpus gewesen seien, obwohl Frgt. 1 den Anspruch erhebt, im Eingange des Ganzen gestanden zu haben, sondern ad hoc fabricirt in einer christlichen Trugschrift, wie deren im 2. Jahrhundert n. Chr. entstanden, ihren Platz gehabt haben. Ich habe den Beweis aus der Tendenz und der Form der Fragmente wie nach ihrer Fundstelle innerhalb recht verdächtiger anderer Literatur zu erbringen versucht, und will ohne mich hier irgendwie auf die Sache näher einzulassen, nur ganz kurz darauf hinweisen, daß eine solche Argumentation, wie sie Fr. 2 und 3 zu Anfang zeigen, allem sonstigen Stile der Sibyllen fernsteht, daß ferner die Fragmente 1 und 3 einerseits sich untereinander nachahmen wie auch andererseits nur eine weitere, kunstvollere Ausführung des Buches III 8—85 enthalten. Obwohl nun diese „Fragmente“ ihren christlichen Charakter durch III 47 (erlösen das Leben: Mt. 19²⁸. Mc. 10¹⁷) aufs deutlichste verraten, hat sie Blas trotzdem (in Kauchsch'

Apokryphen und Pseudepigraphen II 184 ff.) unter die jüdischen Sibyllen mitaufgenommen. Die anderen Fragmente (in meiner Ausgabe 4–8), die mir, nebenbei gesagt, ebenfalls verdächtig sind, lasse ich wegen ihrer gänzlichen Unwichtigkeit aus.

1.

10–13 Der Vergleich stammt aus griechischer Literatur und scheint zuerst bei Xenophon memor. IV 3, 14 aufzutreten, erscheint aber auch dann in spätjüdischen Schriften: Chullin 60 a. Unsere Stelle ist eine rein hellenistische Weiterbildung des einfachen Satzes III 17. — 14 die Adern und Fleisch im Knochengefüge sind: ἐν ὅστοις αὖ φλέβας καὶ σάρκας ἐόντας Ναιδ; der cod. des Theophilus liest: ἐν οὗτοις φλ. κ. σ. ἀ. — 34 Vielleicht ist zu lesen νηστοῦ (νηστοῦς ὅς.) πρώταλλα: und des Schnees Kälte.

2.

2 da würde es wohl der Götter usw. ἐν θεοῖς Ναιδ, οἱ δὲ θεοὶ (korrigirt in εἰ δὲ θ.) der cod. des Theophilus.

3.

Frsgt. 3 setzt 2 gewissermassen fort. — 8 mit Leben nährt er die Kriethiere: ἐρπατὰ.... φυχοτροφεῖται Gfroerer, ἀ... φυχοτροφεῖται der cod. des Theophilus. — 10 die die Luft erregen: ταρασσόντ' ἀέρα Castilio, ταρασσόντα ἀ. cod. τ' ἐρέσσοντ' ἀ. Struve. — 13. 14 will Wilamowitz tilgen, aber 15 bezieht sich doch zu deutlich auf beide vorhergehende Verse, besonders auf die „nicht zu erfassenden“ Dinge. Nur in 14 ist das und dem Manne.... untergeordnet aus Dittographie von 12 entstanden. — 23. 24 nimmt nicht..... allen Verstand, wenn: ἀλοθῆσαν ἀφαιρεῖ αἱ Alexandre, καὶ ἐσθησιαφαίρηται cod. — 25 anstatt das.... unendliche Himmelsgewölbe zu bemohnen: κατ' ἀπείρονα ναίειν Wilamowitz, κατὰ πῶν μακρῶν cod., κατὰ πῶνα ναίειν Fell und Wolf. — 32 Verführet: δόλω ἡγητήρας Wilamowitz, δολοήτορας cod. — 35 süßer: fehlt im cod., ergänzt von Dpsopoeus. — 36 ausgießt: danach Lücke. — 37 lenke deinen Pfad: τρέπον... ἀνακλίνους Ναιδ, τρ. ἀνακλίνου cod., τρ. ἀνακλίναι Alexandre. — 39 forsch ungemischt: μάλ' ἀκρητον Ναιδ, μαλά κρατῶν cod. — 45 mit sügenhaften: ψευδέσιν Ναιδ, ψεύδασιν cod. und die Ausgaben.

F.

Apostelgeschichten (Legenden).

Zur Einleitung.

(E. Hennecke.)

Beachte für den ganzen Abschnitt als **Abfürzungen** nach der gewählten Reihenfolge der Apostelakten: A. P., A. Th., Mart. P.; A. Pe. Mart. Pe.; A. J.; A. An.; A. Tho. — sowie die zur Abfürzung gewählten Buchstaben der Autoren n a m e n in den Lit.angaben vor den einzelnen Akten!

Zur Literatur (ApoKr. S. 346 A. 1) ist inzwischen getreten die (ApoKr. S. VI. 358 angebeutete) Ausgabe der A. P. durch E. S c h m i d t: Acta Pauli aus der Heidelberger koptischen Papyrushandschrift Nr. 1 herausgegeb., Uebersetzung, Untersuchungen und koptischer Text, Leipz. 1904¹. Jedoch beschränkt sich der von der Veröffentlichung erhoffte Aufschluß wesentlich auf die A. P. selbst; die Ergebnisse des trefflichen Zeugenverhörs, das Schmidt in seiner Schrift „Die alten Petrusakten“ (Leipz. 1903) — diese Schrift (=Sch) im folgenden überall gemeint, wo keine ausdrückliche Buchangabe! — über die apokryphen Apostelgeschichten und ihre Abfassung anstellte, werden dabei vorausgesetzt, aber auch die anzuzweifelnde These von dem katholischen Charakter dieser Literaturgruppe [vgl. ApoKr. S. 13* f. A. 2] festgehalten.

¹ S. 55* f. 236—240 findet sich als **Anhang** das Bruchstück eines **apokryphen Evangeliums** aus derselben Hs., „das am Schluß auf den übrig gebliebenen Blättern vom Schreiber hinzugefügt war“ [umgekehrt gehen in der Hs. ApoKr. S. 42—44 Evangelien vorher und folgt eine Apostelgeschichte]; nur ein Blatt erhalten (Uebersetzung S. 237 f.). Der Herr fordert hier seine Jünger (mit Bezug auf Mc. 11 ss) zum Glauben an seine Wunder auf, die er summarisch aufzählt [vgl. oben S. 152]. Nach einem bekräftigenden Zuruf des Simon „unterscheidet der Herr die Wundertaten, die er selbst . . . verrichtet, von jenen, die nur aus dem Motive der augenblicklichen Heilung zwecks Erweckung des Glaubens an den, der ihn gesandt hat (Joh. 6 ss), entspringen. Wiederum ergreift Simon das Wort und bittet um Erlaubnis zum Reden. Er erhält auch diese, aber plötzlich wird aus dem bisherigen Simon der uns geläufige Petrus, und wird vom Verfasser auch diese auffallende Tatsache in einer Bemerkung dahin aufgeklärt, daß der Herr sie von jenem Tage an mit Namen genannt habe . . . Die Frage des Petrus betrifft den Gedanken, ob es noch größere Wundertaten gebe als die Totenerweckung und die Speisung der Menge. Der Herr bejaht dies und preist diejenigen selig, die von ganzem Herzen glauben. Da erhebt Philippus seine Stimme und fährt im unmutigen Zorn den Herrn an ob der Dinge, die er sie lehren“ will (Schmidt a. a. O. 239, sieht das Ganze „als tertiäres Produkt“ an, „das ohne jeden Wert ist“; S. 240: „Nicht zu erkennen ist, ob es sich um ein apokryph-kirchliches, oder um ein häretisches Machwerk handelt“ — vgl. ApoKr. S. 37 f.).

Bonnet hat Aa II 2 (1908) zu einzelnen Apostelgeschichten noch Hff. angemerkt, die er Aa II 1 nicht berücksichtigen konnte (p. XXXIII, vgl. Ehrhard S. 168), und p. XXXIV ff. Lesarten und Verbesserungen nachträglich angefügt. Ueber die einzelnen Apostelakten hat sich von seinem Standpunkte aus noch verbreitet D. Pfeleiderer, Das Urchristentum² (1902) II 120 ff., und eine Uebersicht über den Stand der Forschung gegeben Bardenhewer I 414 ff. So wenig wie früher S. Diez, Der gnostisch-christliche Charakter der apokr. Apostel-Geschichten und -Legenden (ZwZ 1894, S. 34–57), sind neuerdings Couard's Referate über einzelne Apostelsagen (MfZ 1903) als wissenschaftlich selbständig zu erachten. Sarnack II 2 (1904) S. 169 ff. bringt nichts Neues.

(2.) Ältere Spuren einer Verwendung von Sätzen der kanonischen A. notirt Holzmann, Lehrb. der hist.-krit. Einl. in d. N. T.,² (1886) S. 419, Belegstellen seit Irenäus (bis etwa 200) Zahn G. R. I 194 f. A. 4. — S. 37–39 des Muratorischen Fragmentisten bezieht nach Zahn mit der Lesung *semota* auch Schmidt (S. 105) auf die Actus Vercellenses, während James p. XI dazu auf die Namensähnlichkeit Lukas-Leucius verwies und *semota* = „an besonderer Stelle, in einem besonderen Buch“ faßte (dagg. Zahn, Forsch. VI 202 A.).

Ueber „die Apostel“ als kanonische Autorität s. Fülcher, Einl. in das N. T., S. 373 ff.; die Bedeutung der Zwölf für den Gedanken der universalen Mission vgl. Sarnack, Lehrb. der Dogmengesch. I² 153 ff. A. 1 und dessen „Mission“ (S. schließt die Missionslegende, die „bis ins 16. Jahrhundert gebauert“ hat, also die apokr. AGG. als Quellen für seine Darstellung aus). Einzelne Stellen bei Zahn G. R. I 264 A. 3 f. Den Nachrichtenbestand dieser apokryphen Literatur nach ihren verschiedenen Quellschichten unter Einfluß sonstiger patristischer Ueberlieferungen behandelt übersichtlich Duchesne, Les anciens recueils de légendes apostoliques, im Comptes rendu du III^e Congrès scientifique international des Catholiques tenu à Bruxelles, V^e Section (Sciences historiques), Brux. 1895, p. 67–79 (p. 74 die von Gelzer und v. Dobschütz zu erwartende Ausgabe des Katalogs der Propheten, Apostel und 70 Jünger erwähnt, vgl. Diekamp, Hippolytos von Theben, S. LXI A. 1). Zum Begriff „Legende“ überhaupt s. v. Dobschütz in AGG. XI (1902), S. 345 ff. — A. Hilgenfeld hat in seinen Acta Apostolorum (Berol. 1899, p. 197–227: Actus apostolorum extra canonem receptum) eine knappe Zusammenstellung altchristlicher Zeugnisse, insbesondere auch der Ps.-Clementinen, zu einzelnen Haupttatsachen und -ereignissen der kanonischen AGG. geliefert, aus der ich die topographische Nachricht bei Joh. Malalas chronogr. X hervorhebe: *Μετά δὲ τῇ τέσσαρα τῆς ἀναστάσεως κτλ. μετὰ τὸ ἐξελθεῖν τὸν ἄγιον Παῦλον ἀπὸ Ἀντιοχείας τῆς μεγάλης (κηρύξαντα ἐκεῖ πρῶτον τὸν λόγον ἐν τῇ πόλει τῇ πλησίον τοῦ Πανδίου τῇ καλουμένῃ τοῦ Σίγγωνος ἅμα Βαρνάβᾳ) καὶ ἐπὶ τὴν Κιλικίαν ἐξελθεῖν ὁ Πέτρος ἀπὸ Ἱερουσαλὼν ἐν τῇ αὐτῇ Ἀντιοχείᾳ παρεγένετο κτλ.* (folgt der Streit Gal. 2 11; p. 219, vgl. Zahn, Forschungen III 57 f.). Ueber die Auffassung des Streits des Paulus mit Petrus in Antiochien (Gal. 2 11 ff.) bei den Kirchenvätern' handelte F. Overbeck: Programm zur Rektoratsfeier der Univ. Basel 1887.

(3.) Die altkirchlichen Zeugnisse über die apokryphen AGG. sind übersichtlich zusammengestellt von Zahn am Ende seiner „Acta Joannis“ (1880). Die beste zusammenhängende Besprechung hat seitdem G. Schmidt (1903), S. 27–77, geliefert und dabei zugleich das Leuciusproblem einer eindringenden Behandlung unterzogen, seine Ergebnisse dann „Acta Pauli“ S. 112 f. noch einmal kurz zusammengefaßt:

„1) Die Manichäer haben ein fünfteiliges Korpus von πράξεις ἀποστόλων zusammengestellt, nicht selbst die einzelnen πράξεις verfaßt, und dieses Korpus an die Stelle der von ihnen verworfenen kanonischen Apostelgeschichten zu setzen versucht, während die Priscillianisten seinen kanonischen Gebrauch neben den Acta durchsetzen wollten.“

2) In diesem Kampfe mit der Großkirche sind die genannten Akten mit dem Charakter des Häretischen resp. der häretischen Verfälschung durch einen gewissen Leucius belegt worden.

3) Der Name des Leucius resp. Leucius Charinus (Photius) ist den Johanneßakten entnommen, in denen er sich

als Begleiter und Augenzeuge der Laten des Apostels einführt, und ist von dort irrtümlicherweise auf die ganze Sammlung übertragen.

4) Aus diesem Grunde sind auch die Paulusakten, welche nach Philastrius (lib. de haer. c. 88) und Photius (Bibliotheca cod. 114) an letzter Stelle dem Korpus hinzugefügt waren, mit dem Verdikt des Häretischen versehen worden.

5) Auf Grund der in der Kirche ausgebildeten These (Leo I., Turibius von Astorga, Johannes von Thessalonich), daß die Wundertaten der Apostel echt, diesen aber zur Täuschung der Gläubigen häretische Doktrinen in den Reden beigemischt wären, sind auch die Paulusakten nach diesem Rezept bearbeitet, so daß von ihnen als letzter Rest die an dem jedesmaligen Todestage vorgelesene Passio (und die Theklaakten) übrig geblieben ist. 6) Gnostische Paulusakten neben den von Origenes, Hippolyt, Eusebius citierten katholischen Akten haben zu keiner Zeit existiert, wie Eipsius, Apokr. Apostelgesch. II 75 f., zu statuieren vermeinte.

Während ich, wie meine Ausführungen Apokr. S. 350 ff. zeigen, diesen Thesen fast durchweg zustimmen vermag, habe ich doch, zumal mit Rücksicht auf Schmidts oben erwähnte Hauptthese von dem katholischen Charakter der ältesten apokryphen Apostelgeschichten, noch einige Bemerkungen anzuschließen:

(zu 1) Erst Photius nennt die 5 apokryphen UGS. vollständig zusammen und schreibt sie einem bestimmten Verfasser zu (Apokr. S. 352). Es fragt sich, wie die älteren Zeugnisse auszulegen sind, in denen nur einige dieser UGS. zusammen genannt werden, bezw. wann die Sammlung, welche Photius vorlag, angestellt sein wird.

Während Zahn (Acta Joannis, p. LXXV) nur die A. J., A. An., A. Tho. als Bestandteile „der Sammlung, welche dem Photius vorlag und welche gelegentlich noch in größerer Vollständigkeit vorkam“, ansah und dieses steile Wert dem Leucius zuschrieb (p. LXXXI), hat schon Eipsius den älteren Ursprung der fünfteiligen Sammlung nachgewiesen (I 77 ff.) und nur die Möglichkeit offen gelassen, daß die einzelnen ihr zugehörigen Akten „bei den älteren gnostischen Parteien nur als einzelne Schriften im Umlaufe waren und erst von den Manichäern zu einer Art von Gegenkanon vereinigt wurden“ (S. 88; vgl. S. 117 über Leucius Charinus, „den wirklichen oder angeblichen Verfasser der *πράξεις Ιωάννου*“, auf dessen Konto spätestens im 4. Jahrhunderte, vielleicht aber schon bald nach Zusammenstellung der *παραδοκῶν τῶν ἀποστόλων*, die ganze Sammlung gesetzt wurde“).

Dabei kann Eipsius' Behauptung von dem Vorhandengewesensein älterer, gnostischer A. P. (s. Schmidt's These 6) und seine zu frühe Datierung der Philippusakten als inzwischen überwunden bei Seite gelassen werden. Ebenso braucht den Ausführungen A. Dufourcq's, die für die Frage der apokryphen Schriftstellerei auf katholischer Seite (seit Leo) großes Interesse verdienen (De Manichaeismo apud Latinos quinto sextoque saeculo atque de latinis apocryphis libris, Thesis, Paris 1900, seinem Lehrer Duchesne — s. oben S. 352 — gewidmet, in diesem Zusammenhange darum nicht nachgegangen zu werden, weil er die eigentliche Frage nach der Entstehung der ältesten UGS. von dem rückwärts gerichteten Standpunkte seiner speziellen Behandlung jüngerer Quellen aus nur mehr streift und dabei übrigens die Entstehung jener katholischen Surrogate mir allzu einseitig auf antimanichäisches Interesse zurückzuführen scheint (p. 53 ff. über die Verbreitung des Manichäismus, der um 400 die Anhänger anderer Kulte in sich vereinigte).

Schmidt weist nun ausdrücklich die Zusammenstellung des Korpus den Manichäern zu, was aber wieder in Frage gestellt würde, wenn sich sein Hinweis (S. 130 A. 1) auf Orig. comm in Gen. III (bei Euseb. h. e. I 1) als Zeugnis der steiligen Sammlung bestätigte. Jedenfalls ist der Manichäer Faustus Kenner des vollständigen Korpus (S. 46 f.; vgl. Bruckner, Faustus von Mileve, Basel 1901, S. 64, und S. 40 Gründe für die Verwerfung der kanonischen UGS.). Für die Benutzung dieser Apokryphen durch die Priscillianisten, deren „Annahme und Behandlungsweise des neutest. Kanons“ sie nach Döllinger (Gesch. der gnostisch-manichäischen Sekten im früheren Mittelalter, München 1890, S. 55) als „Vorgänger oder Stammväter der Katharer“ hinstellt (vgl. noch Reßler in RGE XII, 1903, S. 226), liefern die von Schepß 1889 (CSEL XVIII)

herausgegebenen Traktate Priscillian's (III: 1. de fide de apocryphis) keine unmittelbare Ausbeute. (zu 2) Der Fälschung durch Häretiker gedenken sowohl Philastrius (Sch 43 f. Apotr. S. 351; Marc CSEL XXVIII, cf. p. VIII, schreibt Philastrius), bei dem man auch bereits Kenntnis des vollständigen Korpus annehmen darf, wie Priscillian (Sch 138 f.; vgl. oben S. 2), letzterer aber mit Bezug auf andere apokryphe Schriften. Vielleicht ist seine Nichterwähnung der AGS. ein Anzeichen dafür, daß er für seine Person doch nicht wagte, sie gleich anderen Apokryphen neben den kanonischen Büchern ausdrücklich zu empfehlen. Philastrius übt, an den jüngeren abendländischen Zeugen gemessen, noch verhältnismäßig weitgehende Konnivenz, wenn er nur die non intelligentes von der Lektüre ausschließen möchte, da ihre Lesung unwillkürlich im Sinne der manichäischen Lehrweise (s. Sch 132, gegen Iulianus) verlief (das addere und ferre wird nicht von Veränderung des Urtextes im Sinne von Offb. 22¹⁸ f., sondern von der naiven Auslegung der non intelligentes zu verstehen sein, die der freilich gleichfalls naiven Lektüre des Philastrius nicht zusagte). Das Urteil klingt noch auffallend günstig und verrät die Nachwirkung der unbefangenen Hinnahme solcher Stoffe durch ältere Vertreter des Abendlandes wie Commodian, über dessen Zeit und Bildungsmittel wir noch nicht genügend unterrichtet sind. Später haben dann, nach dem Vorgange des Lurribius¹ von Astorga, armelige katholische Bearbeiter apokryphen Legendenstoffes wie die Verf. des sogen. Melitus-Prologs und (von diesem wiederum abhängig) des sogen. Melitus-Prologs den Wunderstoff und die Lehre ausdrücklich unterschieden und jenen für zulässig erklärt, diese (spec. die manichäische Lehre von dem doppelten Princip) aber als häretisch verurteilt (Sch 61 f.). Um jenes willen hielt sogar noch Lurribius die Möglichkeit der apostolischen Abfassung (er meint Apostelschüler, vgl. Philastrius) offen, während Augustin im Hinblick auf die Nichtannahme der Schriften durch die Kirche sie andauernd bestritt. Schmidt folgert mit Recht aus dem verstärkten Auftreten der Gegenzeugnisse vor und nach 400, daß die kanonischen Ansprüche, welche die Manichäer (und Priscillianisten) in Bezug auf diese Literatur erhoben, den Vertretern der Großkirche Anlaß zu ihren abweichenden Äußerungen wurden, deren schärfste bei Leo begegnen. Es ist mir aber sehr fraglich, ob eine Verstärkung der Privatlektüre auch im Sinne Augustins gelegen hätte, der übrigens doch nur Auschnitte aus der Literatur kennt (Eingangabschnitt der A. Tho.; Hymnus der A. J. und Schlußabschnitt aus diesen, vgl. Apotr. S. 352. 424. 430). Und es erscheint mir als das Gegenteil von einem reaktionären Standpunkt (Sch 119) in der Beurteilung der Sachlage, wenn die milde Ansicht des Philastrius, welche ich aus den verhältnismäßig noch wenig ausgebildeten und abgeklärten theologischen Anschauungen des Abendlandes erklären möchte, auf die ganze vorherige Zeit ausgedehnt und sogar die Aussage des Eusebius h. e. III 25, 6 f. in dieser Richtung verwendet wird (Sch 119 f.). Bei den maßgebenden Vertretern griechischer Theologie seit etwa 200 (zu welcher Zeit man sich über die Grenzen des dogmatisch Zulässigen allerdings noch nicht einig war: Clemens Alex.; monarchianische Evangelienprologe usw.), soweit jene überhaupt von den Stoffen Kenntnis genommen, begegnen wir, von den Urteilen über die A. P. abgesehen, nur mehr oder weniger schroffen Beurteilungen der apokryphen Akten, der schroffsten bei Amphilochius von Konium. Es genügt, auf Epiphanius zu verweisen, der die einzelnen Akten nur im Gebrauch verschiedener Sekten kennt (Apotr. S. 459). Aber auch das überaus ungünstige Urteil des Eusebius (a. a. O.: ἡ τε γνώμη καὶ πλεστον ὁσον τῆς ἀληθοῦς ὁρθοδοξίας ἀπέχουσα, οὐ δὴ αἰρετικῶν ἀνδρῶν ἀναπλάσματα τυγχάνει σαφῶς παρρησίᾳ· ἐάν οὐδ' ἐν νόμοις αὐτὰ κατατακτέον, ἀλλ' ὡς ἀτοπα πάντη καὶ δυσσεβῆ παρατιγέον) kann seiner Beweiskraft nicht beraubt werden (vgl. v. Dobschütz in ThZ 1903, Sp. 353, trotz der Entgegnung 'Acta Pauli' S. 184, denn mit dem Kerygma Petri liegt es anders; hier kennen wir den Inhalt als gut katholischen, was aber mir:

¹ Diese Schreibweise ist nach Prof. Wissowa's Ansicht, wie mir Prof. G. Ficker freundlichst mitteilt, die bessere gegenüber Lurribius.

destens auf die A. J. und A. An. nicht zutrifft; mit den A. Ps. mag es im 4. Jahrh., auch bei Eusebius, etwas anders stehen; die eigentümlich complicirte Abzweckung des Schreibens, vgl. *Apokr.* S. 350 f., erschwert hier die Beurteilung). Man kann auch nicht sagen, daß jenes Urteil nach Maßgabe des Nicänums gebildet sei, sondern es verrät das volle Bewußtsein des inneren Wertunterschiedes zwischen diesen und den kanonischen Schriften, und die Schärfe der Verurteilung durch Eusebius steht zu der an Papias geübten doch in keinerlei innerem Verhältnis. Daß nach Eusebius „kein kirchlicher Schriftsteller die Johannes- wie die Petrusakten erwähnt“ und „keine direkten Citate unter solenner Einführungsformel wie bei den Paulusakten sich nachweisen lassen“ (Sch 131), trifft doch in der That, von den wenigen Ausnahmefällen um 200 (s. o.) und etwa Commodian abgesehen, für die Zeit des Eusebius, ja bis gegen das letzte Viertel des 4. Jahrh. zu und darf für die Frage nach der Verbreitung der apokryphen Produkte keinesfalls ignorirt werden! Den Satz: „Wie Wasser vom dürren Boden mit Begierde aufgesogen wird, so nahmen die Zeitgenossen die Romane mit glühender Verehrung auf“ (Sch 155), vermag ich selbst für die Anfangszeit nur bedingt zuzugeben, er kommt erst in umfassenderem Sinne zur Geltung, als man auf Hintertreppen, d. h. dem Wege der Kürzungen und Bearbeitungen, die Stoffe in die Kirche einzuführen begann (5. Jahrh.). Auch die Entlehnung der literarischen Form von der kanonischen AG (worin ich Schmidt, S. 154 und ‚Acta Pauli‘ S. 185, gegen v. Dobschütz beipflichte), kann doch, ernsthaft genommen, nichts gegen den gnostischen oder doch häretischen Ursprung dieser Literatur belegen. Man darf nur gnostisch nicht in dem Umfange nehmen, in welchem Eipflus die Einordnung dieser Stoffe vollzog, noch überhaupt im Sinne einer einheitlichen systematischen Ausprägung fassen — darin ist Schmidt, dem verdienstvollen Entdecker und Bearbeiter genuin gnostischer Literatur, (S. 126) unbedingt recht zu geben (nicht aber in dem Refers auf den Apostel Paulus S. 129, da liegen doch zweifellos Stufenunterschiede vor) —, sondern nur in dem abgeblästen Sinne, in welchem das „Gnostische“ den Hintergrund für die Abfassung bildet, auf dem sich alles Mögliche, Mysterienreligion, Magie, ausgeprägtester Doketismus und Enkratismus und sonstige Mißbildungen, die sich mit dem „Katholischen“ höchstens auf den Grenzlinien berühren, in seltsamem Beieinander finden. Die Entscheidung über die specielle Zugehörigkeit dieses oder jenes Verfassers der Apostelakten liegt schließlich in der Frage nach dem Nebeneinander der großen religionsphilosophischen Systeme und Bräuche des 2. und 3. Jahrh. beschlossen. Nur die sorgfältige innere Beurteilung jedes Stückes, wie sie durch Einzelinterpretation und Vergleichen im Fortgange der Forschung, wenn auch durch gegensätzliche Auffassungen hindurch gewonnen werden kann, kann hier weiter helfen. „Gnostisch“ im eigentlichen Sinne sind diese Schriften nicht, aber noch weniger katholisch, wenn anders man dabei beharrt, als Normen des Katholischen im 2. Jahrh. einen Polykarp und Irenäus und im Vollsinne nicht einmal einen Clemens Alex. zu betrachten.

(zu 3) Im engen Zusammenhang mit den zu 2 erörterten Fragen steht die Frage nach dem Verfasser dieser Literatur, den nicht erst Photius kennt (oder den Verfassern). Als solcher gilt bei den abendländischen Zeugen seit etwa 400 n. Chr. Leucius (Photius: Leucius Charinus¹), sei es in unbestimmter Beziehung auf irgendwelche Apostelakten (Aug. de actis c. Felice Manich. — v. J. 404 n. Chr. — II 6, opp. VIII 347, und Euodius de fide ctr. Manichaeos 4, l. c. append. col. 25), sei es bei der Aufzählung einzelner Apostelakten (Innocenz an Eusebius i. J. 405 n. Chr.; Turribius ep. s.; Ps.-Mellitus

¹ Vgl. den Doppelnamen Karinus et Leucius in den lat. Recensionen des sogen. Descensus ad inferos Sch S. 63, was v. Dobschütz ThQZ 1903 Sp. 354 auf die alte Grundschrift des Descensus zurückführt. Dufourcq p. 35 meint, Leucius habe nie Charinus geheißen, sondern der Zunahme sei von Photius irrtümlich aus den Acta Pil. beigefügt. Das wird er schwer aufrecht erhalten können. Ueber Leucius handelt auch Zahn, Forschungen VI 194 ff.

Sch S. 60), sei es endlich mit Bezug auf das ganze steilige Korpus (Photius; vgl. Decret. Gelas. nach Aufzählung einzelner Apostelkaten, verschiedener Evangelien und des Hirten: Libri omnes quos fecit Leucius discipulus diaboli, darauf 2 manichäische Schriften genannt; über sonstige Kenntnis dieses Korpus s. o. S. 353, dazu Johannes von Theff. um 680 Sch S. 65 f.). Die bei dem mittleren Fall aufgeführten Belege lassen Leucius als (wirklichen oder angeblichen) Verfasser der A. J. erscheinen, wie Schmidt von neuem nachweist (der von Dobschütz ThLZ 1903, Sp. 354 f., geltend gemachte handschriftliche Beleg kommt dagegen nicht auf), während Euodius von Uzala¹ a. a. O. 38 (l. c. append. col. 33: CSEL XXV 968 f.) Leucius als Verfasser der A. An. belegt (s. dort; anders Innocenz). Daß mehrere der apokryphen AGG. schwerlich von der Hand desselben Verfassers stammen können — Zahn hat es unter nachdrücklicher Berufung auf Innocenz² von den A. Pe. und A. J. behauptet, bezgl. James, s. dagegen Sch S. 77—99 —, ist aus inneren Gründen sicher. Augustin redet ctr. adversarium legis et proph. — 420 n. Chr. — c. 20 (§ 39), ed. tertia Veneta, Bassani 1797, t. X 684: MPL XLII 626, allgemein von „Fabelschustern“. Der Nachweis Schmidts von der literarischen Abhängigkeit der A. Pe. von den A. J. ist mir persönlich sehr einleuchtend, das Gleiche wird man in Bezug auf das Verhältnis der A. Tho. zu den A. Jo. behaupten können (anders Fider Apokr. S. 386; die A. Tho. nehmen übrigens eine Sonderstellung ein, weil sie, wie nunmehr auch Raabe zugibt, ursprünglich syrisch verfaßt sind, vgl. James II p. X über die Verschiedenheit ihres Stils von dem der A. J., und umfassender H. Reinhold in der Apokr. S. 12* A. 1 citierten Dissertation). Fraglicher erscheinen mir die von Schmidt S. 50. 53 f. angestellten Erwägungen über die doppelte Bezeugung des Fragments Apokr. S. 464 A. 1 durch Augustin-Euodius (s. u. zu A. An.), wodurch die Tatsache der Zuweisung der A. An. an Leucius seitens des Euodius (c. 38) doch nicht aus der Welt geschafft wird. Als indirekte Zeugnisse wären der Erwähnung des Namens in dem Descensus ad inferos (s. o.) außer zwei von Trenchard, Ueber den Kanon . . . der Manichäer, S. 61 verzeichneten Fällen, die ich im Augenblick nicht verificieren kann, anzuschließen: Acta Pil. 40 (Aa II 2, p. 19, cf. 93¹²): ein Λεύκιος in Notus; jüngere A. Tho. bei James II, s. p. XLIII. XXXVI f. Noch entlegener ist es, wenn Leucius als dem Schüler des Manes (vgl. Turribius) von Ps.-Hieron. Sch S. 62 die Herausgabe einer Schrift de ortu Mariae et nativitate atque infantia Salvatoris zugewiesen oder er als Verfälscher einer

¹ † 16. Okt. 424. — Die Form des Ortsnamens ist noch unsicher. Wardenhewer, Patrologie, S. 453 schrieb Uzalis, ebenso v. Dobschütz, Christusbilder (Zu N. J. III), S. 117* und Monceaux, Hist. litt. de l'Afrique chrét. II, p. 380 (Geistlicher von U. gegen 420 Verfasser des Traktats de miraculis sancti Stephani, Euodius gewidmet); Wardenhewer dagegen Uzalum (?); Stéph. Gsell, Les monuments antiques de l'Algérie II 274 A. 1 erwähnt Uzali bei Carthago (Reliquien des hl. Stephan in einer memoria an der Kirche; auf dem Konzil v. J. 484 unter Gumerich begegnet ein Bischof Sacconius Uzalensis [oder Uzialensis], CSEL VII 117), dagegen I 172 A. 1 Uzeliis (Oudjel) 37 km westlich von Constantine (Girta). Nach Mitteilung von M. Jhm (an G. Fider) kann die Form Uzelitani im Corp. Inscr. lat. VIII p. 589 auf Uzelis hindeuten, aber ebenso gut auf Uzel, Uzela (es handelt sich um den Ort bei Girta; vgl. noch Gsell II 47 A. 6).

² Cetera autem quae vel sub nomine Matthiae sive Jacobi minoris vel sub nomine Petri et Johannis quae a quodam Leucio scripta sunt [vel sub nomine Andree quae a Nexocharide (oder Xenocharide) et Leonida philosophis] vel sub nomine Thomae, et si qua sunt talia (oder alia), non solum repudianda verum etiam novis esse damnanda“ (Zahn G.R. II 245 f.). Ich möchte eine Stelle aus Epiphanius haer. 30, 23 (ed. Dindorf II 117) daneben stellen, wo es von den Ebioniten heißt: Τὸν δὲ ἀποστόλων τὰ ὀνόματα εἰς τὴν τῶν ἡπατημένων ὑπ' αὐτῶν ψευδῶς προσποιητῶς δέχονται, βέλους τε ἐξ ὀνόματος αὐτῶν πλατύνοντες ἀνεγράφαντο, διόθεν ἀπὸ προσώπου Ἰακώβου καὶ Ματθαίου καὶ ἄλλων μαθητῶν. ἐν οἷς ὀνόμασι καὶ τὸ ὄνομα Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου ἐγκαταλέγουσιν, ἵνα πανταχόθεν φωρατῇ γέννηται ἡ αὐτῶν ἀνομία. Epiphanius war 382 in Rom.

anderen de transitu Mariae von Ps.-Melito Sch. S. 61 bezeichnet wird. Die frühere Erwähnung seiner Person in unverdächtigem Zusammenhange bei Epiphanius oder in weniger verdächtigem bei Pacian hat Schmidt (S. 31—41) als auf dunkler Kunde von Leucius resp. seiner Hauptschrift, den A. J., beruhend nach- und die von Zahn an diese Erwähnung geknüpften Folgerungen einer in katholischen Kreisen als kleinasiatischen Johanneschülers in hohem Ansehen stehenden Persönlichkeit des Namens (S. 76 f.) noch einmal abgewiesen. Auffällig bleibt das späte Auftreten des Namens (seit dem letzten Viertel des 4. Jahrh.) auf jeden Fall, auffällig die Tatsache, daß im Zusammenhang mit apokryphen Apostelakten der Name zuerst (und hauptsächlich) bei den Lateinern auftaucht, auffällig endlich (trotz Schmidts Erklärung; vgl. übrigens Zahn G.R. II 857 ff.) der Umstand, daß Photius das ganze Sammelwerk dem Leucius (den er allein mit Doppel-Namen nennt) zuwies, während die A. J. bei ihm doch nicht an erster Stelle genannt sind! Man möchte hiernach fast vermuten, daß der Name Leucius erst bei den Lateinern aufgefunden (und L. erst ein Mann des 4. Jahrh., cf. Jones I 303 f.) sei, zumal da er sich schon um 250 in Nordafrika belegen läßt (folgende Stellen sind mir aufgestoßen: Concil. Karthag. = Sententiae episcoporum vom 1. Sept. 256, Nr. 31: Leucius a Thebeste, f. Partel Cypriani opp. I 448; Acta Montani etc. 11, ed. Franchi de' Cavalieri Röm. Quartalschr., Suppl. 8, 1898, p. 77 14: „in quo nobis occurrerunt Cyprianus et Leucius“; Wieland, Ein Ausflug ins altchristl. Afrika 1900, S. 157 erwähnt einen Martyr Leucius zu Timgad i. J. 305, der mit verschiedenen anderen zu Bosa gestorben, wozu G. Fiedler in einer Notiz an mich vermutet, daß die Nachricht auf die Passio S. Mammarii martyris in Afrika, bei Mabillon, Vetera Anallecta, Paris 1729, p. 178—180 zurückgehe, wo wirklich p. 178 ein Leucius genannt wird als Christ wohl in civitate Vagensi [d. h. zu Vaga]). Aber „Leucius“ ist gräcisirte Form von „Lucius“ (Eipsius I 84, mit den Belegen A. 2), wie M. Jhm (durch freundliche Vermittlung Fiedlers) bestätigt: „Den betr. Namen (Lucius) gaben die Griechen regulär mit Λούκιος wieder: so massenhaft bei Schriftstellern und auf Inschriften (daneben nicht minder häufig Δούκιος). Wenn also Leucius in lat. Hss. steht, dürfte das immer ein Beweis für Uebersetzung aus dem Griechischen sein; lat. Leucius ist mir unbekannt, auf Inschriften, soviel ich sehe, nicht nachweisbar. Stamm leuc- ist sonst im Keltischen bekannt (Leucetios, Leucimara [cf. Leusiboram? Hieron. ep. 75, 3 — basiliidianische Reher in Spanien] etc.), aber auch hier kein Leucius“. Die von mir beigebrachten lateinischen Belege werden also so zu erklären sein, daß die betreffenden Personen griechischer Abkunft waren oder aus irgend welchem anderen Grunde die der griechischen Schreibweise entlehnte Namensform bevorzugten. Die Annahme, daß mindestens die (griechisch geschriebenen) A. J. schon im 2. Jahrh. auf Leucius zurückzuführen seien, wird dadurch nicht ins Unrecht gesetzt und übrigens indirekt auch durch Epiphanius (f. o.) bestätigt. Weitere Vermutungen über das geschichtliche Verhältnis des Leucius zu Johannes anzustellen, erscheint angesichts des Mangels sonstiger Nachrichten für die Anfangszeit müßig. Im N. Z. wird AG. 13: ein Lucius von Kyrene neben andern Propheten und Lehrern zu Antiochia, Röm. 16: ein Lucius neben Timotheus u. a. Mitarbeitern des Paulus genannt. Beide haben mit Johannes nichts zu tun.

(4.) Zu Apokr. S. 355 A. 1 vgl. noch R. Müller in AG IV (1898), S. 63 ff. (Art. „Christusbilder“). J. E. Weiss-Liebersdorf (kath.), Christus- und Apostelbilder, Einfluß der Apokryphen auf die ältesten Kunsttypen, Freiburg i. B. 1902, S. 30—40: Der jugendliche Christus in den gnostischen Apostelgeschichten [die Bezeichnung im Anschluß an den veralteten Standpunkt von Eipsius; B. führt ältere und jüngere AGG. zusammen an und verweist S. 40 auf das Fehlen des jugendlichen Christus in den A. P.]: „Die Gestalt eines zarten Jünglings oder Knaben dürfte nach gnostischen Begriffen die bestmögliche Verflüchtigung der Verantwortlichkeit des Herrn und Veranschaulichung seiner göttlichen Natur gewesen sein“ (S. 40) [?]. Wichtig und dankenswert ist sein Hinweis auf die Stelle Orig. in Matth. comm. 100 (MPG XIII 1750), die in Uebersetzung gegeben wird (vor Citaten aus

den Acta Perpet. et Felic. und Cyprian). Es handelt sich um den Ruf bei der Gefangennahme Jesu (Mt. 26 47 ff.); Orig. vergleicht zu 1. Joh. 18 20 und fährt dann fort: „Venit ergo traditio talis ad nos de eo“, daß nicht nur zwei Formen von ihm, eine, wonach ihn alle sahen, eine andere, wonach er bei seinen Jüngern auf dem Berge verwandelt wurde, „sed etiam unicuique apparebat secundum quod fuerat dignus. Et cum fuisset ipse, quasi non ipse omnibus videbatur“. Anführung des Manna-Vorganges. „Et non mihi videtur incredibilis esse traditio haec, sive corporaliter propter ipsum Jesum, ut alio et alio modo videretur hominibus, sive propter ipsam Verbi naturam, quod non similiter cunctis apparet.“ Sie kannten ihn nicht, trotzdem sie ihn öfter gesehen hatten, „propter transfigurationes ipsius“. Diese gnostisierende Auffassung erinnert entschieden an die A. J. (und A. Pe.), wiewohl wir keinen Beleg ihrer Kenntnisnahme durch Origenes besitzen. Auch Clemens Alex. bedient sich bei seiner ausdrücklichen Bezugnahme auf einen Passus der A. J. (ApoKr. S. 423) des Ausdrucks „Ueberlieferungen“: Fertur ergo in traditionibus etc. Die Origenes-Stelle auch schon bei Thilo (Halle 1847) p. 27.

(5.) Jüngere Formen apostelgeschichtlicher Literatur in orientalischen Sprachen: J. Wetter beabsichtigt, „nach und nach die reichhaltige Sammlung apokrypher Apostelgeschichten, welche das mittelalterliche Armenien gekannt hat, zu veröffentlichen“; er gibt im Oriens christianus I 220 ff. zunächst das gnostische Mart. Pe. aus Pariser Hff. und im Jahrgange 1903 die Akten Petri und Pauli. Vgl. A. Baumstark, Die Petrus- und Paulusakten in der lit. Ueberlieferung der syrischen Kirche, Epz. 1902, u. a. Die arabische Hf. 539 der Bibliothek des Katharinens-Klosters auf dem Sinai (Studia Sin. III, London 1894) ist ein Sammelband von allerhand AGG. Was Tichonravov russisch veröffentlicht hat, war mir nicht zugänglich. Die Proben, die Franko als „Beiträge aus dem Kirchen-Slavischen zu den Apokryphen des N. T.“, nämlich I zu den Pf.-Clementinen und II zu den gnostischen Παῖδες Πέτρου, in ZNW III (1902) gegeben hat, mindern die Hoffnung, auf diesen Wegen zu weiteren Aufschlüssen über die ältesten AGG. zu gelangen, eher ab. — Zu der Stelle aus Porphyrius über Petrus in Rom (ApoKr. S. 357 A. 1) vgl. noch Sch S. 167—171.

XXIII.

Paulusakten.

(E. Hoffm.)

a. Literatur.

Ueber Titel, Umfang und Geschichte des Gesamtwerkes orientieren Preuschen bei Harnack I 128—81 u. Harnack II 1, 491—93; besonders eingehend und zuverlässig Zahn, GR. II 2, S. 865—92, vgl. auch Vardenhewer I (1902) S. 424—28. Die Bestätigung der von Zahn aufgestellten Hypothesen in den wichtigsten Punkten bringt E. Schmidt, Die Paulusakten. Eine wiedergefundene altchristliche Schrift in koptischer Sprache (Neue Heidelberger Jahrb. 1897, S. 217 ff.); Zahn berichtet darüber MZ VIII (1897) S. 933—40: Die wiedergefundene Akte des Paulus. Als Ergänzung dazu dient Harnacks Anzeige: Die Entdeckung bezw. Identifizierung der Παῖδες Παύλου (ZBW 1897 Nr. 24). Derselbe handelt über ein weiteres Fragment der A. P. in dem Aufsatz: Drei wenig beachtete Cyprianische Schriften und die „Acta Pauli“ (Zu N. F. IV 3, 1899), worin er zugleich eine interessante Hypothese über die kanonische Geltung der A. P. in Gallien (um 400) vorträgt. In den Patristischen Miscellen (Zu N. F. V 3, S. 100—106) versucht er dann den Nachweis, daß große Stücke der Actus Petri cum Simone ursprünglich zu den A. P. gehört haben müssen. Er stützt sich dabei auf ähnliche Beobachtungen, wie

fe Z a h n, Die Wanderungen des Apostels Johannes (MZ X 3, S. 215—18) gemacht hat, ohne weiter gehende Schlüsse daraus zu ziehen. Dazu sind zu vergleichen die Bemerkungen von G. S c h m i d t, Die alten Petrusakten im Zusammenhang der apokryphen Apostelliteratur (Zu N. F. IX 1). Eine Reihe von Fragmenten der A. P. hat J a m e s, Apocrypha anecdota (TSt II 3, 1893, p. 47. 54—57) aus kirchlichen Schriftstellern verschiedener Zeiten zu ermitteln versucht. Einzelne Stücke, die man den A. P. mit einiger Wahrscheinlichkeit zurechnen kann s. b. D o b s c h ü t z, Das Kerygma Petri (Zu XI 1, 1893, S. 124—135). Unmittelbar vor Drucklegung dieser Anmerkungen ist erschienen G. S c h m i d t, Acta Pauli aus der Heidelberger koptischen Papyrushandschrift Nr. 1 herausgeg. (Leipzig, Hinrichs 1904), ein Buch, das mehr durch Beseitigung irriger Hypothesen als durch Beschaffung neuen Materials über den Charakter der A. P. wertvollen Aufschluß bringt.

Ueber die Acta Pauli et Theclae, gedruckt Aa I 235—272, s. Z a h n G. R. II 2, S. 892—910. H a r n a c k I 136 f. II 491—508. Für die Textkritik ist neuerdings unentbehrlich v. G e b h a r d t, Die lateinischen Uebersetzungen der Acta Pauli et Theclae nebst Fragmenten, Auszügen und Beilagen (Zu N. F. VII 2). Bei ihm (S. LXI) findet man ein griech. Fragment (enthaltend c. 9), das B. P. G r e n f e l l and A. S. H u n t, The Oxyrhynchus Papyri P. I, London 1898 p. 91 mitgeteilt haben. Auf das von Gebhardt S. 128—136 aus dem Codex A VI 4 der Bibliotheca civica Queriniana zu Brescia mitgeteilte Fragment der A. Th. (c. 1—18) gründet G o r s e n (Die Urgestalt der Paulusakten, ZNW 1903, S. 22—47) die Hypothese, daß der vorliegende griechische Text eine tendenziöse Uebersetzung der ursprünglichen A. P. sei. Kaum erwähnt zu werden braucht W o h l e n b e r g, Die Bedeutung der Thekla-Akten für die neutestamentliche Forschung (ZNW Bb. IX. 1888, S. 363—82), dessen Aufstellungen sich durch die neueren Forschungen durchweg als unhaltbar erwiesen haben. Einen syrischen Text hat W. W r i g h t, Apocryphal Acts of the Apostles, London 1871, vol. I p. 127—69 publicirt. Die englische Uebersetzung gibt er vol. II p. 116—145. Ueber die Thekla-Akten in syrischer Uebersetzung berichtet A. B a u m f a r t, Die Petrus und Paulus-Akten in der literar. Uebersetzung der syrischen Kirche, Leipz. 1902, S. 81 f. Grundlegend für die neueren Forschungen über dieses Bruchstück ist die Monographie von S c h l a u, Die Akten des Paulus und der Thekla und die ältere Theklalegende, Leipzig 1877. (Angezeigt von Z. Z a h n, GgM 1877 Bb. II, S. 1292—1338). In seinem Urteil über die theologische Haltung und die kirchengeschichtliche Bedeutung der Schrift schließt er sich im wesentlichen an das an, was R i t s c h l, Die Entstehung der altkatholischen Kirche * 1857, S. 292—94 darüber ausführt; das ist sehr viel richtiger als die Charakteristik von L i p s i u s II 1, S. 488 ff., der unter dem Vorurteil steht, daß die A. Th. gnostischen Ursprungs seien. Ueber den Inhalt und die Verbreitung der Legende ist zu vergleichen Joh. S t i l t i n g in den Acta Sanctorum Sept. VI, p. 536 ff., sowie G. A c h e l i s, Die Martyrologien, ihre Geschichte und ihr Wert (1900), S. 182 und J. G w y n n im DchB IV (1887), p. 882—896. Historische Reminiscenzen hat zuerst G u t s c h m i d, Die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten (Rhein. Mus. f. Philol. XIX 1864, S. 177—79) darin entdeckt. In der von ihm eingeschlagenen Richtung geht R a m s a y, The Church in the Roman Empire 1893 S. 375 ff. weiter, indem er aus den Akten einen ursprünglichen Kern von geschichtlichem Wert auszuscheiden sucht; ihm sekundirt C o n y b e a r e, The Apology and Acts of Apollonius and other Monuments of Early Christianity (1894), p. 49—60, der die Schwierigkeiten, die der gegenwärtige Text der historischen Kritik bereitet, durch den von ihm entdeckten armenischen Text zu heben hofft (s. dazu E i d e m a n n ZbZB XIV (1894) S. 171. 188—190). Septischer über den geschichtlichen Wert urteilt R e y, Etude sur les Acta Pauli et Theclae 1890. F. C a b r o l, La légende de sainte Thècle, Paris 1895 war mir nicht zugänglich. Zu vergleichen sind die Bearbeitungen der Akten von Basilus und Simeon Metaphrastes, herausgegeben von Pantinus: Basilii Seleucia in Isauria episcopi de vita ac miraculis D. Theclae virginis martyris Iconiensis libri duo. Simeonis Methaphrastae Logothetae

de eadem martyre tractatus singularis. Antwerpen 1608 (MPG tom. 85, 477. tom. 115, 841) sowie der *Ἀγὼς ἀγωνιστικὸς* des Niketas v. Paphlagonien (MPG 106, 820).

Für den apokryphen Briefwechsel des Paulus mit den Korinthern ist einzusehen: Fabricius II 791–796. III 667–685. Grundlegend ist Rind, Das Sendschreiben der Korinther an den Apostel Paulus und das dritte Sendschreiben Pauli an die Korinther, Heidelberg 1823; er bietet den armenischen Text in einer äußerst zuverlässigen deutschen Uebersetzung. Daß er den Briefwechsel für authentisch hielt, war eine Marotte, die von Ullmann (Heidelberger Jahrb. der Literatur 1823 Nr. 34. 35) bündig und schlagend abgetan wurde. In ein neues Stadium traten die Untersuchungen, als Carrière und Berger, La correspondance apocryphe de Saint Paul et des Corinthiens (1891) eine von ihnen in Mailand aufgefunden lateinische Uebersetzung herausgaben, abgedruckt von Harnack, ThZ 1892 Nr. 1, der sehr bald der von Ratke besorgte Abdruck einer zweiten, in Laon entdeckten lateinischen Uebersetzung folgte ThZ 1892 Nr. 24. Das geschah in demselben Moment, als Zahn G.R. II 2, S. 592–611, den Kommentar Ephraems zu dem Briefwechsel in einer von Kanajanz besorgten deutschen Uebersetzung veröffentlicht und die von La Croze (Thes. epist. III 237) erstmalig aufgestellte Hypothese erneuert hatte, daß der Briefwechsel ein Stück der A. P. sei. Kurz vorher hatte Wetter, Der apokryphe dritte Korintherbrief, neu übersezt und nach seiner Entstehung untersucht (Theol. Quartalschr. 1890, S. 610 ff.) die Untersuchung aufgenommen, um in dem Programm: Der apokryphe dritte Korintherbrief (1894) sämtliche bekannten Texte abzu drucken und die Ergebnisse der Kritik zusammenzufassen; eine Ergänzung dazu bildet die Abhandlung: Eine rabbinische Quelle des apokryphen dritten Korintherbriefs (Theol. Quartalschr. 1895, S. 622–633). Die Frage nach der dogmengeschichtlichen Bedeutung dieses Fragments wird von Verendts, Zur Christologie des apokryphen 3. Korintherbriefs (in den Abhandlungen M. v. Dettingen zum 70. Geburtstag gewidmet München 1898) gestellt und durch den Nachweis einer nahen Verwandtschaft der durch dasselbe vertretenen Anschauungen mit 2. Clem. und Hermas beantwortet.

Das Martyrium Pauli, abgedruckt Aa I 104–117 und in einer erweiterten Recension Aa I 23–44, ist von Lipsius II 1, S. 270 f. als gnostisch angesprochen, von Zahn, G.R. II 2, S. 872 ff. nach seinem Zusammenhang und Charakter richtig gewürdigt. Was Lipsius über die römische Pauluslegende und ihr Verhältnis zur Petrusfrage ausführt (II 1, sowie Die Quellen der römischen Petrusfrage 1872), ist orientirt an der Anschauung der Pseudo-Clementinen und daher veraltet. Nachrichten über Paulus f. bei Hilgenfeld, Acta apostolorum graece et latine (1899) S. 197 ff. (Actus apostolorum extra canonem receptum); aus früherer Zeit Runze, Praecipua patr. ecclesiast. testimonia, quae ad mortem Pauli spectant (1848). Der geschichtliche Latbestand seines Martyriums ist von Erbes, Die Todestage der Apostel Paulus und Petrus und ihre römischen Denkmäler (Zu N. F. IV 1, 1899) eingehend untersucht; vgl. von dems., Die Gräber und Kirchen Pauli und Petri in Rom (ZRG VII 1, 1884); eine abweichende Auffassung bei Harnack, II 1, 233–243 und Steinmeß, Die zweite römische Gefangenschaft des Apostels Paulus (1897).

b. Die A. P. in den Kanonverzeichnissen.

Eusebius (h. e. III 25, 4) beobachtet bei der zweiten Gruppe seiner Antilegomenen (ὡδδοί) die Reihenfolge: A. P., Hermas, Offenb. Petri, Barnabas, Didache, Offenb. Joh., welche letztere er übrigens vorher schon unter den Homologomenen aufgeführt hat. Einen ähnlichen Rang nehmen die A. P. schon früher ein im Kanonverzeichnis des Codex Claromontanus (wahrscheinlich aus dem 3. Jahrh.): Barnabas, Offenb. Joh., AG., Hermas, A. P., Offenb. Petri. Im Verzeichnis der 60 kanonischen Schriften aus dem 6. Jahrh. hat sich die Schläge bedeutend zu ihren Ungunsten verschoben; sie stehen unter 25 Apokryphen an 19. Stelle, in der Nachbarschaft von Offenb. Petri, Barnabas, Offenb. Pauli u. a.; die Werthschätzung ist

hier etwa die gleiche wie in der Stichometrie des Nikiphorus, wo unter den neutestamentlichen Apokryphen außer den 'Wanderungen' des Petrus, des Johannes, des Thomas, dem Thomasevang., der Didache, den Briefen des Clemens, Ignatius, Polykarp, dem Hirten an erster Stelle 'die Wanderungen des Paulus' erscheinen, deren Identität mit den A. P. durch die Stichenzahl 8600, die der im Clarom. angegebenen nahezu 8560 gleichkommt, sicher gestellt ist.

Die abendländischen Kanonverzeichnisse, das Muratorische Fragment ebenso wie das Decretum Gelasianum kennen die A. P. nicht; beachtenswert ist, daß das letztere statt dessen die Actus Pauli et Theclae aufführt. Unter abendländischem Einfluß steht zweifellos Athanasius, der in seinem 89. Festbrief ebenfalls die A. P. nicht erwähnt. Eusebius h. e. III 8, 5. 6, bietet Anhaltspunkte dafür, daß der Widerstand des Abendlandes gegen die A. P. von Rom aus genährt wurde. Er kann der Hebräerbrief nicht unter die echten Paulusbriefe setzen, weil er nicht verschweigen darf, daß von seiten der römischen Gemeinde Widerspruch dagegen erhoben wird. Dann fährt er fort: „Aber auch nicht einmal seine <des Paulus> sogenannten Akten habe ich unter die unbestrittenen aufgenommen“, — um zum Schluß auf die vielfach erhobenen Zweifel an den 'Hirten' des Hermas zu kommen, der gerade in der römischen Gemeinde besonders geschätzt wurde. Darnach ist es nicht unwahrscheinlich, daß er sich in genanntem Zusammenhang mit einer römischen Tradition auseinandersetzt und also auch die A. P. einem römischen Urteil preisgibt. Interessant ist die Feststellung von C. Schmidt (Die alten Petrusakten S. 52), daß bei den Manichäern in Nordafrika und bei den Priscillianisten in Spanien ein Korpus von Apostelakten, umfassend die Akten des Petrus, Andreas, Thomas, Johannes und Paulus, vorhanden war, dessen Aufnahme in den neutestamentlichen Kanon unter Verdrängung der kanonischen Apostelgeschichte von den Häretikern erstrebt wurde.

c. Die in der koptischen Uebersetzung erhaltenen Fragmente der A. P.

Nach siebenjähriger, mühsamer Arbeit ist es Schmidt (Acta Pauli, Leipz. 1904) gelungen, die Papyrusfetzen der koptischen Hs. soweit zu ordnen, daß sich übersehen läßt, was die neuentdeckte Uebersetzung für unsere Kenntnis der A. P. austrägt. Leider erscheint die Ausbeute recht gering; es sind zwar eine Reihe bisher unbekannter Szenen zu Tage gefördert; aber nicht eine einzige Perikope ist völlig intakt. Trotzdem ist genug neues Material herbeigeschafft, um unser Urteil über die verlorene Schrift in wesentlichen Punkten zu berichtigen und zu klären. Abgesehen von den bekannten drei Stücken: der Theklageschichte, dem Briefwechsel mit den Korinthern und dem Martyrium des Paulus, bietet der Kopte 7 Fragmente, die umfangreich genug sind, um den Zusammenhang der Erzählung wenigstens erraten zu lassen, während eine Anzahl anderer Fragmente nicht mehr als einzelne unzusammenhängende Worte enthalten.

1. Der bekannte Anfang der A. Th. findet sich auf S. 6 der koptischen Hs. Auf den vorhergehenden Seiten wird erzählt, wie Paulus in Antiochien — Schmidt hat mit sehr beachtenswerten Gründen wahrscheinlich zu machen gesucht, daß hier das syrische Antiochien gemeint sei — den Sohn eines offenbar jüdischen Elternpaares Anchares und Phila vom Tode erweckt. Von Anchares daraufhin in sein Haus aufgenommen, bleibt er acht Tage bei ihm, bis die Juden von seinem Gastfreund verlangen, daß er ihn aus der Stadt vertreiben solle. Aber Paulus scheint sich schon freiwillig entfernt zu haben. Als Anchares sich nun zu Jesus bekennt, wird der Apostel von den Juden zurückgeholt und unter argen Mißhandlungen aus der Stadt gestossen. Am Abend lehrte er dann noch einmal zurück, um von Anchares, der sich fastend in sein Haus eingeschlossen hatte, Abschied zu nehmen und nach Flonium zu wandern.

2. Die Scene in Myra (Apokr. S. 377) bringt der Kopte in ziemlich

Ausführlichkeit. Darnach wirft sich Hermokrates, der Hydropiker, Paulus zu Füßen und fleht ihn um Heilung an. Paulus heilt ihn „nicht auf Lohn hin, sondern durch den Namen Jesu Christi“, worauf Hermokrates mit seiner Frau sich taufen läßt. Darauf tut sich sein Sohn Hermippus, der schon auf die Erbschaft gerechnet hatte, zusammen mit seinen Altersgenossen zu einem Anschlag auf das Leben des Paulus. Dieser hat inzwischen den zweiten Sohn des Hermokrates Dion, der sich (wie, wird nicht klar) zu Tode gestürzt hat, ins Leben zurückgerufen. Durch ein Traumgesicht vor der ihm drohenden Gefahr gewarnt, empfängt er den mit gezücktem Schwert auf ihn einstürmenden Hermippus mit denselben Worten wie Jesus seine Häfcher im Garten Gethsemane. Der Erfolg seines Gebetes um Schutz ist, daß Hermippus erblindet und dadurch sofort zur Erkenntnis seiner Freveltat kommt, um nun seinerseits seine Genossen von ihrem verbrecherischen Vorhaben zurückzuhalten. Paulus steht ergriffen und geht dann fort — wohin läßt sich nicht ermitteln. Hermippus aber wird von den Jünglingen vor das Haus getragen, in dem Paulus lehrte. Dort berührt er die Füße aller Hineingehenden und bittet um ihre Fürsprache bei Paulus. Unter ihnen sind seine Eltern Hermokrates und Nympha, die für Dions Rettung Getreide und Geld zur Verteilung an die Witwen herbeibringen. Sie sind bestürzt, als sie den Sohn sehen in seiner elenden Lage. Wie es scheint, verkaufen sie ihre Güter und verteilen den Erlös unter die Witwen. Darauf betet Paulus mit ihnen um die Genesung des Hermippus. Wirklich wird dieser geheilt und ist der Meinung, daß Paulus ihm seine Hand aufgelegt habe. Der Schluß ist verstümmelt.

3. Von Myra zieht Paulus hinauf nach Sidon und zwar auf dem Landwege, wobei einige Brüder aus Perge sich ihm anschließen. Unterwegs rasten sie unter einem Baum (A), wo sich ein Götzenaltar befindet. Paulus scheint bei der Gelegenheit vor der Befledung durch Götzendienst zu warnen. Dagegen tritt ein Greis auf und sucht die Zuhörer bei dem alten Glauben festzuhalten, indem er mehrere Fälle anführt, wo der Uebertritt zum Christentum den Tod der Konvertiten zur Folge gehabt habe. Ueber den Ausgang der Auseinandersetzung berichtet die Hs. leider nichts. Nach einer größeren Rucke finden wir Paulus in Sidon wieder, wie er den Einwohnern in einer ernstlichen Bußpredigt das Schicksal von Sodom und Gomorrha als warnendes Beispiel vorhält und sie auffordert, um seiner Wunder willen zu glauben. Dafür wird er mit den Brüdern Thrasymachus und Kleon in den Tempel des Apollo (d. h. des phönizischen Melfart) eingesperrt und mit kostbaren Speisen versehen, in welcher Absicht, wird nicht gesagt. Paulus aber fastet drei Tage lang und betet in der Nacht inbrünstig um den Schutz Gottes gegen die Widersacher. Da stürzt die eine Hälfte des Tempels ein; als das die Tempeldiener und Stratenen gesehen haben, verkündigen sie es in der ganzen Stadt, sodaß alle Bewohner zum Tempel zusammenströmen und sehen, wie Paulus mit den Seinen weint „über diese Versuchung, daß sie sein Würden ein Schauspiel für alle“. Auf das Verlangen der Menge werden sie dann ins Theater geführt. Was sich dort ereignet hat, läßt sich leider nicht mehr ermitteln. Es scheinen zur Rettung des Paulus Wunder geschehen zu sein, durch die das Volk umgestimmt ist. Denn zum Schluß wird der Gott gepriesen, welcher Paulus gesandt hat, und ein ge-

wisser Theudes läßt sich taufen. Paulus aber begibt sich von Sidon nach Tyrus.

4. Der Abschnitt über den Aufenthalt des Apostels in Tyrus weist in der Hs. starke Lücken auf. Paulus tritt darin als Exorcist auf und hat mit zwei Männern Amphion und Chrysippus zu tun. In den folgenden Partien macht die Uebersetzung den Eindruck eines großen Trümmerfeldes. Paulus scheint sich darin mit den Juden über den Wert des Gesetzes auseinanderzusetzen; mehrmals wird Moses genannt; an einer Stelle läßt sich der Satz entziffern: „daß der Mensch nicht gerechtfertigt werde durch das Gesetz, sondern daß er gerechtfertigt werde durch die Werke der Gerechtigkeit“. Wo wir uns die Scene zu denken haben, deuten die Worte an: „Du befindest dich im Angesichte von Jerusalem.“ Darnach muß Paulus auf dem Wege nach Jerusalem sein. Da im folgenden der Name des Petrus erscheint, so wird man anzunehmen haben, daß er mit diesem in Jerusalem zusammengeführt ist; die Situation müßte etwa dem Apostelkonzil entsprechen.

5. Das nächste umfangreichere Bruchstück zeigt Paulus als Gefangenen in einem Metallbergwerk, — wo, läßt sich nicht erraten. Es tritt ein gewisser Longinus auf, dessen Tochter Phrontina verurteilt ist, vom Felsen herabgestürzt zu werden. Da er Paulus die Schuld an ihrem Geschick zuschiebt, so will er ihn mit ihr zugleich herabstürzen lassen. Paulus ist durch eine Offenbarung darüber unterrichtet; trotzdem arbeitet er zusammen mit den anderen Gefangenen in großer Freudigkeit. Am dritten Tage wird Phrontina unter dem Wehklagen ihrer Eltern und der Soldaten auf einer Bahre von den Gefangenen hinausgetragen, um vom Felsen gestürzt zu werden. Was weiter geschieht, ist nicht zu ermitteln. Vielleicht sind Phrontina und Paulus zusammen hinabgestürzt, wobei die Jungfrau den Tod findet, während der Apostel am Leben bleibt. Es wird dann erzählt, wie Paulus die tote Phrontina auf seine Arme nimmt und niederkniet in den Schmutz, um für sie zu beten. Da steht sie wieder auf zum Entsetzen der Menge, und Paulus führt sie durch die Stadt zum Hause ihres Vaters. Der Erfolg ist, daß der Gott, der der Phrontina das Leben wiedergegeben hat, von der Menge als der alleinige Gott, der Schöpfer des Himmels und der Erde, anerkannt wird. Der Apostel aber bricht auf nach Philippi.

6. Der Bericht über seinen dortigen Aufenthalt ist wieder arg verstümmelt. Nur soviel läßt sich erkennen, daß er in Philippi schon Christen vorfindet. Es muß also von einer zweiten Anwesenheit daselbst die Rede sein. Wie es scheint, ist er nicht lange vorher in Korinth gewesen; vielleicht hat man sich dort die Phrontinageschichte zu denken. In Philippi muß er verhaftet sein; doch ist aus der Hs. über die Veranlassung dazu nichts zu entnehmen. Ziemlich gut dagegen ist der Eingang zu dem Briefwechsel mit den Korinthern erhalten:

„Es waren nämlich in großer Betrübniß die Korinther wegen Paulus, daß er würde aus der Welt gehen, ohne daß es Zeit ist. Denn es waren Männer hinaufgegangen nach Korinth, Simon und Kleobius, indem sie sagten: ‚Es gebe keine Auferstehung des Fleisches, sondern die des Geistes, und daß der Körper des Menschen nicht sei das Gebilde Gottes, und auch von der Welt, daß Gott sie nicht geschaffen habe, und daß Gott nicht kenne die Welt, und daß Jesus Christus nicht gekreuzigt sei, sondern Schein gewesen sei, und daß er nicht geboren sei aus der Maria noch aus dem Samen Davids‘. Mit einem Wort vieles war es, was sie haben verkündet (?) in Korinth, indem sie betrogen [viele andere und betrogen] sich selber. Deswegen als die Korinther gehört hatten, daß Paulus in Philippi wäre, schickten sie einen Brief an Paulus nach Macedonien durch Threptus und Eutychnus, die Diakonen. Der Brief aber war von dieser Gestalt:“ Daß Weitere s. Apokr. S. 378.

7. Unter den neuentdeckten Fragmenten dürfte das wichtigste eine Abschieds-

sce ne sein, die etwa dem Abschied des Apostels von den Vorstehern der Ephesischen Gemeinde in Milet analog ist. Sie gibt wertvolle Aufschlüsse über den weiteren Verlauf der Erzählung. Paulus spricht: „Die Gnade des Herrn wird wandeln mit mir, damit ich vollende alle Verwaltung, die kommen wird über mich, in Geduld.“ Sie aber waren betrübt und fasteten. Kleobius aber wurde im Geiste und sprach zu ihnen: „Brüder, der läßt vollenden Paulus alle Verwaltung, und darnach läßt er ihn gehen hinauf [nach Jerusalem?]; von hier aber soll er in großer Unterweisung und Erkenntnis und Ausaat des Wortes, daß man ihn beneidet, damit er gehe aus dieser Welt.“ Als aber hörten die Brüder und Paulus dieses da erhoben sie ihre Stimme, indem sie sagten: (Lücke)

Aber es kam auf Myrte der Geist, sodaß sie ihnen sagte: „Brüder, und schaut auf dieses Zeichen, indem ihr (?) . . . Paulus nämlich, der Diener des Herrn, wird erretten viele in Rom, und er wird nähren viele durch das Wort, sodaß nicht ist Zahl an ihnen, und er sich offenbart mehr als alle Gläubigen. Darauf wird . . . des Herrn Jesu Christi kommen eine große Gnade ist in Rom.“ Und dies ist die Weise, wie der Geist redete zu Myrte.“

Schmidt hat (S. 199) die in diesen Fragmenten erhaltenen Eigennamen zusammengestellt; es treten im ganzen 65 Personen auf, darunter 16 Frauen:

1. In Antiochien: Anchares und sein Weib Phila. Die deren gestorbenen und auferweckter Sohn hieß, erfahren wir nicht mehr.

2. In Konium: Demas und Hermogenes, Titus als Vorläufer des Apostels, Onesiphorus mit seinem Weibe Lektra und seinen beiden Söhnen Simmas und Zenon, Thekla nebst ihrer Mutter Theoklia und ihrem Verlobten Chamyris; der Statthalter Kastellus.

3. In Antiochien: Alexander, die Königin Tryphäna mit ihrer Tochter Falkonilla; der Name des Prokonsuls wird nicht genannt.

4. In Myra: Hermokrates und Nympha mit ihren Söhnen Hermipus und Dion; Paulus Gastfreund Hermias.

5. Aus Perge: Die Ehepaare Thrasymachus und Alina, Kleon und Chrysa; außerdem Charinus und Xanthus (?).

6. In Sidon: Theubes.

7. In Tyrus: Amphion, Chrysippus und — . . . rimus.

8. In einer unbekannten Stadt: Lig (?).

9. In einer unbekannten Stadt: Kleantes.

10. In Jerusalem (?): Petrus.

11. In einer unbekannten Stadt: Longinus und Phirmilla mit ihrer Tochter Phrontina.

12. In Ephesus: der Archon Hieronymus und die vornehmen Frauen: Eubula und Artemilla.

13. In Korinth: Die Häretiker Simon und Kleobius; die geistbegabte Theonoe, Stephanus und seine Mitpresbyter Daphnus, Eubulus, Theophilus und Zenon; die Diakonen Theopertus und Tycheus.

14. In Philippi: Stratonike, die Frau des Apollonides.

15. In einer unbekannten Stadt: Kleobius und Myrte.

16. In Rom: Lukas und Titus; Nero; Patroklos, sein Mundschent; Barsabas, Justus, Orion und Festus, kaiserliche Sklaven; der Präsekt Longinus und der Centurio Gellus; Parthenius und Phereas.

Interessant ist dabei die Beobachtung von Schmidt, daß ein großer Teil dieser Namen sich auf Inschriften von Smyrna nachweisen läßt. Allerdings sind es doch noch zu wenige, um die Vermutung ausreichend zu begründen, daß der Verf. der Gemeinde in Smyrna angehört habe.

d. Bruchstücke der A. P. von zweifelhafter Authentie.

Bahn hat (G.R. II 2, S. 879) unter Harnacks bedingter Zustimmung (S. 129)

daß von Clemens Alex. strom. VI 5, 42. 48 als Pauluswort eingeführte Citat (Apokr. S. 378 A. 1) den A. P. zugewiesen. Die Einführungsworte bei Clemens lauten (Zahn, G.R. II 827 A. 2): „Denn, daß Gott, wie er das Heil der Juden durch Sendung der Propheten bezweckte, so auch unter den Hellenen die Tüchtigsten vor dem gemeinen Haufen auszeichnete, indem er sie der Sprache nach als einheimische Propheten auftreten ließ, so wie sie imstande waren, die göttliche Wohltat aufzunehmen: das wird außer der Predigt des Petrus der Apostel Paulus klar machen, indem er spricht:“ Nach Beendigung des Hauptcitats fährt Clemens fort: „Darauf fragt er uns mit einem Wort“: (folgt der Schlußsatz).

Das Citat wird von Clemens zweifellos als ein Pauluswort von unanfechtbarer Auktorität behandelt, es muß also aus einer Schrift stammen, deren Glaubwürdigkeit für ihn gesichert war. Durch seinen Inhalt kennzeichnet es sich als Fragment einer Missionspredigt, als deren Zuhörer offenbar Griechen gedacht sind, da sie von griechischen Schriften aus argumentirt. Sie scheint eine antignostische Tendenz zu haben, da die Einheit Gottes ausdrücklich hervorgehoben wird und daß die ganze Welt sein Eigentum ist. Diese Tendenz steht mit der Richtung der A. P. jedenfalls nicht in Widerspruch. Da ferner, soweit sich das aus den vorhandenen Bruchstücken erkennen läßt, die Erzählung der A. P. sich dem Gesichtsverlauf der kanonischen AG. anschmiegt, so darf als gewiß angenommen werden, daß in ihnen von der Missionswirksamkeit des Apostels in Griechenland berichtet ist. Endlich entspricht die Werthschätzung, die Clemens der Quelle für sein Pauluswort angedeihen läßt, durchaus der Auszeichnung, mit der Origenes die A. P. behandelt; wir kennen keine Schrift über Paulus, der eine ähnliche Auktorität zuerkannt wäre. [Dazu oben S. 247.]

Ueber eine Rede des Paulus in Athen berichtet Johann von Salisbury (um 1156) in seinem Policraticus IV 3 (nach James I 55): Nachdem er von den Pflichten des Königs gesprochen und Robruß und Tyrkurg als Beispiele angeführt hat, fährt er wörtlich fort:

„auf diese Beispiele berufe ich mich um so lieber, weil ich finde, daß der Apostel Paulus ganz dieselben gebraucht hat, als er den Athenern predigte. Es bemühte sich der ausgezeichnete Prediger, Jesus Christus und zwar als dem Gekreuzigten auf die Weise Eingang in die Gemüter zu schaffen, daß er an dem Beispiel der Heiden lehrte, wie aus der Schmach des Kreuzes die Befreiung vieler hervorgegangen sei. Aber auch jenes — so argumentirte er — pflege nur vollbracht zu werden durch das Blut der Gerechten und derer, welche die Würden des Volkes bekleiden. Also konnte zur Befreiung aller, nämlich der Juden und der Heiden, niemand als fähig erfunden werden ausgenommen der, dem die Völker zum Erbtheil gegeben sind und die ganze Erde zum Besitz bestimmt ist. Dieser aber könne kein anderer sein als der Sohn des allmächtigen Gottes, behauptete er, da außer Gott niemand Gewalt habe über die Völker und Länder. Während er also die Schmach des Kreuzes predigte, daß er allmählich die Torheit der Heiden zunichte machte, sie unter der Hand an das Wort Gottes und an die Weisheit Gottes und an den Thron der göttlichen Majestät selbst heranführte, richtete er das Wort des Glaubens und die Sprache des Predigers auf. Und damit nicht die Kraft des Evangeliums unter der Schwachheit des Fleisches kraftlos werden möchte —, so setzte er die Thaten des Gekreuzigten, die auch durch das Zeugniß der Fama bestätigt wurden, auseinander, da doch bei allen feststand, daß sie nur Gott vollbringen könnte. Aber weil nach beiden Seiten hin das Gerücht lügt, so unterstützte es eben die Fama, daß seine Jünger Größeres vollbrachten, da am Schatten eines Jüngers die Kranken geheilt wurden von aller Schwäche. Was sonst

noch viel? Die Schlaueit des Aristoteles, den Scharfsinn des Chrysippus, und die Fallstricke aller Philosophen widerlegte der Gestorbene durch seine Auferstehung."

Paulus hat hiernach den Opfertod des Kobruß und die freiwillige Verbannung Epikurus herangezogen zur Erklärung der erlösenden Wirkung des Todes Christi und also von Voraussetzungen aus, die den Griechen verständlich sein mußten, die Wahrheit des christlichen Glaubens zu beweisen versucht. Schon James hat gesehen, daß in diesen Gedankengang das von Clemens citirte Pauluswort vortrefflich hineinpassen würde. Haben die A. P. von einer Missionswirksamkeit des Apostels in Griechenland erzählt, wie es im höchsten Grade wahrscheinlich ist, so wird der Verfasser sich kaum die Gelegenheit haben entgehen lassen, seinen Felden in Athen den Vertretern der hellenistischen Bildung gegenüberzustellen. Es ist also durchaus nicht unwahrscheinlich, daß Johann von Salisbury die oben mitgetheilte Rede in irgend einer Bearbeitung der A. P. gelesen hat und daß das Citat des Clemens ein Bruchstück desselben ist. Da der Verf. die Methode befolgt, die Lücken in der Erzählung der kanonischen AG. durch eigene Dichtung auszufüllen, so hat er die Rede in Athen vielleicht in den dreimonatlichen Aufenthalt des Paulus in Hellas (AG. 20 a) verlegt, über den sonst nichts berichtet wird. Im Zusammenhang seines Werkes würde dieser Abschnitt also seinen Platz finden zwischen dem Tierkampf in Ephesus und dem Briefwechsel mit den Korinthern. Freilich finden diese Vermutungen durch den Kopten keine Bestätigung. In dem koptischen Text läßt sich nicht die leiseste Hindeutung auf eine Situation erkennen, wie sie Clemens und Joh. v. Salisbury voraussetzen. Aber der Kopte umfaßt nur etwa ein Drittel der A. P.; er bietet auch keinen Anhaltspunkt dafür, wo der Tierkampf zu Ephesus einzufügen wäre, der doch jedenfalls in die A. P. hineingeht. Der negative Befund wäre daher noch nicht entscheidend, — um so weniger als man aus den Spuren einer principiellen Auseinandersetzung mit dem jüdischen Geseß mit ziemlicher Sicherheit schließen darf, daß in den A. P. auch eine principielle Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie enthalten gewesen ist. Nur scheint das geistige Niveau der A. P. bedeutend tiefer zu liegen als der Charakter der beiden Citate annehmen läßt; die in ihnen entwickelten theologischen Gedankengänge dürften dem Verf. der A. P. unerschwinglich gewesen sein. Aber zu einem abschließenden Urtheil führt auch diese Erwägung nicht; möglich wäre es immerhin, daß der asiatische Presbyter vereinzelte theologische Lichtblicke gehabt hat. Irgend etwas müssen die A. P. doch zum Schluß enthalten haben, wodurch sie das Interesse und die Anerkennung eines Origenes und Hippolyt gewannen.

Es ist Apokr. S. 364 unter e behauptet, daß das Citat des Origenes aus den A. P.: hic est verbum, animal vivens sich ihrem bis jetzt bekannten Zusammenhang nicht eingliedern lasse. Auch der Kopte gibt darüber keinen Aufschluß. Anderer Ansicht ist Harnack (Zu N. J. V 3 S. 102). Er zweifelt zunächst daran, ob das Wort von Rufin richtig übersezt sei, und zwar aus sprachlichen wie aus sachlichen Gründen. Bei einer Rückübersezung in das Griechische würde man auf den sehr schwerfälligen Ausdruck geführt: ὁ λόγος ζῶον ζῶν, der außerdem im Zusammenhang des Origenes völlig nichtsagend sei. Origenes schreibt nämlich: „Wie wir aber eingesehen haben, daß die Weisheit der Anfang der Wege Gottes sei und wie sie geschaffen sein soll, nämlich die Arten d. h. natürlich auch die Anfänge der gesamten Schöpfung vorbildend und einschließend, gerade so ist es auch zu verstehen, daß sie das Wort Gottes sei: in dem Sinne nämlich, daß sie selbst für alles übrige d. i. die gesamte Schöpfung den Sinn der Geheimnisse und Rätsel erschließt, die in der Weisheit Gottes enthalten sind, und daher heißt es von dem Wort, daß es gleichsam der Interpret des Sinnes des Verborgenen sei. Daher scheint mir auch jenes Wort treffend zu sein, das in den Taten des Paulus geschrieben steht: „Dieser ist das Wort, ein lebendiges Wesen“. Johannes aber sagt noch erhabener und prächtiger im Anfange seines Evangeliums“: usw. Harnack

findet, daß in diesem Zusammenhang das Citat erst einen Sinn bekommt, wenn man statt animal liest anima in der Bedeutung „Hauch, Schall“, so daß allerdings stärker als bei der gegenwärtigen Lesart zum Ausdruck käme, daß das Wort nicht bloßer Schall, sondern etwas Lebendiges und Substantielles ist. Der griechische Urtext soll darnach etwa gelautet haben: οὕτως ἔστιν ὁ λόγος ἡχος ζῶν. Darin will Harnack ein Wort aus dem Mart. Petri wiedererkennen (Aa I 96 a): οὕτως ἔστιν τεταμένος λόγος, εἰς καὶ μόνος, περὶ οὗ τὸ πνεῦμα λέγει· τί γὰρ ἔστιν Χριστὸς ἀλλ' ὁ λόγος, ἡχος τοῦ θεοῦ. Origenes hätte also auch dieses Wort aus dem Mart. Pe. in den A. P. gelesen, wodurch ziemlich außer Frage gestellt wäre, daß in dem Mart. Pe. ein Bruchstück der A. P. erhalten ist. Aber abgesehen davon, daß die Korrektur animal in anima durch den Zusammenhang nicht unbedingt gefordert ist, — es bleibt doch sehr auffallend, worauf auch Harnack aufmerksam macht, daß Rufin ἡχος mit anima und nicht mit sonum übersetzt haben sollte, und selbst wenn er ἡχος gelesen hätte, so wäre die Uebereinstimmung zwischen den beiden fraglichen Citaten doch nicht so stark, daß man sie ohne weiteres identificiren dürfte (s. dazu H e n n e c k e, Dtsch. Litt.ztg. 1901, S. 1867). Trotzdem hatte ich es in der Einleitung Apokr. S. 364 als wahrscheinlich bezeichnet, daß das Mart. Pe. sich als ein Bruchstück der A. P. ausweisen werde, zumal es sich in vielen einzelnen Zügen mit den A. P. berührt. Aber diese Berührungspunkte lassen sich durch die ganzen Verellenfer Petrusakten verfolgen. Man findet sich ganz von selbst vor die Frage gestellt, ob nicht in die Actus Petri cum Simone Stücke der A. P. verarbeitet sind. Harnack glaubt wenigstens die cc. 1—3 (Aa I 45—48 Apokr. S. 393 ff.) als aus den A. P. entlehnt ansehen zu müssen. Dieses Stück ist zu lang und zu selbständig, um als Duvertüre zu den Kämpfen zwischen Petrus und Simon Magus gelten zu können; besonders bemerkenswert ist, daß eine der Devisen der Caena „perministravit Paulus“ durch die Beziehung auf Actus Pe. c. Sim. 1 (Aa I 46 v): Paulus dei minister electus est in ministerium tempus vitae suae eine gute und ungezwungene Erklärung finden würde. Aber der Abschnitt läßt sich nicht von der folgenden Erzählung trennen, im Gegenteil, er bildet mit c. 4 gewissermaßen die Exposition des Ganzen; hat er zu den A. P. gehört, so muß auch der Kampf des Petrus mit Simon darin erzählt sein, der cc. 30—32 (Aa I 79—84) seinen Abschluß findet.

Eine Bestätigung dieser Vermutung könnte man aus Commobian carmen apologeticum 623—630 (ed. Dombart p. 155 f.) entnehmen:

Et deus est, hominem totidemque se fecit,
Et quid quid voluerit, faciet: ut muta loquantur.

625 Balaam sedenti asinam suam conloqui fecit

Et canem, ut Simoni diceret: Clamaris a Petro!

Paulo praedicanti dicerent ut multi de illo, (James: lieft muli)

Leonem populo fecit loqui voce divina.

Deinde, quod ipsa non patitur nostra natura,

630 Infantem fecit quinto mense proloqui vulgo.

James und mit ihm Harnack (II 1, 55 1 A. 2) sieht in den Versen 627/28 Anspielung auf ein resp. zwei in den A. P. berichtete Wunder: von redenden Maultieren und einem redenden Löwen. Sicher ist die Annahme nicht, aber sie liegt jedenfalls sehr nahe und sie wird bestätigt durch die Beobachtung, daß Commobian seine Quelle an Glaubwürdigkeit der Bibel völlig gleich stellt, da er den redenden Löwen als genau so geschichtlich ansieht wie Bileams Eselin. Das entspricht vollkommen der Schätzung, die Hippolyt den A. P. zu teil werden läßt. Nun ist es eine sehr probable Vermutung, daß er diese Geschichten aus demselben Buche schöpft, in dem er von dem redenden Hunde und dem redenden Säugling gelesen hat, — Erzählungen, die sich in den A. Pe. finden (Apokr. S. 402. 405). Diese Schrift wäre also für ihn mit den A. P. identisch gewesen. Aber zwingend ist die Folgerung allerdings nicht. Man kann bei dem heutigen Stande der Forschung die unzulängbar vorhandenen Beziehungen zwischen den beiden Schriften auch mit E. Schmidt (Die

alten Petrusakten S. 82 ff.) durch die Annahme erklären, daß der Verf. der A. P. die A. P. stark benutzt hat, ohne sie geradezu auszuschreiben.

Ja, diese Möglichkeit scheint mir zur Notwendigkeit zu werden durch folgende Erwägung. Harnack will es unentschieden lassen, ob in den A. P. die spanische Reise des Apostels erzählt ist, obgleich er es im Hinblick auf die bekannte Notiz im Kan. Mur. (38. 39.) für wahrscheinlich hält. M. E. dürfte er dabei nicht stehen bleiben, solange er daran festhält, daß der Abschnitt A. Pe. 1—3 zu den A. P. zu rechnen ist. Denn es wäre an sich schon schwer verständlich, daß in einem Werke über die „Wanderungen“ des Paulus zwar seine Abreise nach Spanien, aber nichts von seinen dortigen Erlebnissen berichtet sein sollte. Dazu kommen zwei weitere Beobachtungen. Wenn das Mart. Pe. mit der Bemerkung schließt: „Marcellus . . . war bei den von Petrus im Glauben an Christus Gestärkten, indem auch er sie noch mehr stärkte bis zur Rückkehr des Paulus nach Rom“, so kann sich das Martyrium des Paulus nicht unmittelbar daran angeschlossen haben; es scheint vielmehr ein Wechsel des Schauplatzes angedeutet zu werden, indem zusammenfassend erwähnt wird, wie sich in der Zwischenzeit die Verhältnisse in Rom gestaltet haben. Damit korrespondiert aufs genaueste der Eingang des Mart. Pauli: „Es waren aber Paulus erwartend in Rom Lukas, der von Gallien und Titus, der von Dalmatien gekommen war. Als die Paulus sah, freute er sich“ . . . Daraus geht unzweideutig hervor, daß der Schauplatz der unmittelbar vorhergehenden Erzählung nicht Rom gewesen sein kann. Die Phantasie des Erzählers hat vielmehr Paulus auf seinen Wanderungen begleitet und malt nun die Situation aus, die er bei seiner Rückkehr nach Rom vorfindet. Gehört das Mart. Pe. zu den A. P., so muß zwischen dem Tode des Petrus und der Ankunft des Paulus in Rom noch von Taten und Schicksalen desselben in anderen Gegenden berichtet sein. Unter der Voraussetzung, daß A. Pe. 1—3 ein Stück der A. P. ist, kann das nur in Spanien gewesen sein; denn dort mußte sich Paulus nach der Meinung des Verf. von A. Pe. 1—3 während der Zwischenzeit aufgehalten haben. Harnack ist also zu dem Schluß gezwungen, daß die A. P. die spanische Reise enthalten haben.

Diese Reise wird aber durch den Kopten bestimmt ausgeschlossen. Als Myrte die Brüder trösten will über die dem Apostel in Jerusalem drohende Gefangennahme, da weissagte sie (f. o. S. 364): „Paulus nämlich, der Diener des Herrn, wird erretten viele in Rom, und er wird nähren viele durch das Wort, so daß nicht ist Zahl an ihnen, und er sich offenbart mehr als alle Gläubigen“. Würde an dieser Stelle ein Hinweis darauf fehlen, daß Paulus bis an die Säulen des Herkules kommen würde, wenn der Verf. die Absicht gehabt hätte, darüber zu berichten? Wer jene Weissagung der Myrte in den Mund legte, kann an eine Reise des Paulus nach Spanien gerade so wenig gedacht haben wie Origenes, als er schrieb (in Gen. tom. III. Cuf. h. e. III 1): „Was ist es nötig über Paulus zu reden, der von Jerusalem bis Ägypten die Verkündigung des Evangeliums erfüllt und später in Rom unter Nero den Märtyrertod erlitten hat?“ Es liegt hier eine genaue Parallele zu AG. 20¹¹ vor, wodurch ebenfalls die spanische Reise bestimmt ausgeschlossen wird.

In den A. P. kann also nichts über die spanische Reise berichtet sein, die in A. Pe. 1—3 vorausgesetzt wird; folglich kann dieses Stück nicht aus den A. P. stammen. Da aber das Mart. Pe. mit seiner Bemerkung „bis zur Rückkehr des Paulus“ offenbar auf dieses Stück zurückblickt, so dürfte es in seiner jetzigen Form schwerlich zu den A. P. gehört haben. Glaubt man aus dem Origenes-Zitat schließen zu müssen, daß sich in den A. P. ein Bericht über den Tod des Petrus gefunden hat, so liegt er im Mart. P. jedenfalls in einer überarbeiteten Gestalt vor. Damit würde man aber schon bei der Annahme von Schmidt angekommen sein, daß der Verf. der Petrusakten die Paulusakten nur benutzt habe. Seine Benutzung derselben könnte allerdings noch immer eine recht intensive gewesen sein. Aber selbst dagegen erheben sich Bedenken, daß ihm die A. P. das Motiv für die Erzählung vom Tode des Petrus geboten hätten. Alles deutet nämlich darauf hin, wie Schmidt richtig hervorgehoben hat, daß im Eingang des Mart. P. die erste Ankunft des Apostels in

Rom geschildert werden soll. Nichts läßt darauf schließen, daß der Verf. von einer früheren Anwesenheit desselben in Rom etwas gewußt habe. Er würde also den Tod des Petrus vor die Ankunft des Paulus in Rom verlegt haben. Dadurch hätte er sich aber mit der allgemein anerkannten Tradition in Widerspruch gesetzt, die mit großer Zähigkeit die Tatsache festgehalten hat, daß Paulus vor Petrus nach Rom gekommen ist. Das wäre zwar nicht ganz unmöglich; aber es ist doch sehr unwahrscheinlich; denn wie hätten bei einem derartigen groben Verstoß gegen eine allgemein bekannte geschichtliche Tatsache die A. P. in ihren Ruf unbedingter Glaubwürdigkeit kommen können?

Nach dem allem sehe ich mich genötigt, meine bisherige Deutung des Origenes-Citates aufzugeben und zu übersehen: Von oben her bin ich im Begriff mich kreuzigen zu lassen. Damit würde ich allerdings auf jedes Verständnis des Wortes verzichten und mich in derselben Lage befinden wie der Verf. des Mart. Ps., der wie ich einer brieflichen Andeutung v. Dobschütz' folgend, annehmen möchte, aus dem unverständenen Ausspruch zwei Geschichten herausgesponnen hat: einmal die Begegnung zwischen Petrus und Jesus unter dem Tore von Rom und sodann die Kreuzigung mit dem Kopf nach unten.

Ist also in den A. P. von dem Auftreten und der Hinrichtung des Paulus in Rom nichts berichtet, so scheiden für die Rekonstruktion der A. P. zwei Stücke aus, die ihnen Zahn, unter Preuschens und Harnacks vorsichtiger Zustimmung (I 129. II 1, 493), mit großer Bestimmtheit zuweisen möchte. Das erste ist ein Citat, das sich in der pseudo-cyprianischen Schrift de rebaptismate c. 17 (Hartel App. 90) findet. Es ist dort von Häretikern die Rede, die unter Berufung auf Mt 3:11 oder Mt 3:12 die bloße Wassertaufe verschmähen und durch irgend welche Gauflerkünste einen Feuerschein über dem Wasser aufleuchten lassen. Der Verfasser, ein unbekannter afrikanischer Bischof, nimmt an, daß sie sich dafür auf ein Buch mit dem Titel Paulli praedicatio berufen, und berichtet darüber (vergl. Dobschütz, das Kerygma Petri, S. 127): „Es ist aber für diese lehrerische, ja mörderische Taufe, abgesehen von andern, Auctorität jedenfalls auch ein von eben diesen Häretikern selbst gerade wegen dieses Irrtums erdichtetes Buch, das den Titel führt ‚Predigt des Paulus‘; in diesem findest du, wie Christus, der doch überhaupt der einzige war, der nicht gesündigt hat, gegen alle Schriften auch ein Bekenntnis seiner eignen Sünde abgelegt, und daß er zur Taufe des Johannes fast wider seinen Willen von seiner Mutter gedrängt worden sei, ferner daß während er getauft wurde Feuer über dem Wasser erschienen sei, was in keinem Evangelium geschrieben steht, und daß nach so langer Zeit Petrus und Paulus, nachdem sie ihr Evangelium in Jerusalem verglichen und ihre Gedanken ausgetauscht und gestritten und über die Art ihres Vorgehens Bestimmungen getroffen hatten, zuletzt in Rom, als ob damals zuerst, sich gegenseitig kennen gelernt hätten, und anderes derart unsinnig und schändlich Zusammengefabelte mehr, was man alles in jenem Buch zusammengetragen findet.“

Da die koptischen Fragmente höchst wahrscheinlich über ein Zusammentreffen des Paulus mit Petrus in Jerusalem berichten, während nach der ganzen Anlage der A. P. für eine gemeinsame Anwesenheit beider in Rom darin kein Raum ist, so läßt sich Zahns Vermutung, daß mit der in de rebaptismate citierten Schrift die A. P. gemeint seien, nicht halten. Damit scheidet aber zugleich das andere Stück aus, das Lactanz inst. div. IV 21 aus einer praedicatio Petri et Pauli citiert haben soll und das nach Dobschütz (S. 132) lautet: „Außer vielen anderen Wunderbaren predigten Petrus und Paulus in Rom: Gott werde nach kurzer Zeit einen König senden, welcher die Juden mit Vernichtungskrieg überziehen, ihre Städte dem Erdboden gleichmachen, und sie selbst belagern würde, indem er sie durch Hunger und Durst aufriebe. Dann würden sie sich von den Leibern der Jhrigen nähren und sich unter einander aufzehren; endlich würden sie gefangen in der Feinde Hände kommen und sehen müssen, wie vor ihren Augen ihre Weiber auf das bitterste miß-

handelt, ihre Jungfrauen verlegt und geschändet, die Knaben zerfleischt, die Säuglinge (an Felsen) zerschellt würden; endlich würde alles mit Feuer und Schwert verühtet und sie als Gefangene auf ewig aus ihrem Lande verbannt werden, darum daß sie (höhnisch) frohlockt hätten über den (geschmähten) geliebtesten Sohn Gottes, an welchem er Wohlgefallen hat“.

Zahn selbst gibt zu, daß Lactanz nicht den Titel eines Buches nennt, wenn er das Citat mit den Worten einleitet: „Alles Zukünftige hat er durch das offenbart, was Petrus und Paulus zu Rom gepredigt haben, und diese Predigt ist zum Gedächtnis aufgeschrieben und erhalten geblieben“. Er läßt sich aber durch den Ausdruck *praedicatio* an Pseudo-Epprian erinnern und vermutet daraufhin, daß Lactanz das von ihm als *Praedicatio Pauli* bezeichnete Buch kennt, daß er ohne weiteres mit den A. P. identificirt hat. Hat sich die erstere Behauptung als unbegründet erwiesen, so ist damit selbstverständlich auch die darauf basirte Hypothese hinfällig geworden. Dobschütz hat einen durchaus richtigen Blick gehabt, wenn er Zahns Vermutungen von vornherein als unhaltbar ansah (S. 132 ff.).

e. Die Thekla-Legende.

Thekla gehört zu den bekanntesten Heiligen der griechischen wie der römischen Kirche. Der Ausgangspunkt und das Centrum ihres Kultus war Seleukia in Isaurien. Basilius von Seleukia (MPG 85, 477 ff.) berichtet, daß Thekla sich einen im Süden der Stadt aufsteigenden Berg als Wohnstätte erkoren habe „wie Elias den Karmel und Johannes die Wüste“. An der Stelle, wo sie lebendig im Berge verschwand sei, sei „ein göttlicher und heiliger Tisch für den Gottesdienst errichtet, ringsum mit Säulen und funkelndem Silber eingeschlossen und ausgestattet“. Dann fährt er fort: „Daher findet man ihren Tempel oder vielmehr die Stadt — denn in die Form, das Wesen und die Schönheit einer Stadt ist er übergegangen — niemals ohne Bürger und Wallfahrer, da alle von allen Seiten dahin zusammenströmen; die einen eilen herbei allein um die Stätte zu verehren und dort Gelübde darzubringen und irgend etwas von ihrem Gut der Göttin selbst (*divae*!) zu schenken und zu weihen, die andern aber um dazu noch für die Krankheiten und die Schmerzen und die Dämonen, von denen sie vielleicht gebunden sind, Heilung und Hilfe zu erlangen“. Nach Evagrius (h. e. III 8) hat der Kaiser Zeno, dem die heil. Thekla im Traum erschienen war und ihm Hilfe in seinem Kampf gegen Basiliscus versprochen hatte, nach dessen Sturz (478) ihr in Seleukia einen herrlichen Tempel errichtet und ihn mit vielen Kaiserlichen Weihgeschenken ausgestattet.

Von den griechischen Kirchenvätern wird auf die Taten und Schicksale der heil. Thekla häufig angespielt und ihr Name mit Auszeichnung genannt. Methodius v. Olympus (3. Jahrh.) läßt sie in seinem „Gastmahl der zehn Jungfrauen“ über die Enthaltensamkeit an hervorragender Stelle auftreten. Die *Vita Theclae* von Athanasius und eine Rede Theodors v. Mopsueste an ihrem Gedenktage sind verloren. Gregor von Nazianz erwähnt ihre Befreiung aus den Händen „ihres tyrannischen Bräutigams und ihrer noch tyrannischeren Mutter“ in seiner *orat. I adv. Julian.*, ihre Rettung aus dem Feuer und von den wilden Tieren in den *praecepta ad virgines* (opp. Paris 1840, tom. II p. 348 v. 190). Gregor von Nyssa rechnet sie in seiner *Vita S. Macrinae sororis* (opp. Paris 1638, tom. II p. 178) zu den berühmtesten Märtyrerinnen; *homil. 14 in cant. cantic.* (opp. Paris 1615, tom. I p. 676) erinnert er daran, wie sie die Rede des Paulus in sich aufgenommen und dadurch den äußeren Menschen dem Tode übergeben und alle fleischliche Gesinnung und Begierde ausgelöscht habe. Epiphanius (haer. 79, 5) nennt sie neben Elias, Johannes dem Täufer und der Mutter Jesu und rühmt sie (haer. 78, 16), weil sie ihre glänzende Verlobung auf die Predigt des Paulus hin aufgelöst habe. Chrysostomus sagt *hom. 25 in acta apost.* (opp. Paris 1731, tom. IX 207): „Höre von der heiligen Thekla; sie gab, um Paulus sehen zu dürfen, ihre Goldfächer hin, du aber gibst, um Christus zu schauen, nicht einmal einen Obolus“. Isidor von Pelusium (5. Jahrh.) gibt ihr (*lib. I ep. 87*) das Prädikat „überall berühmte ewige Säule

der Enthaltfamkeit, das Haupt aller weiblichen Siege und Trophäen“. Auf ihr Gebet für Falkonilla kommt Johannes Damascenus (750) in seiner Rede über die, welche im Glauben entschlafen sind (opp. ed. Le Quien Paris 1712 tom. I p. 585) zu sprechen: „Hat nicht die Protomartyrerin die Falkonilla nach dem Tode gerettet?“ Der Patriarch Photius feiert sie in einem Panegyrikus, den Gebhardt a. a. O. (S. 173—182) publicirt hat. Im 5. und 6. Jahrh. gibt es in Konstantinopel drei Kirchen der heil. Thekla; wahrscheinlich hat Geno der Isaurier seit 478 ihren Kult dort eingeführt; ihr Gedenttag ist hier und im ganzen Orient der 24. September.

Im Abendlande hat sich ihr Kultus mehr strichweise verbreitet. In Nord-Afrika hat Thekla nie irgend welche Bedeutung gewonnen. Nur der Marichäer Faustus beruft sich auf sie (Augustin c. Faust. XXX 4), und Augustin erwähnt sie in de sancta virginitate c. 45 neben der Crispina. Das scharfe Urteil Tertullians über ihre Legende bei ihrem ersten Austausch scheint hier nachgewirkt zu haben. Auch in Rom finden sich nur schwache Spuren von einem Thekla-Kultus; erst Clemens VIII soll ihr eine Kirche gebaut haben; bei Johann XIX und Benedict IX ist von einem Kloster der Thekla die Rede (s. Acta Sanctorum Sept. VI 565). Wahrscheinlich hat die Antipathie gegen die A. P., die in Rom sehr stark und hartnäckig war, dem Ansehen der Heiligen, die in jenen Akten eine Hauptrolle spielt, geschadet. Dagegen scheint sie in Oberitalien große Verehrung genossen zu haben. Geno von Verona (4. Jahrh.) kennt ihr Martyrium bis in alle Einzelheiten. Ambrosius in de lapsu virginis consecratae c. 8. 10 (opp. Paris 1690, tom. II p. 307) rechnet Thekla mit Maria und Agnes unter die größten Heiligen der Kirche: immaculatus chorus puritatis; in de virginitate lib. II § 21 (opp. II 166 f.) erkennt er den Grund für Theklas Kraft zu einem heiligen Leben in dem mündlichen Unterricht des Paulus; in derselben Schrift (tom. II 228) heißt es: At certe Theclam non senectus, sed virtus probavit. Ambrosius hat den Theklakult wie so manches andere unmittelbar aus dem Orient übernommen; in Mailand feiert man daher wie in der griechischen Kirche den 24. Sept. als Gedenttag der heil. Thekla. Auf die Aeußerung des Hieronymus im Brief an Eustochium (ep. 22 ed. Vallarsi tom. I p. 123 D) ist schon hingewiesen (Apok. S. 360). In Mailand war eine alte Kirche, in der das Haupt der Thekla aufbewahrt sein sollte; sie wurde niedergerissen und die Reliquien in eine neue prächtigere Kirche überführt. Nach einem alten Mailänder Missale von 1522 wird eine eigene Messe der heil. Thekla gehalten, mit einer Präfation, in der ihre Taten kurz dargestellt werden.

Die höchste Verehrung scheint man ihr in Gallien entgegengebracht zu haben. Es ist hier daran zu erinnern, daß sie in der Caena Cyprians, die im 5. Jahrh. in Süd-Gallien entstanden ist, mit den biblischen Personen auf eine Linie gestellt wird (s. Apok. S. 361 f.). In seinen beiden Orationes beruft Cyprian sich auf Thekla; or. I (Hartel App. 145) heißt es: „Stehe uns bei, wie den Aposteln im Gefängnis, der Thekla im Feuer, dem Paulus in Verfolgungen!“ In der or. II (p. 149) liest man: „So befreie auch mich aus dieser Welt, wie du Thekla befreit hast mitten aus dem Amphitheater!“ Nach Sulpicius Severus ist dem Martin von Tours Thekla mit Maria und Agnes zusammen erschienen. Mercurius in seinem Spicilegium (tom. 12, p. 262) berichtet von einer Erscheinung der Thekla mit Maria zusammen, die Wengar von Verdun gehabt haben soll. In Rheims, Carnuti, Vernon, sowie in der Samaritenser Kollegiat-Kirche in der Auvergne will man Reliquien von ihr besitzen. Die Martyrologien von Beda, Rhabanus Maurus, Udo v. Mienne bringen z. T. ausführliche Nachrichten über ihr Leben. Ihr Gedenttag ist hier allgemein der 23. September (vgl. Acta Sanctorum a. a. O.).

Was ihr diese hervorragende Stellung unter den Heiligen verschafft hat, ist in dem Titel πρωτόμαρτος καὶ ἀπόστολος ausgedrückt. Niketas v. Paphlagonien sagt von ihr (MPG 105, 829): „Sie ist die erste gewesen, die, wie der große Stephanus bei den Männern, so ihrerseits die Ringbahn durch ihren überschwänglichen Glauben für die Frauen eröffnet hat. Deswegen hat sie auch von Christus mehr Hilfe empfangen als alle andern, weil sie allen Frauen als das glänzendste Urbild (ἀρχέτυπος)

des Martyriums sich zeigen sollte". Schlau dagegen sieht die Ursache für ihre übertragende Stellung vor allem in ihrer Würde als *ἀπόστολος*; man suchte sie so hoch als möglich über alle andern Frauen emporzuheben, damit man aus der Tatsache, daß sie gelehrt und getauft hat, nicht für ein allgemeines Recht der Frauen zu lehren und zu taufen argumentieren könnte. In Wirklichkeit werden verschiedene Umstände zusammengewirkt haben, um ihr zu ihrem einzigartigen Range zu verhelfen. Ist es richtig, daß sie ein Alter von 90 Jahren erreicht hat — und es liegt keine Veranlassung vor, daran zu zweifeln —, so werden ihre persönlichen Beziehungen zu Paulus zu einer Zeit, wo keiner mehr am Leben war von denen, die ihn gekannt hatten, ihr eine große Verehrung verschafft haben, die sich nach ihrem Tode entsprechend gesteigert hat. Ob vielleicht auch mythologische Motive mit im Spiel gewesen sind, daß die Heilige in die Stellung einer besonders mächtigen Votalgotttheit eingerückt wäre, muß dahingestellt bleiben.

Wo man Thekla verehrte, wird man auch ihre Akten gelesen haben. Schmidt (Acta Pauli S. 206 f.) verwechselt Ursache und Wirkung, wenn er die große Verbreitung des Thekla-Kultus aus der hohen Wertschätzung der Gesamtpaulusakten erklären will. Das ist allerdings richtig: wo man wie in Rom die A. P. ablehnte, fand auch der Theklakult nur sehr schwer Eingang. Aber daraus folgt nicht, daß überall, wo man die A. P. schätzte, auch der Theklakult sich etabliert haben müßte. Bei der Einführung eines solchen Kultus waren nicht ideale Faktoren allein ausschlaggebend; es waren vielmehr starke materielle Interessen im Spiel. In Seleukia hat der Theklakult offenbar für die wirtschaftlichen Verhältnisse der Stadt die gleiche Bedeutung gehabt wie etwa für Wiesbaden die Thermalquellen. Nicht die Literaten, die die A. P. abschrieben, sorgten für die Verbreitung des Theklakultus, sondern die kirchlichen Geschäftsleute, die in dem Theklakult eine Einnahmequelle zu erschließen suchten, sorgten für die Verbreitung der A. P. Gerade die Wertschätzung der letzteren in Gallien, die doch im 4. Jahrh. eine ganz singuläre Erscheinung ist, läßt sich nur erklären aus der Bedeutung, die der Theklakult für das kirchliche und wirtschaftliche Leben dort gewonnen hatte. Uebrigens gibt es doch zu denken, daß trotz der Verbreitung des Theklakultus eine ausdrückliche Bezugnahme auf die A. Th. bei den Kirchenvätern äußerst selten ist. Abgesehen von Tertullian, Hieronymus, der Caena Cyprians und dem Decretum Gelasianum, ist es nur der Ambrosiaster zu 2 Tim. 1 15, 2 18, 4 10. 14, der eine wirkliche Kenntnis der Akten verrät — er nimmt Bezug auf A. Th. 1, 12. 14 — und die drei Bearbeiter derselben Basilius, Simeon und Niketas. Im übrigen las man die Akten und schrieb sie ab, aber für kirchliche Theologen gehörte es zum guten Ton, nicht davon zu reden.

Wo man sich die Geschichte der Heiligen erzählte, konnte man kaum schweigen von ihrem wunderbaren Lebensende. Die Hss. A B C sowie G M c d haben diesem Bedürfnis Rechnung getragen, am ausführlichsten M; Grabe hat in seiner Ausgabe nach G die Legende über den Abschluß ihres Lebens edirt (vgl. Aa I 269, 271): — — „siehe, ich stehe an deiner Seite. Dies und noch vieles andere bezeugte sie ihr und redete ihr zu. Ihre Mutter Theoklia aber glaubte nicht, was ihr von der Märtyrerin Thekla gesagt wurde. Als Thekla aber sah, daß es nichts nützte, versiegelte sie ihren ganzen Leib (?), ging zum Tore hinaus und kam nach Daphne und sie trat ein in die Grabhöhle, wo Paulus mit Onesiphorus gefunden war, fiel auf ihr Angesicht und weinte dort vor Gott. Dann trat sie wieder heraus und kam nach Seleukia, und eine lichte Wolke wies ihr den Weg. Und als sie in Seleukia gewesen war, ging sie aus der Stadt hinaus etwa ein Stadium weit. Vor jenen aber graute ihr, weil sie den Götzenbildern diente und ihre Führerin ließ sich nieder auf dem Berge, der nach Kalamian oder vielmehr nach Rhodion heißt. Dort fand sie eine Höhle und ging hinein und war dort eine ganze Reihe von Jahren und viele schwere Versuchungen hatte sie zu bestehen vom Teufel, und sie hielt wacker stand mit der Hilfe Christi. Als aber einige von den adligen Frauen von der Jungfrau Thekla gehört hatten, gingen sie zu ihr und ließen sich unterweisen in den Worten Gottes und viele von ihnen entsagten dem Leben und trieben mit ihr Askese. Und ein gutes

Gerücht verbreitete sich überall von ihr und es geschahen von ihr Heilwunder. Als das nun in der ganzen Stadt und der Umgegend bekannt geworden war, brachte man die Kranken aus derselben auf den Berg, und ehe sie noch der Lür sich genähert hatten, über Erwarten rasch wurden sie befreit, von was für einer Krankheit sie auch befallen sein mochten, und die unreinen Geister fuhrten schreiend aus und alle erhielten die Jhrigen gesund zurück und priesen Gott, der solche Gnade der Jungfrau Thekla gegeben hatte. Die Aerzte der Stadt Seleukia nun wurden gering geschätzt, nachdem sie ihre Praxis verloren hatten, und niemand wollte hinfort noch etwas von ihnen wissen. Voll Neid und Eifersucht konspirirten sie gegen die Dienerin Christi, was sie ihr wohl tun könnten. Es gab ihnen nun der Teufel einen schändlichen Plan ein. An einem bestimmten Tage kamen sie zusammen und hielten einen Rat, wobei sie mit einander folgende Erwägung anstellten: diese heilige Jungfrau hat Einfluß auf die große Göttin Artemis, und wenn sie etwas von ihr erbittet, so hört sie darauf, da sie selbst eine Jungfrau ist, und es lieben sie alle Götter. Kommt her, wir wollen zuchtlose Männer nehmen und sie betrunken machen mit vielem Wein und wollen ihnen viel Geld geben und ihnen sagen: Wenn ihr sie vergewaltigen und schänden könnt, so geben wir euch noch andere Schätze. Es dachten nämlich die Aerzte bei sich: wenn sie stark genug sind, sie zu schänden, so erhören die Götter oder Artemis sie nicht von wegen der Kranken. Sie handelten nun demgemäß, und die schändlichen Kerle gingen auf den Berg, stürzten sich wie Löwen auf die Höhle und traten gegen die Lür; es öffnete aber die heilige Märtyrerin Thekla, mutig durch den Gott, dem sie vertraute; sie hatte nämlich ihren Anschlag von vornherein erkannt, und sie sprach zu ihnen: Was wollt ihr, Kinder? Die aber antworteten: Wer ist hier die Person namens Thekla? Sie aber sagte: Was wollt ihr denn von ihr? Jene erwiderten: Wir wollen mit ihr zusammenschlafen. Da sagte die selige Thekla zu ihnen: Ich bin eine arme alte Frau, eine Dienerin meines Herrn Jesu Christi und wenn ihr etwas Ungehöriges gegen mich tun wollt, ihr könnt es nicht. Sprachten jene zu ihr: Unter allen Umständen werden wir an dir tun, was wir wollen, und mit den Worten ergriffen sie sie heftig und wollten sie vergewaltigen. Sie aber sprach zu ihnen mit Milde: Wartet, Kinder, damit ihr die Herrlichkeit des Herrn sehet, und als sie von ihnen angefaßt wurde, blickte sie auf zum Himmel und sprach: Gott, du furchtbarer und unvergleichlicher und herrlicher gegenüber deinen Widersachern, der du mich aus dem Feuer gerettet, der du mich nicht dem Thamyris überlassen, der du mich nicht dem Alexander ausgeliefert, der du mich den wilden Tieren entrißest, der du mich im tiefen Wasser gerettet, der du überall mit mir zusammengewirkt und deinen Namen an mir verherrlicht hast, entreiß mich auch jetzt diesen ungerechten Menschen und laß sie mich nicht vergewaltigen und meine Jungfrauschaft zerstören, die ich um deines Namens willen bis jetzt bewahrt habe, weil ich dich liebe und nach dir verlange und dich anbete, den Vater, den Sohn und den heiligen Geist in Ewigkeit. Amen. Und es geschah eine Stimme vom Himmel, die sprach: Fürchte dich nicht, Thekla, meine wahrhaftige Dienerin; denn ich bin mit dir. Blicke hin und siehe, wo sich's vor dir aufgetan hat; denn dort wird dir ein ewiges Haus sein, dort wirst du deine Würdigung finden. Und als die selige Thekla aufmerkte, sah sie den Felsen geöffnet, so weit, daß ein Mensch hineingehen konnte, und sie tat wie ihr geheißen war, und sie entfloß getrosten Mutes den Verbrechern und ging in den Felsen. Und alsbald schloß sich der Felsen, sodaß nicht einmal eine Fuge zu sehen war. Als jene aber das unerwartete Wunder schauten, gerieten sie außer sich und hatten nicht die Kraft, die Dienerin Gottes zu halten, sondern sie faßten allein ihr Gewand und vermochten ein Stück davon abzureißen. Und das geschah dem Eingreifen Gottes gemäß für den Glauben derer, welche die heilige Stätte sahen, und zum Segen für die späteren Geschlechter, die da glauben an unsern Herrn Jesum Christum aus reinem Herzen. Es mußte leiden Gottes Protomärtyrerin und Apostelin und Jungfrau Thekla aus Tkonium im Alter von 18 Jahren. Mit ihrer Wanderung und der Reise und dem asketischen Leben auf dem Berge aber lebte sie noch weitere 72 Jahre. Als aber der Herr sie zu sich nahm,

war sie 90 Jahre alt, und so geschieht ihre Vollendung. Ihr frommes Gedächtnis aber wird am 24. September gefeiert zur Ehre des Vaters und des Sohnes und des heil. Geistes jetzt immer und in alle Ewigkeit. Amen“.

Was hier in breiter Ausführlichkeit berichtet ist, findet sich in kürzerer Fassung in den von Tischendorf bevorzugten Handschriften ABC, vermehrt durch das Mirakel einer unterirdischen Reise nach Rom:

— „ging sie nach Seleukia und wohnte in einer Höhle 72 Jahre, indem sie Gemüse aß und Wasser trank. Einige aus der Stadt aber, die ihrer Religion nach Hellenen, ihres Gewerbes Ärzte waren, sandten zu ihr gewalttätige junge Männer, um sie zu verderben. Sie meinten nämlich, daß sie eine Dienerin der Artemis sei, da sie Jungfrau war, und daraus die Kraft zu den Heilungen gewänne. Durch die Vorsehung Gottes aber ging sie lebendig in den Fels und verschwand unter der Erde und sie ging nach Rom, um Paulus zu sehen, und fand ihn entschlafen. Nachdem sie aber dort nicht lange Zeit geblieben war, entschlief sie eines sanften Todes und sie wurde begraben etwa zwei oder drei Stadien von dem Grabmal ihres Lehrers Paulus.

Ins Feuer nun war sie geworfen im Alter von 17 Jahren und vor die Tiere im Alter von 18 Jahren, und sie führte ein asketisches Leben in der Höhle, wie es heißt, 72 Jahre, so daß ihr gesamtes Lebensalter sich auf 90 Jahre belief. Nachdem sie aber sehr viele Heilungen gewirkt hat, ruht sie aus an dem Ort der Heiligen, entschlafen am 24. September in Jesu Christo unserm Herrn, welchem sei Ehre und Macht in alle Ewigkeit. Amen“.

Es leidet keinen Zweifel, daß die Erweiterung der Legende durch die unterirdische Romreise, durch welche Theklos Grab in die Nähe des Grabmals Pauli an die Straße nach Ostia verlegt wird, in Rom entstanden ist. Wenn als Todestag das orientalische Datum (24. Sept. statt 23.) angegeben wird, so läßt das noch einen weiteren Schluß zu auf die Urheber jener Erweiterung. Nahe bei dem Grabmal des Paulus lag ein Kloster der heil. Thekla, das von orientalischen Mönchen bemohnt wurde; um das Ansehen ihres Klosters zu erhöhen, mußten sie das Grab der Heiligen in ihrer Nähe haben; sie erfanden daher die unterirdische Romreise und behaupteten, Thekla sei nahe bei dem Grabe ihres großen Lehrers beigesetzt; auf sie hat man also den Anhang der Hss. ABC zurückzuführen; daraus erklärt es sich, daß derselbe, trotzdem er in Rom entstanden ist, das orientalische Datum des Todestages beibehält.

Es kann hier nicht die weitere Entwicklung der Legende verfolgt werden; wir wollen nur konstatieren, daß die Phantasie der Theklaverehrer sich vorwiegend darauf gelegt hat, die 72 Jahre ihres Aufenthaltes bei Seleukia mit Wundern auszufüllen und besonders fruchtbar gewesen ist in der Erfindung von Laten und Erscheinungen, durch die Thekla nach ihrem Tode ihre Würde und Macht bewiesen haben soll, dagegen die in den Akten erzählte Geschichte ihres Lebens und Leidens unberührt gelassen hat. Nur auf die eigenartige Umgestaltung der Legende in den *Acta Xanthippae et Polyxenae* soll hier noch aufmerksam gemacht werden. James hat sich von der Voraussetzung aus, daß in den A. P. die spanische Reise erzählt sei, allerdings mit aller gebotenen Vorsicht für die Möglichkeit ausgesprochen, daß wir in ihnen ein mehr oder weniger stark überarbeitetes Bruchstück der A. P. vor uns hätten. Diese Vermutung ist nach unsern Feststellungen über die spanische Reise hinfällig geworden. Die Akten sind vielmehr eine kümmerliche Dublette der A. Th., die c. 36 ausdrücklich erwähnt werden. Die Thekla-Legende ist im wesentlichen auf spanischen Boden verpflanzt und hat ein Nachspiel in Griechenland bekommen; die beiden Teile stehen in ähnlichem Verhältnis zu einander wie das Martyrium in Konium zu dem in Antiochien. Bis auf den Wortlaut ist die Abhängigkeit von den A. Th. nachzuweisen. In c. 7. 8 wird die Erscheinung des Paulus beschrieben ähnlich wie A. Th. 8 (Apostr. S. 369); c. 15 bringt eine Christophanie in der Gestalt des Paulus wie A. Th. 21 (A. 372); ebenda finden sich die Worte aus A. Th. 42 (A. 376): sie warf sich auf den Fußboden. An A. Th. 40 (A. 376) erinnert c. 33: „sie aber

sprach zu Polygyna: nimm die Haltung eines Mannes an, damit nicht wegen deiner Schönheit jemand dich mir entreiße“ an A. Th. 26 (A. Th. 373) in demselben Kap. die Worte: „und siehe es zog ein Gewaltthaber vorüber, der auf dem Wege nach Hellas war; als der die Jungfrauen gesehen hatte, befahl er Polygyna mit Gewalt auf seinen Wagen zu bringen“. c. 37 wird bis aufs Wort getreu die Scene A. Th. 83 (A. Th. 375) geschildert.

Für die Tendenz dieser Nachdichtung gewinnt man einen Anhaltspunkt durch die Beobachtung, daß in mehreren Martyrologien z. B. dem *Basilianum* und dem *Romanum* wie auch in griechischen Menologien der 23. September, der Tag der hl. Thekla, zugleich als der Tag der Xanthippe und Polygyna aufgeführt wird. Das ist um so auffällender, als nach Joh. Stilling (*Acta Sanctorum* Sept. VI 536) Baromius keine spanische Stadt zu nennen weiß, wo ein wirklicher Kultus der Xanthippe und Polygyna geübt worden wäre. Es handelt sich also höchst wahrscheinlich um einen erfolglosen Versuch, den Theklakult in Spanien durch die Verehrung zweier spanischer Märtyrerinnen zu verdrängen.

In der Einl. Apokr. S. 359 ff. ist schon die Frage nach der Entstehung der Legende behandelt. Ich halte an der dort gegebenen Darlegung auch Schmidt gegenüber fest, der die Ansicht vertritt, daß der Verf. der A. P. den Stoff der Theklallegende lediglich aus seiner eignen Phantasie geschöpft habe. Damit ist das religionsgeschichtliche Problem, das die Entstehung des Theklakultes bietet, entschieden zu leicht genommen. Ein solcher Kult, wie er in Seleukia gepflegt wurde, ist sicher nicht in die Erscheinung getreten durch den Entschluß einiger Persönlichkeiten, die die A. P. gelesen hatten; er muß irgendwie in lokalen Traditionen wurzeln, seien sie nun historischer oder mythologischer Art. Entweder hat man in Seleukia früher irgend eine heidnische Diva verehrt, der man später die christliche Märtyrerin untergeschob, oder man hat dort das Gedächtnis der christlichen Märtyrerin gepflegt und sie mit der Zeit zur Heiligen gemacht. Weber in dem einen noch in dem andern Falle kann die entscheidende Umwandlung auf Anlaß der A. P. erfolgt sein, da man ihren Verfasser ja sehr bald als „Fabelschuster“ entlarvt hatte. Vielmehr muß man die Sache umkehren. Weil man Thekla als Heilige verehrte, darum las man, was er ihr erzählte, trotzdem man ihn selbst aufgegeben hatte. Er hat eben nur schriftlich fixirt und dichterisch abgerundet, was man sich an ihrem Grabe erzählte. Eine andere Frage ist es, ob er der erste gewesen ist, der diesen Stoff aufzeichnete oder ob er, wie Ramsay will, eine ältere Aufzeichnung überarbeitete. Auf diese Frage müssen wir noch kurz eingehen. Ramsay behauptet folgendes: 1. Die A. Th. gehen zurück auf eine Schrift aus dem 1. Jahrh. 2. Diese Grundschrift erwähnt geschichtliche Tatsachen, deren Kenntnis vor dem Ende des 1. Jahrh. erloschen sein mußte. 3. Da sie keinen kanonischen Charakter trug und kein populäres Ansehen genoß, so war sie allerlei Veränderungen unterworfen, wodurch die Legende bereichert und ihr Ansehen gerechtfertigt werden sollte. 4. Die Handlung ist „Dichtung und Wahrheit“, sie findet statt in Konium und dem pisdischen Antiochien während der ersten Anwesenheit des Paulus. 5. Das syrische Antiochien ist schon vor Basilius an die Stelle des pisdischen getreten.

Daß man z. Bt. des Basilius die Handlung in das syrische Antiochien verlegte, allerdings nicht ohne Widerspruch von Seiten der Pisdier, — ist schon Apokr. S. 359 hervorgehoben. Nach dem vorliegenden Text hatte man ein gewisses Recht dazu; aber es sind doch bei Lichte besehen nur zwei Züge, die auf das syrische Antiochien deuten; einmal die Bezeichnung des Alexander als *συριάρχης* (A. Th. 26 Aa I 253, 1) und die Lesart c. 23 (Aa I 251, 4 f.): *ἐν ὁδῷ, ἐν ᾗ ἀπὸ Ἰκονίου εἰς Ἀδφνὴν πορεύονται*. Hätte der Vf. wirklich Alexander als syrischen Oberpriester sich vorgestellt, so müßte er notwendig das syrische Antiochien als Schauplatz des Martyriums gedacht haben. Aber die Lesart *συριάρχης* ist sehr schlecht bezeugt, nämlich nur durch die von Tischendorf stark überschätzte Hf. C, während AB EFGM — E ist nach Lipsius, G nach Zahn die beste Hf. — *Σύρος* τις lesen; man braucht also gar nicht einmal Conybeares Armenier heranzuziehen, um mit Zahn und v. Gebhardt die

letzere Lesart für die allein richtige zu halten; es bleibt vielmehr ganz unbegreiflich, wie Eipsius seinen eigenen textkritischen Grundsätzen entgegen Tischendorf's Lesart festhalten konnte. Es liegt allerdings nahe, das c. 28 genannte Daphne für das berühmte Daphne nahe bei dem syrischen Antiochien zu halten. Das müßte in der Tat dem Verf. vorgeschwebt haben, wenn Schmidt richtig gesehen hat, daß er das syrische Antiochien als die Station im Auge hat, von der aus Paulus seine Wanderung nach Konium angetreten habe. Aber abgesehen davon, daß eine lateinische, die syrische und armenische Version das Wort nicht haben, — es ist nicht ausgeschlossen, daß es außer dem berühmten Daphne bei Antiochien ein unbekanntes in der Nähe von Konium — denn dort denkt es sich offenbar der Verf. — gegeben hat. Schlimmstenfalls wäre es immer noch richtiger, mit Zahn Δάφνυ in Δάφην zu korrigieren, als dem in Kleinaften lebenden Verf., der im übrigen eine gute Totalkenntnis verrät, eine geographische Ungeheuerlichkeit aufzubürden, wie sie die Verlegung des Martyriums nach Syrien sein würde, oder mit Ramsay aus diesem Zuge zu schließen, daß eine Grundschrift durch einen ortsunkundigen Schriftsteller überarbeitet sei.

Allerdings glaubt er noch tiefer greifende Veränderungen nachweisen zu können. Er hält das Verhör der Thekla in Konium in der vorliegenden Form für eine Dublette des Verhörs in Antiochien. Der eine Anklagepunkt, daß Paulus ein Christ sei, ist ein Anachronismus; es kann sich nur um eine Anklage auf Zauberei gehandelt haben. Wäre sie wirklich vor dem Provinzialgouverneur erhoben, so wäre Paulus nicht mit einfacher Ausstoßung aus der Stadt davon gekommen. Thekla konnte nicht zum Feuertode verurteilt, sondern mußte ihrer Familie zur Bestrafung übergeben werden. Ihr Verhör vor dem Richter kann nur eine Drohung gewesen sein. Einen ganz andern Eindruck machen die Ereignisse in Antiochien. Es wird damals dort eine Tierhege veranstaltet sein, wozu Alexander der Galatarch, — das muß er nach Ramsay gewesen sein — ebenso wie der römische Gouverneur und die Königin Tryphäna herübergekommen waren. Alexander hielt Thekla — die nach dem ursprünglichen Text Paulus nicht bei sich gehabt haben soll — für eine Heterodule; seine Umarmung war keine Schande, sondern eine Ehre für sie; ihr tätlicher Widerstand gegen ihn als Oberpriester war Religionsfrenel. Bewogen durch die Sympathie der Menge für Thekla, gestattet der Gouverneur der Tryphäna, sie in freier Haft zu behalten, anstatt sie dem öffentlichen Gefängnis zu überweisen. Der Tierkampf ist in seinen Grundzügen nicht durchaus unmöglich; einzelne Momente wie der Sprung in das Bassin mit den Robben charakterisieren sich als spätere Zusätze.

So plausibel diese ganze Konstruktion erscheinen mag, — sie ist trotz aller archäologischen Gelehrsamkeit nichts als Willkür, geleitet von dem Bestreben, einen möglichst großen historischen Kern aus den A. Th. herauszuschälen. Nur in einem Punkt ruht sie auf einer haltbaren Grundlage: das Martyrium in Konium gehört wahrscheinlich der Legende in ihrer frühesten Gestalt nicht an (A p o k r. S. 361). Der Abschnitt aus der Homilie Laudatio S. Protomartyris Apostolae Theclae unter dem Namen des Chrysostomus (opp. om. ed. Montfaucon Paris 1718, hom. II p. 749 — 51) lautet: „Zu dem allen noch die Gefahren der seligen Märtyrerin! Denn sie sah die Schönheit des Verlobten, und ließ sich nicht vom Anschauen abziehen. Ihre Mutter lag ihr in den Ohren, indem sie zur Hochzeit drängte, sie aber schrie zu dem Bräutigam im Himmel: Zu dir habe ich meine Augen erhoben, der du im Himmel wohnst. Es überließ sie ihr Bräutigam, mit Gesprächen von der Hochzeit sie kitzelnd, sie aber schlug sich bei sich selbst auf die Seite Christi, indem sie sprach: Meine Seele hat sich an dich gehängt. Es kamen ihre Verwandten zusammen und schmeichelten, sie aber ließ Paulus vor ihr Auge treten, der bezeugte: Ich habe dich zugerichtet für einen Mann: als keusche Jungfrau dich Christus darzustellen. Es baten sie die Dienerinnen unter Tränen, sie aber sang dem Bräutigam das Liebeslied: Wer will uns scheiden von der Liebe Christi? Es drohten die Richter mit den Strafen, sie aber trat alle zu Boden in einer Gefinnung, die da schrie: die Gewaltigen sind nicht den guten Werken, sondern den bösen zu fürchten. Aber als

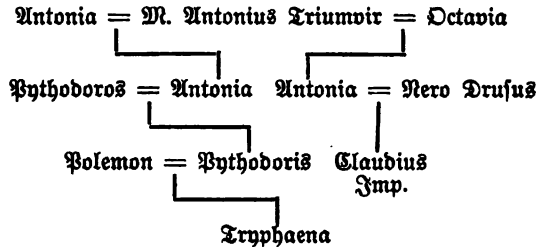
ob auch an den Wegen Denkmäler der Jungfräulichkeit der Märtyrerin stehen sollten¹, ereignete sich etwas derartiges, was dem Mädchen zur Versuchung werden mußte. Von dem Gerichte freigelassen, ging sie der Fährte des Paulus nach, und von den gerüchtweisen Nachrichten geleitet war sie gutes Mutes, da auch die Wege zu Paulus führten. Es beobachtete aber der Teufel das Mädchen, und als er sie auf der Wanderschaft erspäht hatte, führte er ihren Verlobten gegen sie ins Feld, wie einen Räuber ihrer Jungfräulichkeit in der Wüste. Und da die Edle nun ihren Weg vollendet, erspäht sie zu Pferde nachsetzend von hinten ihr Verlobter, und jauchzt auf, daß er sie ergriffen hat. Sie ist ratlos: Bedrängnis von allen Seiten. Der Kämpfer stark, die Bekämpfte gebrechlich. Wo war in der Wüste die Zuflucht eines Schlupfwinkels? Sich zum Himmel wendend, zu dem, der allen, die ihn anrufen, überall gegenwärtig ist, brach die Jungfrau schluchzend in das Gebet aus: Herr mein Gott, auf dich habe ich gehofft — — —

Mit Zahn (G.R. II 2 S. 899 A.) diese Darstellung auf ungenaue Reminiscenzen aus den A. Th. zurückführen zu wollen, heißt dem Verf. Gewalt antun. Man muß anerkennen, daß hier eine Relation vorliegt, in der von einem Martyrium in Konium zweifellos keine Rede war. Aber damit ist noch keine schriftliche Quelle für die Erzählung statuiert; es kann sich lediglich um eine abweichende mündliche Ueberlieferung handeln.

Was Ramsay zu der Annahme einer Grundschrift aus dem 1. Jahrh. führt, ist der Umstand, daß in den A. Th. geschichtliche Tatsachen erwähnt sind, die im 2. Jahrh. nicht mehr bekannt sein konnten. Dagegen ist zunächst zu bemerken, daß sich nichts Sicheres darüber ausmachen läßt, wie zahl und wie treu historische Reminiscenzen sich durch die mündliche Ueberlieferung fortpflanzen können. Man kann es oft genug beobachten, daß sich eine stereotype Form derselben bildet, in der gewisse Einzelsüge auf lange Zeit hinaus sich konservieren. Für Ramsay kommen vor allen Dingen zwei Punkte in Frage: die „Königliche Straße“ und die „Königin Tryphäna“. Ueber die „Königliche Straße“ (Ramsay p. 30) ist Apokr. S. 360 das Nötigste gesagt. Mag dieselbe auch seit 74 n. Chr. eingegangen sein, — daß Onesiphorus Paulus entgegengegangen sei bis an den Kreuzungspunkt, wo der Weg nach Konium abzweigte, das kann sehr gut gedankenlos weitererzählt sein; gerade wer keine selbständige Lokalkenntnis besaß, wird derartige Nachrichten besonders treu und ängstlich weitergegeben haben, um so mehr als er vielleicht bei der Weitergabe der übrigen Ereignisse seiner ausschmückenden Phantasie größere Freiheiten gewährte; durch die Ueberlieferung solcher Einzelsüge sucht man den Anschein historischer Treue zu wahren. Sind aber gar die geschichtlichen Reminiscenzen bedeutungsvoll für den Pragmatismus der Erzählung, so kann keine schriftliche Aufzeichnung sie treuer bewahren als die mündliche Ueberlieferung. So ist es mit der „Königin“ Tryphäna, die keineswegs „mit unverfänglicher Weilsüßigkeit“, wie Gutschmidt meint, als eine Verwandte des Kaisers Claudius bezeichnet wird (A. Th. 36), — im Gegenteil, dieser Umstand ist entscheidend für den Fortschritt der Handlung. Tryphäna ist als historische Persönlichkeit nachgewiesen durch eine Münze (bei Visconti, Iconographia graecae tom. II tab. IX 3), deren Avers den jugendlichen Kopf Polemons II., mit einem Diadem und der Umschrift ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΠΟΛΕΜΩΝΟΣ zeigt, während der Revers in einem Diadem die Inschrift ΒΑΣΙΛΙCΗC ΤΡΥΦΑΙΝΗC trägt. Gutschmidt hat angenommen, daß hiernach Tryphäna als die zweite Ehefrau Polemons II. zu gelten habe. Aber das ist aus chronologischen Gründen unmöglich. Polemon II. war im J. 37 noch ein Kind, kann also im Jahre 49/50, wo Tryphäna als Witwe erscheint, kaum verheiratet gewesen sein. Tryphäna war vielmehr die Tochter Polemons, Königs von Pontus, die Gattin Kotys², Königs von Thracien, und die Mutter der Könige von Thracien, Pontus und Armenien. Ein Recht hatte sie nur auf die pontische Königswürde, und sie erscheint daher nicht

¹ Der griech. Text lautet: ὡς δὲ ἴδαι καὶ ταῖς ὁδοῖς παρθενίας ἀνδριάντας ἀναστῆναι τῇ μάρτυρι.

auf thracischen Münzen. Der Polemon, dessen Bild die fragliche Münze zeigt, ist nicht ihr Gemahl, sondern ihr Sohn. Wahrscheinlich hat sie für ihn während seiner Minderjährigkeit die Regierung geführt und ist von ihm bei Seite geschoben, nachdem er großjährig geworden war. Sie wird sich dann auf ihre Privatbesitzungen in der Nähe von Konium zurückgezogen haben. Ihr Verwandtschaftsverhältnis zu dem Kaiser Claudius wird durch folgende Stammtafel veranschaulicht:



Darnach ist ihre Mutter Pythodoris die rechte Cousine des Kaisers Claudius, Tryphäna also eine Nichte zweiten Grades von ihm. Caligula als der Enkel des Antonius hatte dessen Familie auf alle mögliche Weise ausgezeichnet; Claudius setzte diese Politik fort. Tryphäna wird daher auch als verwitwete Königin seine Gunst und seinen Schutz genossen haben. Es entspricht nach Ramsay daher durchaus der historischen Situation, wenn Alexander den Zorn des Kaisers fürchtet, als er glaubt, Tryphäna sei gestorben. Mit Nero (54 n. Chr.) wurden die Verhältnisse total andere; der suchte seinen Vorgänger lächerlich zu machen, indem er gerade das Gegenteil von dem tat, was Claudius getan hatte. Damals verlor Polemon sein Königreich Pontus; für Tryphäna wurde eine Rolle, wie sie die A. Th. ihr zuweisen, gänzlich unmöglich. Man konnte daher — meint Ramsay — im 2. Jahrh. gar nicht mehr auf den Gedanken kommen, daß ihr Tod der Stadt den Zorn des Kaisers zuziehen würde. Er schließt daraus auf eine schriftliche Quelle aus dem 1. Jahrh. Dagegen ist zu sagen: Wenn dem Verf. der A. Th. dieser Zug nicht als historische Reminiszenz durch die mündliche Ueberlieferung geboten wäre, so würde er nicht die geringsten Bedenken getragen haben, etwas Ähnliches zu erfinden. Man braucht sich nur daran zu erinnern, was er im Mart. P. an freier dichterischer Erfindung leistet.

Was Ramsay als die Urgestalt der Theklasage aus den Akten ausscheidet: Paulus ohne die Begleitung des Demas und Hermogenes wird von Onesiphorus in sein Haus aufgenommen; er fasziniert Thekla durch seine Predigt und wird daher der Zauberei angeklagt, verurteilt, gezeißelt und aus der Stadt hinausgestoßen; Thekla wird von ihrer Familie mit Bitten und Drohungen bestürmt, daß sie Thamyrius heiraten soll; um sie einzuschüchtern, stellt man sie vor Gericht, muß sie aber freilassen; in Antiochien, wo sie ohne Paulus ist, wird sie von Alexander geküßt, worauf sie ihm sein Gewand zerreißt und wegen Schändung des Oberpriesters zum Tierkampf verurteilt wird; Tryphäna nimmt sie auf; vor dem Kampf wird sie auf dem Rißig einer Löwin ausgestellt; von den Tieren wird sie nicht beschädigt und auf Tryphänas Einfluß hin freigegeben, — das mag durchweg richtig sein, obgleich mehr als ein Bedenken dabei übrig bleibt. „Aber was zwingt zu der Annahme, daß diese ‚Original tale of Thekla‘ schriftlich aufgezeichnet war? Die Gründe, die Ramsay hierfür anführt, — sind völlig unzureichend. Die Annahme genügt durchweg, daß der Verfasser nicht alles frei erfunden hat, vielmehr auf einer mündlichen Ueberlieferung fußt, die sich ein Jahrhundert hindurch fortgesponnen, und auch einige kleine Züge bewahrt hat“ (Harnack II 1, 506).

1. Die römische Pauluslage.

Lipius konstatirt (Quellen der röm. Petruslage S. 182): Zwischen dem gnostischen Martyrium des Paulus und den katholischen Akten des Petrus und Paulus

fehlt es an allen Verührungspunkten — abgesehen von der Geschichte der Plautilla. Er denkt bei dem „gnostischen Martyrium des Paulus“ an den sogen. Vinuſtegt (Aa I 28—44), der eine erweiternde Ueberarbeitung des Schlußabschnittes der A. P. (Aa I 104—117 Apokr. S. 380—388) darstellt. Da in dieser kürzeren und ursprünglichen Recension die Geschichte vom Schleier der Plautilla fehlt, so gibt es überhaupt keinen Verührungspunkt zwischen dem Martyrium Pauli und den Akten des Petrus und Paulus (von Lipsius abgedruckt unter dem Titel *μαρτύριον τῶν ἁγίων ἀποστόλων Πέτρου καὶ Παύλου* Aa I 118—177 und *πράξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων Πέτρου καὶ Παύλου* Aa I 178—222), den sog. Marcellustexten. Die letzteren behandeln im wesentlichen die Kämpfe des Petrus mit dem Magier Simon und führen Paulus dabei als den Sekundanten des ersteren ein, der eigentlich nur zu bekräftigen hat, was Petrus behauptet. Es ist in ihnen also derselbe Stoff verarbeitet, wie in den Actus Petri cum Simone, aber unter ganz anderen Gesichtspunkten. Nach den Petrusakten, die jedenfalls in hohem Maße von den A. P. abhängig sind, besorgt Paulus in seinen Kämpfen mit Simon die Geschäfte des Paulus, in den Akten des Petrus und Paulus ist Paulus nur zur Unterstützung des Petrus da. Lipsius nimmt an: Ursprünglich habe eine ebionitische Grundschrift von Kämpfen zwischen Petrus und Paulus erzählt; als man daran Anstoß nahm, habe eine spätere Zeit Paulus in den Magier Simon verwandelt; endlich habe man das Bedürfnis gefühlt, beide Apostel in völlige Harmonie zu setzen und die Figur des Paulus nachträglich in das Bild der Kämpfe zwischen Petrus und Simon hineingezeichnet. Wir brauchen hier nicht zu prüfen, ob er mit dieser Annahme im einzelnen recht hat. Es genügt uns, zu konstatieren, daß weder die A. P. noch die Petrusakten als Entwicklungsstufen der in den Marcellustexten vorliegenden Gestalt der Sage aufzufassen sind. Es handelt sich vielmehr um zwei disparate Traditionen: um eine petrinische, in der Paulus als Nebenfigur auftritt, und eine paulinische, in der Petrus eine untergeordnete Rolle spielt.

Die paulinische Tradition, wie sie durch die A. P. und die von ihnen abhängigen Petrusakten repräsentiert wird, ist jedenfalls nicht die Tradition der römischen Gemeinde; das beweist die hartnäckige Ablehnung, welche die A. P. in Rom erfahren haben. Den römischen Anschauungen und Tendenzen entspricht vielmehr die petrinische Tradition, in der Paulus hinter Petrus zurücktritt. Damit ist aber nicht gesagt, daß diese letztere an historischem Wert überlegen sei. In allen Einzelheiten sind vielmehr beide gleich wertlos. Es kann sich nur darum handeln, ob etwa die geschichtlichen Voraussetzungen bei der einen haltbarer sind als bei der anderen. Die petrinische Legende setzt voraus, daß Paulus und Petrus zu gleicher Zeit in Rom missioniert haben und Märtyrer geworden sind. Dagegen verlegt die paulinische Tradition in ihrer älteren Gestalt, wie sie in den A. P. vorliegt, die Wirksamkeit des Petrus, wenn sie überhaupt von einer solchen weiß, hinter den Tod des Paulus, während sie in ihrer jüngeren Form nach den Petrusakten die beiden um einander herumführt: als Petrus in Rom eintrifft, ist Paulus nach Spanien abgereist, und als Paulus zurückkehrt, ist Petrus tot. Es fragt sich, welche Vorstellung den geschichtlichen Verhältnissen am ehesten entspricht. Harnack (II 1, S. 243 Anm. 1) betont „die Einstimmigkeit und Widerspruchslosigkeit der Tradition, Petrus und Paulus seien zugleich Märtyrer geworden und zwar in Rom unter Nero“. Einstimmigkeit herrscht aber nur darüber, daß sowohl Paulus wie Petrus in Rom gewesen ist und beide unter Nero das Martyrium erlitten haben. Dagegen daß dies gleichzeitig geschehen sei, läßt sich nicht ohne weiteres aus den Zeugnissen entnehmen. Dafür läßt sich außer den völlig unzuverlässigen Citaten aus der *Prædicatio Pauli* bei Ps.-Cyprian de rebaptismo 17 (f. o. S. 369) und aus der problematischen *Prædicatio Petri et Pauli* bei Lactanz (inst. div. IV 21 f. oben S. 369) nur Dionysius v. Korinth als Zeuge aufführen (Euf. h. e. II 25, 8 f. Apokr. S. 365): „Denn auch haben die beiden (Petrus und Paulus), nachdem sie in unserm Korinth gepflanzt hatten, uns in gleicher Weise gelehrt. Ebenso aber haben sie auch, nachdem sie in Italien gleichzeitig gelehrt hatten, zu gleicher Zeit

daß Martyrium erlitten“. Versteht man von dieser Stelle aus sämtliche Nachrichten, die Paulus und Petrus als Lehrer und Märtyrer in Rom zusammenstellen, so gewinnt man allerdings eine einstimmige und widerspruchsfreie Tradition dafür, daß sie gleichzeitig in Rom gewirkt und gelitten haben. Dann fällt vor allem ins Gewicht der bekannte Abschnitt 1. Clem. 5 f. (pa 36 1 ff. vgl. Apok. 1. S. 365), der für sich allein genommen, wie Harnack selbst zugibt, noch nicht beweist, daß Petrus und Paulus zu gleicher Zeit mit einer Menge anderer Christen in der Neronischen Verfolgung untergegangen sind. Man kann sich ferner auf Ignatius berufen (Röm. 4 pa 96): „Nicht wie Petrus und Paulus gebe ich euch Vorschriften“. Weiterhin kommt in Betracht Irenäus (adv. haer. III 1, 1): „Matthäus breitete unter den Hebräern das Evangelium in ihrer eigenen Sprache auch schriftlich aus, während Petrus und Paulus in Rom evangelisierten und die Gemeinde gründeten“, sowie Tertullian (adv. Marc. IV 5): „Laßt uns sehen, was auch die Römer aus erster Hand verkündigen, denen sowohl Petrus als Paulus das Evangelium mit ihrem Blut versiegelt hinterlassen haben“ (vgl. de praescr. haer. 36: „Wie glücklich jene Gemeinde, für die die Apostel die ganze Lehre mit ihrem Blute ausgegossen haben, wo Petrus dem Leiden des Herrn gleichgestellt, wo Paulus mit dem Tode des Johannes gekrönt wird“). Ähnliche Äußerungen bei Commodian (carm. apol. 820) und Petrus v. Alexandria haben neben den älteren Zeugnissen keinen selbständigen Wert. Man kann alle angeführten Stellen im Sinne des Dionysius v. Korinth von einer gleichzeitigen Wirksamkeit und einem gleichzeitigen Martyrium des Petrus und Paulus in Rom verstehen, aber an sich ist man durch ihren Wortlaut nicht dazu genötigt. Es ist schon Apok. 1. S. 365 darauf hingewiesen worden, daß man den Ausdruck κατὰ τὸν αὐτὸν καιρὸν bei Dionysius nicht pressen darf. Wie wir heute sagen könnten: Herder und Schiller wirkten gleichzeitig in Weimar und starben um dieselbe Zeit, so konnte Dionysius von dem Wirken und Leiden des Petrus und Paulus in Rom ein Jahrh. später sagen: es fiel in dieselbe Zeit, selbst wenn der eine im J. 62 oder 63 und der andere 64 gestorben wäre und sie nicht gleichzeitig in buchstäblichem Sinne, sondern nur etwa in denselben Jahren dort gepredigt hätten.

Selbstverständlich ist das nur eine Möglichkeit, mit der man erst rechnen wird, wenn sich das buchstäbliche Verständnis als unmöglich erweist. Unmöglich aber würde es sein, wenn nachgewiesen würde, daß Paulus nicht in der Neronischen Verfolgung, sondern schon früher unter dem Richtschwert gefallen sei. Dafür sprechen in der Tat mehrere Umstände (vgl. Apok. 1. S. 365): 1. Die Todesart, die von den Märtern der Verfolgung bestimmt unterschieden wird. 2. Die Richtstätte, die ausdrücklich an die Straße nach Ostia und nicht in die Gärten des Nero verlegt wird. 3. Das Schweigen der kanonischen Apostelgeschichte, das auf einen ungünstigen Ausgang des Prozesses zu deuten scheint. Allerdings könnte hinsichtlich dieses letzteren Punktes eine merkwürdige Coincidenz vorliegen: Das Urteil in dem Prozeß des Apostels, das nach AG. 28 so zwei Jahre nach seiner Ankunft in Rom gesprochen sein soll, könnte eben im J. 64 gefällt und vollstreckt sein. Das würde voraussetzen, daß Paulus im J. 62 in Rom eingetroffen wäre. Da Paulus von Festus gleich nach dessen Amtsantritt nach Rom gesandt wurde, so ist die Frage, wann Festus den Felix auf seinem Posten in Jerusalem abgelöst hat? Ueber diesen Zeitpunkt herrscht keine Einstimmigkeit. Harnack hat dafür, wie schon O. Holtzmann und Bläß, das Jahr 55/56 ausgerechnet. Er stützt sich dabei auf die Chronik des Eusebius. Sie bemerkt zum 10. oder 11. Jahr des Claudius (10. nach Hieron., 11. nach den codd. APF) = Jan. 50/51 oder Jan. 51/52 n. Chr.: Claudius sandte Felix als Statthalter von Judäa aus. Zum 2. Jahr des Nero (Armen. 14. des Claudius) = Okt. 55/56 n. Chr. heißt es: „Festus folgt dem Felix, unter dem der Apostel Paulus, der in Gegenwart des Königs Agrippa Rechenschaft von seiner Religion ablegte, als Gefangener nach Rom geschickt wird“. Da Eusebius die Daten für den Amtsantritt der beiden Vorgänger des Felix, Gumanus und Florus, sowie des Nachfolgers des Festus, Albinus, richtig angibt, so hält Harnack es für unzu-

läßig, wenn Schürer die Daten für Felix und Festus für willkürlich erklärt. Er findet die Bestätigung für die Angabe des Eusebius bei Josephus (antiq. XX 8, 9), der berichtet, Felix sei nach seiner Abberufung von den Juden verklagt worden, sein Bruder Pallas aber habe ihm Verzeihung bei Nero erwirkt. Nach Tacitus (annal. XIII, 14, 15) ist aber Pallas zu derselben Zeit, als Britannicus die toga virilis empfing d. h. an dessen 14. Geburtstag, in Ungnade gefallen; da Britannicus 41 geboren ist, so würde man dadurch auf Febr. 55 geführt. Felix müßte also spätestens Ende 54 abberufen sein, da von seinem Abgang bis zur Erhebung der Anklage und ihrer Erledigung durch Pallas immerhin einige Wochen verstrichen sein dürften. Demnach hätte Festus im Spätsommer 54 sein Amt angetreten, da Paulus nach AG 27 Ende September oder Anfang Oktober schon längere Zeit auf See ist. Paulus wäre also im Frühjahr 55 nach Rom gekommen und die 2 Jahre seines dortigen Aufenthaltes nach AG. 28 wären im Frühjahr 57 abgelaufen. Dann könnte allerdings sein Prozeß unmöglich mit seiner Verurteilung geendet haben; er müßte vielmehr wieder freigesommen sein und seine Wirksamkeit als Missionar wieder aufgenommen haben, um dann nach einer zweiten Gefangenschaft in der Neronischen Verfolgung zu enden. Sonst könnte unmöglich die Tradition, die Dionysius wiedergibt, ihn mit Petrus zu gleicher Zeit sterben lassen.

Aber diese Chronologie leidet unter den größten Schwierigkeiten. 1. Nach Josephus ist Felix von Nero bestätigt und hat noch viele seiner Amtshandlungen unter dessen Regierung vollzogen; da Nero aber erst Oktober 54 Kaiser wurde, so kann Festus nicht im Sommer 54 die Nachfolge des Felix angetreten haben. Harnad möchte daher den Sturz des Pallas auf Febr. 56 verlegen, indem er einen Irrtum des Tacitus annimmt. Pallas sei nicht, wie dieser berichtet, wenige Tage vor dem 14., sondern dem 15. Geburtstag des Britannicus gestürzt. Aber es ist sehr präsumptiv, die Chronologie des Tacitus anzuzweifeln, die das Sicherste von allem ist. 2. Selbst wenn Festus nicht im Spätsommer 54, sondern erst 55 Prokurator geworden wäre, bliebe eine andere Schwierigkeit ungelöst. Nach AG. 28 ist Paulus beim Amtsantritt des Festus bereits 2 Jahre in Haft gewesen; seine Verhaftung wäre also im J. 53 erfolgt; nach AG. 24 ist Felix aber damals schon „seit vielen Jahren“ im Amt, während er nach Eusebius erst 51 Prokurator geworden ist, also erst zwei Jahre hinter sich hat. Man mag den Ausdruck „viele Jahre“ noch so wenig pressen, jedenfalls müssen mehr als 2 Jahre damit gemeint sein. 4 Jahre dürften es mindestens gewesen sein, sodaß Paulus frühestens 55 verhaftet und 57 nach Rom überführt wäre. 3. Nach Eusebius' Chronik ist im 7. Jahre des Nero, 61 n. Chr., Albinus der Nachfolger des Festus geworden. Festus hätte seinen Posten demnach mindestens 4 Jahre, nach Harnad aber sogar 5—6 Jahre verwaltet. Dazu steht in seltsamem Widerspruch, daß Josephus (ant. XX 8) über seine Regierungszeit nur in einem Satz berichtet, während er von Felix sehr breit erzählt. Die Verwaltung des Festus kann darnach kaum so lange gedauert haben. 4. Wäre Paulus im J. 59 oder gar schon 58 wieder auf freien Fuß gesetzt, so hätte er bis 64 noch eine 5—6jährige Wirksamkeit vor sich gehabt. Wo hat er sich in diesem immerhin doch nicht ganz verschwindenden Zeitraum aufgehalten? Es ist doch im höchsten Grade auffallend, daß sich uns keinerlei Nachricht darüber erhalten hat. Denn für die spanische Reise gibt es kein unzweideutiges Zeugnis, — Clemens mit seinem τῆς Ἰσπανίας kann für sich genommen nicht dafür gelten, schon wegen der stark rhetorischen Färbung der Stelle nicht, — abgesehen von der Nachricht im Muratorischen Fragment, die aber, wie Schmidt richtig hervorhebt, ihre Quelle in den Petrusakten haben dürfte (wäre Harnads Hypothese richtig, daß c. 1—3 derselben zu den A. P. gehört haben, so müßte sie auf diese zurückgehen) und daher nicht mehr Glauben verdient als diese. Nimmt man dazu, daß Origenes, der die A. P. gelesen und geschätzt hat und also durch sie auch die spanische Reise kennen mußte, über sie schweigt an einer Stelle, wo er sie notwendig hätte erwähnen müssen, so kann man mit ihr als mit einem historisch auch nur einigermaßen sichergestellten Ereignis durchaus nicht rechnen. Aber selbst wenn man es könnte, — sollte ein so frucht-

barer Schriftsteller wie Paulus in den letzten Jahren seines Lebens so steril geworden sein, daß nichts aus dieser Zeit konserviert worden wäre als einzelne Fragmente, die in die Pastoralbriefe verarbeitet sind?

Diesen Schwierigkeiten gegenüber verdient Erbes' Kritik an dem Datum des Eusebius für den Amtsantritt des Festus ernste Beachtung. Nach Hieronymus datiert Eusebius denselben auf das 2. Jahr des Nero, nach dem Armenier auf das 14. des Claudius; wahrscheinlich war er ursprünglich bei dem 1. Jahr des Nero bemerkt, so daß er in der einen Handschrift sich auf das Jahr vorher, in der andern sich auf das Jahr nachher verschoben hätte. Dafür spräche die Nachricht h. e. II 22: Als dieses (des Felix) Nachfolger wird Festus von Nero entsandt, vor dem Paulus sich verantwortete. Darnach wäre also Festus 55 Prokurator von Judäa geworden. Aber ursprünglich waren die Angaben des Eusebius wahrscheinlich nicht nach Kaiserjahren, sondern nach den Jahren der jüdischen Könige berechnet und der Amtsantritt des Festus zu dem 10. oder 11. Jahr des Agrippa notirt. Irrtümlich setzte Eusebius bei seiner Umrechnung in Kaiserjahre Agrippa 10 = Claudius 14, Agrippa 11 = Nero 1, weil er den Regierungsantritt des Agrippa auf das 5. Jahr des Claudius = 45 n. Chr. datiert hatte in der Annahme, daß Agrippa II. unmittelbar auf Agrippa I. gefolgt und also Agrippa 1 = Claudius 5, sei. In Wirklichkeit ließ ihn Claudius erst auf den Tod seines Oheims Herodes v. Chalcis warten, der 48 n. Chr. erfolgte und setzte ihn erst 50 n. Chr. als König ein, so daß Agrippa 1 = Claudius 10, Nero 1 also = Agrippa 5 und Agrippa 11 = Nero 6 = 60 n. Chr. wäre. Demnach hätte Festus sein Amt im Sommer 60 angetreten und Paulus wäre Frühjahr 61 nach Rom gekommen. Dagegen spricht nicht, daß Pallas, der schon 55 gestürzt ist, sich noch nach dem Rücktritt des Felix, der dann erst 60 von den Juden verklagt sein konnte, erfolgreich für diesen verwenden konnte. Auch Harnack nimmt an, daß er auch nach der Enthebung aus seiner offiziellen Stellung noch längere Zeit auf Nero Einfluß gehabt haben könnte, der ihn erst 62 völlig vertrieb und um seines Geldes willen ermorden ließ. Darnach ist Paulus von 61–63 in Rom gewesen. Ist er, wie Erbes will, in seinem Prozeß verurteilt und hingerichtet und starb Petrus im folgenden Jahr in der Neronischen Verfolgung, so konnte ein späteres Jahrhundert den Tod der beiden als gleichzeitig ansehen. Dann haben Paulus und Petrus sich höchst wahrscheinlich in Rom nicht getroffen; denn als Paulus dort eintrifft, ist Petrus noch nicht anwesend, — das zeigt der Bericht von AG.; sollte ihr Verf. es wirklich keiner Erwähnung für wert gehalten haben, wenn er innerhalb der 2 Jahre in Rom aufgetreten wäre? Es scheint demnach die Darstellung der A. P., wonach Paulus das Martyrium erlitten hätte, ohne mit Petrus in Rom zusammengetroffen zu sein, auf einer guten geschichtlichen Erinnerung zu beruhen. Dieselbe Ueberlieferung wollen offenbar die Petrusakten respektieren, wenn sie Paulus aus Rom entfernen, um Raum zu gewinnen für das Auftreten des Petrus. Das ist sehr ungeschickt, da auf die Weise entgegen dem geschichtlichen Tatbestand der Tod des Petrus vor die Entthronung des Paulus gelegt wird. Es erklärt sich wohl nur aus der Rücksicht auf die A. P., die den Tod des Petrus fälschlich in die Neronische Verfolgung verlegen. Ihre Auktorität scheint für den Verf. der Petrusakten so groß gewesen zu sein, daß er es nicht gewagt hat, Petrus anstatt Paulus in der Neronischen Verfolgung sterben zu lassen. Andererseits hat er sich auch nicht entschließen können, im Widerspruch zu dem Schweigen der AG. ausdrücklich von einer Freisprechung des Paulus zu berichten, er läßt ihn vielmehr mit Hilfe eines befehlten Schließers entfliehen. So hat man doch wohl die Situation in A. Po. 1 zu verstehen; diese Auffassung wird bestätigt durch Chrysostomus (in 2. epist. ad. Tim. hom. X. Montf. XI 722): er stand schon vor Nero und entflo; als er aber seinen Weinschenken unterrichtete, da wurde er enthauptet. Wie die A. P. dem überlieferten Tatbestande gerecht zu werden suchen, wonach Paulus in einem gesonderten Prozeßverfahren verurteilt ist, und ihm doch den Ruhm zuerkennen wollen, in der weltgeschichtlichen Katastrophe der Neronischen Verfolgung untergegangen zu sein, und welche Verwirrung sie da-

bei anrichten, ist Apokr. S. 365 gezeigt.

Sonst lassen sich kaum irgend welche historische Reminiszenzen in der römischen Paulussage der A. P. entdecken. Daß er Nero persönlich gegenübergestanden haben soll, kann ebenso gut freie dichterische Erfindung sein wie es die geschichtliche Wahrscheinlichkeit für sich hat nach 1. Clem. 5 *μαρτυρία ἐπὶ τῶν ἡγουμένων* vgl. mit AG. 27²⁴. Dagegen ist der Verf. von jeder römischen Lokaltadttradition völlig verlassen; er kennt weder den Todestag des Paulus — nach Erbes (S. 37 ff.) der 23. Februar — noch seine Nichtstätte an der Straße nach Ostia. Nur das scheint er richtig zu wissen, daß Paulus ursprünglich am Orte seiner Hinrichtung begraben war.

g. Die Uebersetzung.

1.

„Die Taten des Paulus und der Thekla.“

Ueber die Hss. s. Lipsius Aa I Prol. C ff. Preuschen bei Harnack I 137. Lipsius kennt 11 griech. Hss. (A—M) aus dem 10.—14. Jahrh., die sich in drei Familien gruppieren: die erste EIKL, die zweite FGHM, die dritte ABC. Die erste Familie hat den ursprünglichen Text am reinsten erhalten, wie das Fehlen aller Anhänge beweist. Die zweite berichtet ausführlich von der Wirksamkeit und den Schicksalen Theklas auf dem Berge bei Seleucia, am ausführlichsten M, demnächst G, die Grabe seiner edit. princ. zu Grunde legte. Die dritte erweitert den Anhang von G und M unter Zusammenziehung seines Inhalts in ein kurzes Referat um eine unterirdische Reise nach Rom. Es ist nicht verständlich, wie Tischendorf und Schlau dazu gekommen sind, C allen übrigen Hss. vorzuziehen. Nach Lipsius ist E die beste Hs., ihr zunächst kommen F und G; erst an dritter Stelle kann etwa noch A in Frage kommen.

Neben den griech. codd. benutzt er eine slavische, eine in 4 Hss. erhaltene syrische (s^a—^d) und drei lateinische Versionen (c. d. m.). Ein festes Prinzip läßt er in ihrer Verwertung für die Textkritik nicht erkennen. Die Grundlagen für eine solche hat erst in Bezug auf die lat. Uebersetzungen v. Gebhardt geschaffen. Er hat in 24 von ihm verglichenen Hss. 3 selbständige Uebersetzungen entdeckt. Die von ihm mit A bezeichnete Uebersetzung ist nur in 2 Hss. (A. B.) erhalten; dagegen haben die Uebersetzungen B und C weite Verbreitung gefunden; man hat sich nicht damit begnügt, sie durch Abschreiben zu vervielfältigen, sondern hat sie durch mannigfache Änderungen dem jeweiligen Geschmack anzupassen sich bemüht, so daß im Laufe der Zeit sich verschiedene Typen herausgebildet haben — Gebhardt verwendet für sie den Terminus „Versionen“ —; B ist durch 8 Versionen (Ba, Bb, Bc), C durch 4 Versionen (Ca—Cd) vertreten. Von den von Lipsius benutzten Hss. repräsentiert er die Version Bc, c (nach Gebhardt 7) Cc h d (Gebhardt: Z) Cd. Lipsius kannte also nur 2 Uebersetzungen B und C in 1 bzw. 2 Vertretern und zwar die beiden am wenigsten zuverlässigen. Durchaus korrekt gibt freilich auch A die griechische Vorlage nicht wieder; aber sie läßt soviel erkennen, daß der ihr vorliegende Text aus einer Zeit stammt, wo „der Strom der Ueberlieferung sich noch nicht in die verschiedenen Arme geteilt hatte, in denen er seit dem 10. Jahrh. fließt.“ Außer diesen annähernd vollständigen Uebersetzungen, zu denen noch ein kleines Bruchstück E kommt, kennt Gebhardt noch umfangreiche Fragmente von einer vierten (D), die sog. Fragmenta Brixiana, in denen Corßen (Die Urgestalt der Paulussatten JnB 1903, S. 48 ff.) die ursprüngliche Gestalt der A. P. erkennen will. In der Tat finden sich darin so tiefgreifende Abweichungen von dem griech. Text, daß man diese Fragmente als eine selbständige Redaktion der Thekla-Legende ansprechen muß. Aber was Corßen beibringt, genügt nicht, um zu beweisen, daß sie ursprünglicher ist als unser griechischer Text. Nachdem Schmidt (A. P. S. 217 ff.) die Corßen'sche Hypothese einer ebenso gründlichen wie vernichtenden Kritik unterzogen hat, kann ich mir alle weiteren Bemerkungen dazu sparen. Gebhardt behält mit seiner Be-

urteilung der Fragmente Corßen gegenüber in allen Punkten recht; darnach begegnet man in diesem Text auf Schritt und Tritt willkürlichen Aenderungen und Zusätzen, so daß das ganze eher den Namen einer Paraphrase als den einer Uebersetzung verdient. Angesichts dieses Tatbestandes dürfte es kaum zu bedauern sein, daß der größte Teil der Uebersetzung verloren gegangen ist. Von geringerem textkritischem Wert sind verschiedene kürzere Fassungen des Inhalts, von denen die eine, Epitome IV, sich ziemlich eng an den Urtext anschließt und die Quelle für die Version Bb abgegeben hat. Eine kritische Vergleichung der Uebersetzungen mit dem bisher bekannten griechischen Text zeigt, daß der letztere in hohem Grade ergänzungsbedürftig ist, zugleich aber ergibt sich daraus, daß keine der Versionen zuverlässig genug ist, um auf ihre Auktorität hin den Urtext emendieren zu können.

Eine gewisse Kontrolle gestattet neuerdings die koptische Uebersetzung. Leider hat Schmid die Aufgabe, das Verhältnis des Kopten zu den Griechen und Lateinern zu bestimmen, dem künftigen Herausgeber der A. P. zugeschoben und sich auf gelegentliche Andeutungen in seinen textkritischen Anmerkungen beschränkt. Er hält den Kopten für einen vorzüglichen Textzeugen. Damit dürfte er ihn vielleicht etwas zu hoch eingeschätzt haben. Aber soviel ist sicher, daß er in einer Reihe von Lesarten einen Text bietet, der ursprünglicher ist als der griechische Text bei Lipsius. Wo er mit den Lateinern gegen die Griechen übereinstimmt, wird man ihm folgen müssen. Von den Verbesserungen, die v. Gebhardt auf Grund der Latt. vorgenommen hat, werden 10 durch den Kopten bestätigt:

1. c. 7 (A p o l r. S. 370 18) sind die Worte „vor dem Angesicht des Paulus zu stehen und“ zu streichen;

2. c. 8 (A. 370 22) wird der Zusatz „daß ich sie sehe“ von sämtlichen Uebersetzungen einschließlich des Kopten bezeugt.

3. c. 10 (A. 370 36) haben die Latt. statt $\tau\iota$ τοιαύτη καὶ ἔσται: quid talis es? und quare talis es?, was der Kopte bestätigt: „Thekla, die mir verlobt ist, warum also?“

4. c. 15 (A. 371 20) haben die Latt. $\tau\phi$ Παύλῳ nicht gelesen; ebenso liest der Kopte.

5. c. 16 (A. 371 27) sind die Worte „und sofort wirst du ihn verderben“ nach den Lateinern „et celerius peribit“ und dem Kopten „und er wird sterben in Eile“ zu ändern etwa in „und sofort wird er sterben“.

6. c. 24 (A. 373 22) ist nach Lat. C und Ro statt „deines geliebten Sohnes“, zu lesen „deines heiligen Sohnes“, da es wohl zu verstehen ist, daß $\alpha\gamma\iota\omicron\upsilon$ in das gebräuchlichere $\alpha\gamma\alpha\pi\eta\tau\omicron\varsigma$ umgewandelt wurde, nicht aber das Umgekehrte.

7. c. 27 (A. 374 10) haben die Lateiner übereinstimmend hinter damnavit (eam) ad bestias die Worte „Alexandro munus edento“. Gebhardt hat daraufhin vermutet, daß die griech. Vorlage hinter $\theta\eta\lambda\alpha$ etwa die Worte gehabt habe: $\text{Ἀλεξάνδρου τὰ κυνήγια δόντος}$. Der Kopte bestätigt diese Vermutung, da er an der entsprechenden Stelle den Zusatz bietet: „indem Alexander es war, der sie gefangen“, was offenbar eine wahrscheinlich durch den Charakter der koptischen Sprache gebotene oder durch die Unbeholfenheit des Uebersetzers verursachte Umschreibung des lateinischen Ausdrucks Alexandro munus edento ist. Im unmittelbaren Anschluß daran (A. 374 10 f.) ist mit dem Lateiner A und Ro zu lesen: „Die Weiber aber der Stadt schrieen vor dem Richterstuhl“. Die letzten drei Worte werden durch Ro und die andern Latt. gegen A geschützt, der sie fortläßt.

8. c. 28 (A. 374 21) gibt der Kopte den Latt. recht mit ihrer Lesart: iniusta sunt in hac civitate gegenüber den Griechen: $\alpha\nu\acute{o}\sigma\iota\alpha$ κριὰς γίνεσθαι ἐν τῇ πόλει ταύτῃ. 374 22 fordert er mit ihnen die Auslassung des Namens „Jallonilla“, sowie die Aenderung von $\eta\upsilon$ τὰ θνητῶσα καὶ in η τὰ θνητῶσα.

9. c. 29 (A. 374 21) muß man jetzt auf Grund der Übereinstimmung von Ro und den Latt. lesen: „Du Gott der Himmel, Sohn des Höchsten“.

10. c. 39 (A. 376 22) hat Gebhardt vermutet, daß die Lesart von E κατὰ χῆρασιν αὐτὴν $\tau\phi$ λόγῳ die ursprüngliche sei. Ro gibt ihm Recht, da er liest: „indem

sie lehrte sie das Wort“.

Die meisten dieser Lesarten hat die Uebersetzung bereits berücksichtigt. Mehr läßt sich vorläufig kaum aus dem Kopten und den Latt. zur Korrektur des Vipsius'schen Textes gewinnen. Auf die Auktorität des Kopten allein kann man ebensowenig wie auf Grund der Latt. allein den griechischen Text emendiren. Die Uebersetzung hält sich daher durchgehend an den von Vipsius gebotenen Text. Wenn A. 370 „Thekla“ statt „Theoklia“ steht, so bitte ich das als Druckfehler zu entschuldigen. Dagegen wage ich kaum um Nachsicht zu bitten für das mir nachträglich selbst unbegreifliche Versehen A. 373 „, wo ich überseht habe „Ich komme ganz von Sinnen“ statt „Ich werde mich scheren“. Selbstverständlich habe ich Vipsius' Text an der Hand des von ihm gebotenen Materials einer eingehenden Nachprüfung unterzogen und vor allen Dingen überall da korrigirt, wo Vipsius seine eigenen textkritischen Grundsätze verleugnet, wie c. 26 (A. 373 „), wo er gegen ABEFGm die Lesart $\sigma\alpha\upsilon\alpha\rho\chi\eta\varsigma$ festhält (s. o. S. 375) und den Zusatz Ἀντιοχίων πρώτος , der durch ABE cms, sowie Ro („der der Große war von Antiochien“) bezeugt wird, fallen läßt. Ein ähnlicher Fall liegt c. 37 (A. 376 „) vor, wo er mit ABC ms Lisch. $\sigma\omega\tau\eta\pi\lambda\alpha\varsigma$ $\delta\rho\alpha\varsigma$ liest, lediglich um des Vorurteils willen, daß die A. Th. gnostischen Charakter tragen, anstatt mit E $\sigma\omega\tau\eta\pi\lambda\alpha\varsigma$ $\delta\delta\alpha\varsigma$ zu lesen, was durch FG $\sigma\omega\tau.$ $\alpha\lambda\omega\iota\omega\upsilon\sigma$ $\delta\delta\alpha\varsigma$ bestätigt und durch die beiden Latt. AC Gebh. wenigstens nicht widerlegt wird. Daß er hier E gänzlich beiseite setzt, ist jedenfalls eine Inkonsequenz gegenüber der Tatsache, daß er c. 1 (A. 369 „) mit ABE ein ganz widersinniges $\alpha\delta\tau\alpha\upsilon\varsigma$ festhält gegen CFGHIKL, wo sich das allein sinngemäße $\alpha\upsilon\tau\alpha\upsilon\varsigma$ findet. Ebenso ist es etwa zu beurteilen, wenn er c. 27 (A. 374 „) lediglich auf die Auktorität von s hin $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\iota\sigma\sigma\alpha$, obschon in Klammern, aufnimmt, anstatt mit BEFHcm $\gamma\upsilon\eta$ $\pi\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ zu lesen oder in c. 19 (A. 372 „) gegen EFG und 2 Latt. das notwendige Objekt zu $\epsilon\upsilon\sigma\phi\acute{\alpha}\nu\iota\sigma\alpha\upsilon$: $\tau\acute{o}$ $\gamma\epsilon\gamma\omicron\nu\omicron\varsigma$ fallen läßt, das auch durch Ro bezeugt wird, oder in c. 25 (A. 373 „) lediglich auf die Auktorität von s hin $\kappa\alpha\iota$ $\alpha\lambda\alpha\varsigma$ zuseht. Ein durchaus unberechtigter Rabibalisierung zeigt sich bei ihm, wenn er c. 7 (A. 370 „) gegen sämtliche Griechen allein auf Grund seiner lateinischen Uebersetzung $\alpha\epsilon$ liest $\tau\acute{o}\nu$ $\tau\eta\varsigma$ $\acute{\alpha}\gamma\gamma\epsilon\iota\alpha\varsigma$ $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu$, während sich in sämtlichen griechischen Hff. mindestens der Zusatz $\tau\eta\varsigma$ $\pi\pi\omicron\sigma\upsilon\chi\eta\varsigma$ findet und auch die übrigen Latt. verraten, daß sie das Wort $\pi\pi\omicron\sigma\upsilon\chi\eta$ in ihrer Vorlage gefunden haben. Nach EGIK müßte es heißen: „das Wort von Gott, wie es von Paulus verkündigt wurde und von der Enthaltbarkeit (G: von der Liebe) und dem Glauben an Jesus Christus und dem Gebet“. Das sieht allerdings aus wie eine Erweiterung; die Uebersetzung folgt daher der von Lisch. recipirten Lesart von C $\tau\acute{o}\nu$ $\tau\eta\varsigma$ $\pi\alpha\tau\epsilon\rho\acute{\alpha}\nu\iota\alpha\varsigma$ $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu$ $\kappa\alpha\iota$ $\pi\pi\omicron\sigma\upsilon\chi\eta\varsigma$.

Ueber eine Reihe von Lesarten kann man zweifelhaft sein. c. 1 (A. 369 „) hält sich die Uebersetzung an den durch 5 von einander unabhängige Versionen bezeugten lateinischen Text: *nihil mali suspicabatur in eis*. Der griech. Text: $\alpha\delta\delta\epsilon\upsilon$ $\varphi\alpha\upsilon\lambda\omicron\nu$ $\alpha\pi\omicron\lambda\epsilon\iota$ $\alpha\delta\tau\alpha\upsilon\varsigma$ scheint der Tendenz entsprungen zu sein, Paulus von dem Odium zu entlasten, daß er sich in Demas und Hermogenes getäuscht haben soll. Das erkennt man aus der Umschreibung der Stelle bei Basilius (MPG 85, 492): „Diese beiden aber waren keine guten Männer, indem sie das aber vorzustellen suchten. Sie waren aber bei Paulus, nicht als ob sie unerkannt gewesen wären; vielmehr genießend des Apostels große Menschenfreundlichkeit, damit sie entweder infolge solches Umganges besser werden oder sich selbst schließlich ihrer Torheit anklagen möchten als solche, die in der Bosheit geblieben wären“. Er betont also ausdrücklich, daß Paulus sie durchschaut habe und sucht zu erklären, warum er sie trotzdem bei sich behielt. Von hier aus versteht man die griechische Lesart: „Paulus tat ihnen nichts Böses“ scil. obgleich er ihre böse Gesinnung kannte. Ursprünglich hatte man ganz naiv erzählt, daß Paulus sich in ihnen getäuscht habe, später scheint man in gewissen Kreisen Anstoß daran genommen und es als eine Herabsetzung des Apostels empfunden zu haben. Allerdings ist der griechische Text durch die syrische und koptische Uebers. gestützt, so daß v. Gebhardt (p. LXXXVII) nicht mehr wagt, die von ihm *Acta martyrum selecta* (p. 214 „) vorgeschlagene Lesart $\delta\pi\alpha\upsilon\varsigma$:

ἐν αὐτοῖς zu behaupten, sondern sich bei einem non liquet bescheidet. Im übrigen sind Varianten, die nicht nur die Form berühren, sondern zugleich den Inhalt alteriren, recht selten. Raum dahin zu rechnen ist es, wenn Eipsius liest c. 1 (Aa I 326 1): πάντα τὰ λόγια κυρίου [καὶ τῆς διδασκαλίας καὶ τῆς ἐρμηνείας τοῦ εὐαγγελίου] καὶ τῆς γεννήσεως καὶ τῆς ἀναστάσεως τοῦ ἡγαπημένου, was nicht gerade sehr viel erträglich wird, wenn Harnack die eingeklammerten Worte fortläßt und mit τὰ λόγια den gen. subj. κυρίου sowie den gen. obj. τῆς γεννήσεως als völlig koordinirte Attribute verbindet, während zu lesen ist nach EIKLM: τὰ λόγια τῆς τοῦ κυρίου διδασκαλίας, worauf man ohne Schwierigkeit mit CFGHs fortfahren kann: καὶ τῆς (fehlt bei EIKL, die sonst ebenso lesen) ἐρμηνείας τοῦ εὐαγγελίου καὶ τῆς γεννήσεως καὶ τῆς ἀναστάσεως. Die Verwirrung ist lebendig dadurch entstanden, daß man in Anlehnung an den geläufigen Terminus λόγια κυρίου das κυρίου von διδασκαλίας trennte und mit λόγια verband. Vgl. A. 369 o f. Die von Gebhardt mit A bezeichnete lat. Uebersetzung verwandelt die Genitive in Appositive und stellt damit einen leidlichen Text her: ita ut omnia verba domini et doctrinam et interpretationes [scripturarum] et nativitatem Christi. Ebenso der Ropte, wodurch die Lesart eine starke Stütze empfängt s. Schmidt S. 27. Wichtiger ist die Frage, ob nicht auf die Auktorität sämtlicher lateinischer (ausgenommen eine Version) sowie der syrischen Uebersetzung hin in c. 14 (Aa I 245 s) die Worte καὶ ἀνοστάμεθα θάδον ἐπερνωκίας ἀληθῆ, die Eipsius als zweifelhaft einflammert, zu streichen sind. Es ist allerdings auffallend, daß hier eine mehr jüdische Umdeutung des Auferstehungsglaubens zusammengeklappelt ist mit der spezifisch griechischen Auffassung desselben. Aber man darf dem Verf. ruhig einen derartigen amplexus oppositorum zutrauen, ohne ihm als Theologen unrecht zu tun. Da Ro mit den Griechen übereinstimmt, so wird man diesen folgen müssen. Ich kann allerdings die Bemerkung nicht unterdrücken, daß mir das Zeugnis des Ropten schwerer ins Gewicht zu fallen scheint, wenn er mit den Latt. gegen die Griechen, als wenn er mit den Griechen gegen die Latt. zeugt. Seine Vorlage repräsentirt allerdings eine frühere Entwicklungsstufe des Textes als die vorhandenen griech. Hss., scheint aber nicht so alt und ursprünglich zu sein wie die von den Latt., besonders A benutzte Textgestalt. Doch vermag ich diese Uebersetzung gegenwärtig nicht im einzelnen zu begründen. — Ob Eipsius im Recht war, wenn er c. 36 (A. 375 41) die allein von E gebotene Lesart παρὰ τὴν ἀρήναν ἐπὶ τοὺς ἀβαρας der bei ABC παρὰ τὴν ἀρήναν, bei FG παρὰ τοὺς ἀβαρας gegenübersteht, — eine Spaltung der Uebersetzung, die sich auch in den Uebersetzungen wieder spiegelt — bevorzugt, mag eine offene Frage bleiben; dagegen ist es ziemlich sicher, daß A. 375 41 ἡ βασιλοῦσα nicht ursprünglich ist, da es nicht nur in sämtlichen Uebersetzungen, sondern auch in der Epitome IV und der von Tischendorf hochgeschätzten Hs. C fehlt.

Der Verf. schreibt einen leidlich gewandten und durchsichtigen Stil. Wo die Uebersetzung auf ernstliche Schwierigkeiten stößt, darf man daher in der Regel auf Textverderbnisse schließen. Wenigstens nicht ganz unverbächtig ist c. 21 (A. 372 11) der griech. Text ἐπὶ τὴν ἀνάγκην τῆς θεωρίας; man könnte darin die Spannung und Kesselmung ausgedrückt finden, die durch das grausame Schauspiel erzeugt wird; aber immerhin bleibt der Ausdruck eigentümlich; der Art des Verfassers scheint die einfache Form zweier Latt. ad crudele spectaculum bei weitem besser zu entsprechen; doch wird der griech. Text durch die beste lat. Uebersetzung bestätigt: et omnis turba exivit ad necessitatem spectaculi. Unsehtbar ist ebenfalls die Lesart c. 24 (Aa I 252 s): ὡς δὲ ἐπέστη ἐπὶ τὸ μνημεῖον Παύλου κακλικόν τὰ γόνατα καὶ προσευχομένη nach ABE; der Dativ Παύλ. κακλικ. durchbricht neben ἐπὶ τ. μνημ. die Konstruktion, sodaß sie im Deutschen nicht wiederzugeben ist; die Uebersetzung mußte sich etwa der von Tischendorf nach C aufgenommenen Lesart anschließen: ἐπου ἦν Παῦλος κακλικῶς προσευχόμενος καὶ λέγων. Aber auch dann bleibt der Satzbau auffallend schwerfällig wegen des langen Vorderatzes. Die Lateiner haben eine bedeutend einfachere Konstruktion; die erste Gruppe liest: Et cum venissent ad monumentum, Paulus genibus positus orabat dicens; die zweite: Cum itaque ad monumentum cum puero

pervenisset, repperit Paulum orantem atque haec dicentem; die dritte ist freier. Da *κλίνω* auch intransitiv gebraucht wird, so könnte die Vorlage für die erste etwa gelautet haben: *ὡς δὲ ἐπύσθη ἐπὶ τὸ μνημεῖον Παῦλος κακλινέσαι γόνατα προσήχκετο*. — Auffallend ist c. 25 (252¹¹) der auch durch den Kopien bezeugte Ausdruck: *καὶ ἦν ἰσὺς ἐν τῷ μνηματί φ ἀγάπη πολλή*. Er gäbe keinen üblen Sinn, wenn man unter ἀγάπη Liebesmahl verstehen dürfte; aber das bedeutet es nur im Plural. Die von einzelnen Lateinern gebotene Lesart *gaudium* bezw. *gaudium magnum* verdient keine Beachtung, da die betr. Hss. den am wenigsten zuverlässigen Typus der Uebersetzung repräsentieren (sie gehören zu der von Gebhardt mit C bezeichneten Gruppe). Es scheint also ein ungeschickter Ausdruck des Verfassers vorzuliegen, für den sich aber eine Parallele in den A. J. (Aa II 1, 181¹¹) c. 63 findet: *καὶ πολλῆς ἀγάπης οδοῦς καὶ χαρᾶς ἀνυπερβλήτου ἐν τοῖς ἀδελφοῖς*. Raum zu übersetzen ist der von Lipsius c. 29 (Aa I 256¹) recipirte Text, der auch durch den Kopien bezeugt ist: *ἀμα μὲν ἐπέσθαι οὐ ἐμῶν εἰς τὴν ἀδριον θηριομαχεῖν, ἀμα δὲ καὶ στέργουσα ἐμπόνως ὡς τὴν θυγατέρα Φαλκονίλλαν εἶπεν*. Durch die lateinischen Uebersetzungen werden zwei Möglichkeiten zur Korrektur des griech. Textes nahegelegt. Die Versionen des Typus B lesen: *Postquam igitur transacta pompa Trifena Theclam ad domum reduxit, lugebat eam simulque illum quo erat ad bestias pugnatura. Amabat enim et diligebat eam ac si propriam filiam Falconillam. Tunc itaque ait ad illam. Darnach hätte man das *ἀμα δὲ καὶ* etwa durch ein γάρ zu ersetzen. Aber abgesehen davon, daß bei dieser Lesart der Satz *ἀμα μὲν* bis *θηριομαχεῖν* offenbar sehr frei übersetzt ist, versteht man bei dieser Uebersetzung nicht, wie der Satz als Motiv für die Bitte der Trupphäna angeführt werden kann. Einen zuverlässigeren Anhaltspunkt bietet die von Gebhardt mit A bezeichnete Uebersetzung: *Cum autem ab expugnatione bestiarum recepisset eam, simul lugebat quod in crastina die depugnatura esset cum bestiis, simul autem lugebat filiam suam Falconillam in dolore et dixit. Hiernach wäre es zu tilgen, wie es auch von CFH mit *ἐμπόνως* zusammen (was aber der Lat. durch in dolore wiedergibt) ausgelassen ist, und *στέργουσα* in *πανθοῦσα* zu verbessern, wodurch ein unanfechtbarer Zusammenhang entstehen würde. Als Textverderbniß wird man endlich die Lesart *ὁστέρα ἡμέρα* c. 34 (Aa I 260⁷) ansehen müssen, obwohl dieselbe durch ABCEFG bezeugt ist; der Ausdruck könnte nur nach C *ὁστέρα* *ἡμέρα* mit „tags darauf“ übersetzt werden. Das ist aber sinnlos. Die Lateiner schreiben übereinstimmend „novissimo die“, was eine Aenderung des *ὁστέρα* in *ὁστέτη* voraussetzen würde.**

Einzelne Ausdrücke und Wendungen des Erzählers sind singular und daher schwierig zu übersetzen. Ganz unverständlich wird er z. B., wenn er c. 1 schreibt *καὶ ἐξελιπαῖον τὸν Παῦλον*, was wörtlich übersetzt heißen würde „sie suchten Paulus durch Bitten zu bewegen“; da das im Zusammenhang völlig nichtsagend ist, so hat die Vermutung von Schlau viel Ansprechendes, wonach durch das *εἰ* nur die Bedeutung des Simplex *λιπαρεῖν* = *perseverare* verstärkt werden soll, sodaß es den Sinn des lateinischen *obsequabantur* bekäme, wie die von Gebhardt mit B bezeichnete Uebersetzung wirklich schreibt, dann wäre aber das *τὸν Παῦλον* wohl in τῷ Παύλῳ zu ändern, wofür keine Hs. einen Anhaltspunkt bietet. Der im Deutschen nicht wiederzugebende Ausdruck *μικρῶς ἐπὶ πρῖνον* c. 3 (A. 369¹¹), der von den Lateinern übereinstimmend mit *naso aquilino* wiedergegeben wird, soll zweifellos besagen, daß die Nase auffiel, ohne jedoch durch ihre Länge das Gesicht zu verunzieren, wobei allerdings zu berücksichtigen ist, daß *μικρῶς* bei C und G fehlt und auch der Metaphrast einfach *γρυπὸν* schreibt; das an Joh. 1:14 erinnernde Attribut *πλήρης χάριτος* „voll von Gnade“ erklärt sich durch die folgenden Worte als die in Augen und Gesichtsausdruck sich offenbarende Herzensgüte. Unter diese Kategorie gehört das Wort *δαλανδρέω* c. 25, von uns mit „mannstoll werden“ übersetzt; wörtlich würde es heißen „feig vor Männern sein“ oder „Männern gegenüber schwach sein“; die Uebersetzung ist also zu stark, aber eine andere Wortbildung steht im Deutschen nicht zur Verfügung. Da übrigens die sämtlichen Lat. übereinstimmend mit dem Syrer das Wort auslassen und EFG *δαλιόσις* (bezw. -ης) lesen, so ist es vielleicht

zu streichen. Hier und da drückt er sich reichlich kurz aus, sodaß die Situation nicht ganz klar wird. Ein solcher Fall liegt c. 7 vor „ἀπὶ τῆς οὐνεγγυς θύρας τοῦ οἴκου“, wo FGs dem Sinne nach richtig αὐτῆς hinzufügen und cd die Umschreibung bieten: *assedit supra fenestram iunctam domui Onesifori (d iuxta domum)*, sodaß Thekla am Fenster ihres eigenen Hauses gegessen hätte, das unmittelbar an das Haus des Onesiphorus stoßen soll. Wenn c. 10 (A. 670⁴⁸) *Es ol μὲν ἐν τῷ οἴκῳ* lesen statt des einfachen *ol μὲν* des von Lipsius recipierten Textes, so ist das dem Sinn durchaus entsprechend und eine willkommene Abrundung des Stiles; aber der Verf. kann sehr wohl darauf verzichtet haben. Dagegen ist eine Konstruktion, wie sie Tischendorf und Lipsius c. 11 (A. 371⁴⁹) durch Aufnahme der Lesart von CGs *πλανῶν ψυχὰς νέων καὶ παρθένων ἀπατῶν* ihm zutrauen, schwerlich seinem Stile gemäß; es wird mit AB *πλάνος* oder mit E *πλανῶν ἀνθρώπων* zu lesen sein, was m mit *seductor* übersetzt. Ob man die überflüssige Wiederholung ἀλλὰ τηρήσῃτα ἀγνήν c. 12 (A. 371⁵¹) mit FG und sämtlichen Versionen gegen ABE als Glossen streichen darf, wie ich es getan habe, ist mir zweifelhaft geworden, nachdem ich gesehen habe, daß sie durch den Kopisten geschützt worden. c. 18 verrät der Erzähler seine Ungeheuerlichkeit, indem er wesentliche Züge ausläßt und unwesentliche (*παρελόμενη*) berichtet. Die Vorlage von *cdms^a* hat den Mangel empfunden und ergänzt: *ἡ δὲ θάκλα ἀκούσασα ταῦτα*, wozu bei cd noch ein *surrexit* = *ἀνέστη* tritt; zu *τά φάσμα* wird man mit E αὐτῆς hinzufügen haben. So deutet auch von Gebhardt S. XCIV den handschriftlichen Befund. Die Uebersetzungen haben an einzelnen Stellen die etwas unklare Schilderung des Verf. offenbar richtig interpretiert und Anstöße zu beseitigen gesucht. c. 22 (A. 373⁵²) werden die Worte *ἡ δὲ τόπον τοῦ σταύρου ποιησαμένη* von m umschrieben: *extensis manibus similitudinem crucis faciens ac signans se*, während Gebhardts A an ein Kreuzeszeichen auf der Stirn denkt. c. 28 (A. 374⁵³ f.) beseitigen die lat. Verf. das Unwahrscheinliche der Situation nach dem griech. Text, wonach Thekla auf eine Edwin gebunden sein soll; c schreibt: *imposita Thecla super cavea in qua erat leaena saevissima valde; intravit in arenam expectantium, d: in amphitheatro posita est in cavea in qua erat leaenae saevissima et introivit in arenam pompa spectaculi. m: statuerunt eam super caveam leaena ferocissimae atque ingentis formae; A weiß dagegen nichts von einem Käfig. Das räthelhafte Wort ἀμωμον (c. 35, A. 375⁵⁴) geben die lat. Verf. nicht wieder.*

Da dem Verf. eine kräftige und vollständige Ausdrucksweise an einzelnen Stellen ganz gut gelingt, so folgt die Uebersetzung c. 10 (370⁴⁷) nicht dem von Tischendorf und Lipsius nach AB gebotenen Text ἀλλ' ἦν ἀνατίζουσα τῷ λόγῳ Παύλου, der durch die beste lateinische Uebersetzung gestützt wird, sondern sucht die eindrucksvollere Fassung von E wiederzugeben: ἀλλ' ἦν ἐλθὼν πρὸς τὸν λόγον Παύλου προσέχουσα; der Sinn wird dadurch nicht geändert. Dagegen scheint c. 15 (371⁵⁰) die von Tischendorf und Lipsius auf Grund von ABs gebotene Lesart „ἵνα μὴ δελεῖται με“ („daß sie mich nicht will“) den populären Ton besser zu treffen als die Lesart von EFG, die ein γαμηθῆναι bezw. γῆμαι hinzufügen; wenn die sämtlichen Lateiner dem entsprechend *nubere* hinzufügen, so beweist das nichts für den ursprünglichen Text, da es im Lat. nicht zu entbehren ist.

4.

Der apokryphe Briefwechsel des Paulus mit den Korinthern.

Der Text der Uebersetzung dieses Bruchstückes ist auf Grund von 4 verschiedenen Recensionen hergestellt, zu denen sich nachträglich noch der Kopie gestellt hat:

1) Die altarmenische Uebersetzung, die von Rink mit Hilfe des Mechitaristen Pascal Anker auf Grund der Ausgabe von Johannes Johrab 1828

äußerst sorgfältig ins Deutsche übertragen ist. Der Ausgabe Johrabs von 1805 dient eine undatierte venetianische Hs. als Grundlage, mit der er 7 andere venetianische Hss. verglichen hat. Sie bietet den Briefwechsel im Anhang. Wir bezeichnen den Rindischen Text mit A.

2) Die lateinische Uebersetzung der Mailänder Hs., herausgeg. von Carrière und Berger 1891 und abgedruckt von Harnack ThZ 1892 Nr. 1 (Sp. 7–9). Sie findet sich in einem lateinischen Bibelfoder, der sich durch eine sehr merkwürdige Reihenfolge der biblischen Bücher auszeichnet, am Schluß unmittelbar nach den Paulusbriefen (Hebräerbrief) und vor dem apokryphen Laodicenerbrief. Die Uebersetzung setzt, wie Vetter, D. apokr. 3 Kor.-Br. S. 9, gezeigt hat, eine syrische Vorlage voraus; daran haben mich auch Schmidts Gegenargumente nicht irre machen können. Der Uebersetzer ist nicht ein Lateiner, der des Syrischen kundig war, sondern ein Syrer, der Lateinisch verstand (s. Zahn G.R. II 1018). Leider weist der Text an zwei Stellen empfindliche Lücken auf. Sigl.: L₁.

3) Die lateinische Uebersetzung der Hs. von Laon, von Bratke ThZ 1882 Nr. 24 abgedruckt. Der Roder enthält den Briefwechsel ganz am Schluß der biblischen Bücher hinter den katholischen Briefen, denen die Paulusbriefe und die Apokalypse voranstehen. Auch diese Uebersetzung weist zurück auf eine syrische Vorlage. Der Uebersetzer ist kein Lateiner, aber wahrscheinlich auch kein Syrer, sondern ein des Syrischen und Lateinischen kundiger Grieche oder etwa auch ein mit dem Griechischen mehr als mit dem Lateinischen vertrauter Syrer (s. Vetter a. a. O. 88). Leider ist die Handschrift sehr defekt und an vielen Stellen unleserlich. Sigl.: L₂.

4) Der Kommentar Ephraems, übersetzt aus der 1836 in Venedig erschienenen Gesamtausgabe seiner armenisch erhaltenen Werke von dem Armenier Stephan Kanajanz und von Prof. Hübschmann revidiert, ist bei Zahn G.R. II S. 595–608 abgedruckt. Vetter (a. a. O. S. 70 ff.) bringt eine eigene Uebersetzung. In Ephraems Kommentar steht der Briefwechsel mitten unter den echten Paulusbriefen hinter 2. Kor. und vor Gal. Sigl.: E.

5) (Schmidt S. 74–82) Der Ropte ist leider auch in diesem Stück nicht völlig intakt, aber trotzdem als Textzeuge von höchstem Wert, da er allein eine griechische Vorlage voraussetzt, während alle andern 4 Versionen höchst wahrscheinlich aus einer syrischen Version übertragen sind. Infolge dessen bildet er einen unerföhrlichen Wertmaßstab für die übrigen Texte. Auf Grund des Ropten (Sigl.: Ro) können wir feststellen, daß L₂ den ursprünglichen Text am reinsten erhalten hat.

Da L₂ aber leider sehr mangelhaft konserviert ist, so hält sich die Uebersetzung in ihren Grundzügen an L₁, obgleich er den ursprünglichen Text nicht intakt überliefert hat, sondern wenigstens an einer entscheidenden Stelle eine Korrektur aufweist, die sich allerdings auch bei A findet, aber durch L₂ und E, sowie durch Ro übereinstimmend als tendenziöse Entstellung dargetan wird. AL₁ lesen nämlich 8₁₄: „Wenn sie euch aber sagen, es gäbe keine Auferstehung des Fleisches, für die wird es keine Auferstehung zum Leben, sondern zu seinem Gericht geben, da sie gegenüber dem, der von den Toten auferstanden ist, ungläubig sind“. So korrekt die Drohung an die Auferstehungsleugner im Sinne der gemeinkirchlichen Lehre sein mag, so wenig besteht zwischen ihr und dem Vordersatz eine innere Logik. Wie viel konciser ist der Zusammenhang in L₂: „und wenn sie sagen, es gäbe keine Auferstehung des Fleisches, so sprechen sie sich selbst das Urteil; denn sie werden nicht auferstehen, weil sie nicht geglaubt haben, daß der tote König auferstanden ist.“ Vetter hat die Lesart von L₂ quia mortuus rex surrexerit korrigiert in quia mortuus resurrexerit. Ro gibt ihm nachträglich recht. Ich hatte die Korrektur nicht ausgenommen, weil mir dadurch die Pointe verwischt zu werden schien. Darin liegt wirklich eine tiefe und ernste Konsequenz: was sie behaupten, — für sie selbst hat es keine Richtigkeit. Das wäre an sich allerdings noch kein Beweis dafür, daß die Lesart von L₂ die ursprüngliche ist, wenn sie nicht durch E bestätigt würde: „Und diejenigen, welche sagen, es gäbe doch keine Auferstehung des Leibes, denen soll keine Auferstehung zu teil werden <nicht deshalb, weil sie die Auferstehung leugneten, sondern> weil sie erfunden werden als Leugner eines solchen

Auferstandenen". Dieselbe Anschauung spricht der Verf. der A. P. in A. Th. c. 34 aus: „Nur, wer nicht an ihn glaubt, der wird nicht leben, sondern tot bleiben in Ewigkeit.“ Sie ist übrigens keineswegs sein Eigentum, sondern wahrscheinlich jüdischen Ursprungs; es heißt nämlich Sanhedrin 90 a: Das aber sind die, welchen kein Anteil ist an der zukünftigen Welt, nämlich wer sagt: die Wiederbelebung der Toten ist nicht aus der Thora zu erweisen. Er hat die Wiederbelebung der Toten geleugnet, deshalb soll ihm kein Anteil sein an der Wiederbelebung der Toten (vgl. Vetter Theol. Quartalschr. 1895, S. 625 ff.).

Wie L₂E in diesem Fall gegenüber AL₁ den besseren Text bieten, so läßt sich das Gleiche 8^{ss} nachweisen. Der Vers lautet bei L₁, womit A bis auf die eingeclammerten Worte übereinstimmt: „In ähnlicher Weise hat Elias der Prophet den Sohn der Witwe vom Tode auferweckt. Wie viel mehr wird auch der Herr Jesus <beim Schall der Posaune in einem Augenblick> vom Tode auferwecken, wie er selbst von den Toten auferstanden ist. <Denn ein Urbild hat er uns in seinem Leide dargestellt.>“ Schon durch die Art seiner Einführung („in ähnlicher Weise“), die auf eine feste logische Verbindung mit dem Vorhergehenden verzichtet, noch mehr aber dadurch, daß hier eigentlich nur wiederholt wird, was schon 8, 6 b. 7 a. 31 gesagt war, weist sich dieses Stück als nachträgliches Einschleusen aus. Daß es bei EL₂ fehlt, stört den Zusammenhang nicht im geringsten, im Gegenteil, derselbe erscheint hier nur straffer und korrekter. Man darf daraus schließen, daß A und L₂ eine erweiternde Bearbeitung erfahren haben, durch die etwaige Anstöße beseitigt werden sollten. Wo ihnen gegenüber EL₂ in einer abweichenden Lesart übereinstimmen, darf man in der Regel bei den letzteren den ursprünglichen Text erkennen. L₁ ist daher nach L₂ zu korrigieren, wenn dieser mit E übereinstimmt; er hat dagegen das Richtige, wenn er A zur Seite hat und durch E nicht wiederlegt wird.

Nach diesen Grundsätzen geben wir im folgenden eine Rechtfertigung des von uns in der Uebersetzung befolgten Textes:

1 1 „Witpresbyter“ E nach Kanajan. L₁: lesen maiores natu; das ist die unbeholfene Uebersetzung eines syrischen Wortes, das an die Stelle des griechischen *προσβύτεροι* getreten ist; hier verrät sich der des Lateinischen wenig kundige Uebersetzer. „Den Bruder im Herrn“ nach L₁A, was durch E „den Bruder und Herrn“ bestätigt wird; L₂ dagegen zieht in domino zu salutem, wo L₁ gegen alle Zeugen den Zusatz aeternam hat.

2 L₁ schreibt Simon quidam, während nach L₂AE quidam zu duo gehört. „Durch verderbliche Worte“ E wird bestätigt durch L₂ „corruptis verbis“, während L₁ verbis adulteris liest. A „trügerische und verderbliche Reden“ scheint beides zu vereinigen. „Über die du selbst erkennen sollst“ nach L₁ quod tu proba, womit E und L₂ (quae tu proba et examina) stimmen, während A liest: „Von welchen Reden du Kunde erhalten mußt.“ — 4 b—7 fehlen in L₁, da 4 Zeilen abgerissen sind. Die Uebersetzung folgt L₂. — 5 „aber“ wird von AE richtig umschrieben: „So viel wissen wir, daß . . .“. — 7 haben AE „Über darin hat sich der Herr unser gar sehr erbarmt, daß während du körperlich bei uns bist, wir es noch einmal hören. Nun, entweder schreib du uns oder komme selbst bald zu uns“. — 8 Aus dem topischen Text ergibt sich, daß der Name Theonas AL₁ oder Atheonas L₂ oder Etheonas E ursprünglich eine Frau „Theonoë“ bezeichnet hat. AE haben: Wir vertrauen auf den Herrn, daß entweder Christus sich dem Etheon geoffenbart und dich aus den Händen des Ungerechten errettet <und zu uns gesandt> habe oder aber schreibe du uns einen Brief. L₁ hat aus der Aufforderung wiederzuschreiben einen selbständigen Satz gemacht, der einigermaßen abrupt dasteht, da er nicht als die andere Seite einer Alternative charakterisiert ist, deren eine Seite der Gedanke bildet: du bist befreit und kannst zu uns kommen. Die Uebersetzung sucht das logische Verhältnis durch ein hinzugefügtes „sonst“ auszudrücken. Schmidt (S. 75) hält die Worte „aut scribe nobis“ in L₂ für später eingeschoben und findet den ursprünglichen Text bei dem Kopten: „Wie nun der Herr sich unser erbarmt hat, daß wir, während du dich noch in deinem Fleische befindest, wiederum hören von dir, wenn

es möglich ist, daß du kommst zu uns. Denn wir glauben, wie offenbart ist der Theonoe, daß der Herr dich gerettet hat aus der Hand der Geseßlosen". — 9 „aber“ nach L₁ ist gefälliger als L₁ „nämlich“. — 10 „man dürfe sich nicht auf die Propheten berufen“ nach L₂ negant prophetis oportere uti. Damit stimmen AE, wogegen L₁ höchst mißverständlich schreibt: non debere inquit vatibus credi, was auch heißen kann: man dürfe nicht, sagen sie, Wahrsagern glauben. — 11 L₂ hat für „allmächtig“ die sonderbare Umschreibung „nec communium rerum esse deum potentem“, wobei die syrische Vorlage durchschimmert. — 13 „der Mensch sei nicht von Gott geschaffen“ L₂AE, L₁ gebraucht die Wendung signum dei. — 14 „sed neque in carne venisse (L₂ descendisse) Christum“ habe ich übersetzt: „Christus sei nicht in das Fleisch gekommen“, unter der Annahme, daß ein bekannter Gräcismus vorliegt. Der Sinn bleibt derselbe wie bei Schmidt: „und daß der Herr nicht ist gekommen in das Fleisch“.

2 fehlt bei L₁ und L₂, woraus hervorgeht, daß sie ihren Text aus einer Sammlung paulinischer Briefe bezogen haben. Die Uebersetzung gibt mit geringen Abweichungen den Text von A wieder.

3 1 L₁ fügt zu salutem wieder in domino hinzu. AE verbinden damit das folgende: „aus vielem Mißgeschick dahier — Gruß“.

2 „des Bösen“ nach L₁AE, während L₂ disciplina malitiae hat. „Erfolg haben“ nach L₁ 2, AE „in die Welt bringen“. Der Kopte zeugt mit L₂AE gegen den von mir bevorzugten L₁: „Nicht wundere ich mich, daß laufen (eindringen), also in Eile die Meinungen des Bösen“; darnach handelt es sich also um die Vorbereitung häretischer Lehren, die als Dogmen des Teufels bezeichnet werden, während L₁ mehr an die Absichten des Bösen denkt, für die jene Lehren als Mittel dienen. — 3 „Denn“ lesen L₁ 2, damit wird der Grund für das Nicht-Wundern angegeben. Wenn man mit AE „aber“ liest, so wird die Wiederkunft Christi als die Gegenwirkung gegen die Anschläge des Bösen aufgefaßt. Beides ist möglich. Das „wegen derer“ bei AE wird von L₂ richtig umschrieben: iniuriam non ferens ultra adulterantium doctrinam, wogegen L₁ decipiens eos, qui adulterant verbum eius keinen ungezwungenen Sinn gibt. — 4 L₂ „was ich von unsern Vorgängern, den hl. Aposteln empfangen habe, die allezeit mit dem Herrn J. Chr. zusammen gewesen waren“, womit AE im wesentlichen stimmen, wird von L₁ erweitert durch „von dem Herrn“. — 5 AL₁ fügen gegen EL₂ zu „Maria“ „der Jungfrau“ hinzu. EL₁ Ro verbindet die folgenden Worte „ex semine David“, die A und L₂ durch quae est auf Maria beziehen mit Christus, und L₁ fügt secundum carnem hinzu; durch den Zutritt von Ro zu E und L₁ ist deren Lesart gegenüber der von der Uebersetzung befolgten als die bessere erwiesen. Ebenso wird man die von AE, über L₁ hinaus gebotenen Worte „gemäß der Verheißung“, tilgen und nach L₂Ro übersetzen müssen: indem geschickt ist zu ihr vom Vater himmlischer (Ro heiliger) Geist“. Damit würde L₁ übereinstimmen, wenn man de vor spir. act. streicht, nur daß er in der von ihm beliebten Manier die Worte per angelum Gabriel hinzugefügt hat. — 6 A liest: „Daß Jesus in die Welt eintrete und alles Fleisch durch sein Fleisch erlöse“ und bestärkt damit die Lesart von L₂, die auch Ro voraussetzt, „et liberaret“. Die Uebersetzung folgt L₁, mit dem E im Wesentlichen stimmt, nur daß sich bei diesem kein Satz findet, der den Worten korrespondiert: ut in hunc mundum prodiret Jesus in carne. — 7 Nach AE ist bei L₁ zu lesen „sicut et ipse se typum nobis ostendit“ und 7a mit 6b zu verbinden. Darauf deutet auch der schwer lesbare Text von L₂, so wie Ro. Vor quia homo a patre factus est ist dann bei L₁ nach L₂ ein et eingefügt, so daß 7b als zweiter Explikativsatz zu quae accepi dem Satz „quoniam dominus noster etc.“ koordiniert ist. Nach Ro würde es sich aber wohl mehr empfehlen, wenn man 7b als Begründung zu 8 faßt: „Weil der Mensch von seinem Vater geschaffen ist, deswegen nun ist er aufgesucht in seinem Verderben“. — 8 Während L₁ mit propter quod den sachgemäßen Anschluß bietet, hat er das syrische Wort für *adfecta* durch per filii creationem wiedergegeben, was nach L₂AE in „adoptionem“ zu korrigieren ist. — 9. 10 omnia tenens L₁ ist eine ungeschickte, buchstäb-

liche Uebersetzung des syrischen Wortes für *παρακατω*. Im übrigen deckt sich L₁ ziemlich genau mit AE — für *consolatus* ist *consiliatus* zu lesen —, während L₂ wahrscheinlich gelesen hat: Denn Gott der allmächtige, der Schöpfer Himmels und der Erden, da er die Juden ihren Sünden entreißen wollte, weil er beschlossen hatte, daß das Haus Israel selig sein sollte, goß er einen Teil vom Geiste Christi gesammelt (?) aus und sandte Propheten zuerst zu den Juden, die (ihnen) lange Zeit, so lange sie Gott in Irrtum verehrten, predigten. — 11 Bei L₁ ist nach AE statt *non quia* zu lesen: *nam quia*, der stehende Ausdruck für „denn“. *Negabat* ist in *necabat* zu korrigieren. Ad suam voluntatem L₁ haben AE nicht, dagegen ist nach AEL₂ *voluptatibus* zu ergänzen, das einzige Wort, worin der sehr schwer lesbare Text von L₂ mit AE deutlich stimmt. — 12 Durch die Paraphrase von E „aber der durch seine Gerechtigkeit alles beherrschende Gott“ wird die Lesart L₁ bestätigt: *Deus — potens cum sit iustus*. Es ist zwar ein eigenartiger Gedanke, daß Gottes Allmacht auf seine Gerechtigkeit gegründet wird, aber er fällt doch nicht aus dem Kreis der theologischen Anschauungen des Verf.s heraus, wogegen A „da er rechtfertigen wollte und nicht verachten wollte sein Geschöpf“ ihm einen Gedanken zumutet, der jenseits seines theologischen Horizontes liegt. Nimmt man an der auf die Gerechtigkeit gegründeten Allmacht Gottes Anstoß, so muß man die Worte „cum sit iustus“ als Begründung zu *volens abicere* oder zu *misertus est* ziehen, was aber ebenso schwierig ist. — 13 A: sandte am Ende der Zeiten. L₂ schreibt *suum* statt *sanctum*. Die Uebersetzung folgt L₁. A „zuvor beschrieben durch die Propheten“ ist deutlich eine auf 10 zurückweisende Glosse.

14 „Die von ganzem Herzen glaubte“ läßt L₂ aus, desgleichen E; A umschreibt diesen im Zusammenhange nicht ganz durchsichtigen Zusatz: „welche, weil sie von ganzem Herzen glaubte, würdig war, zu empfangen und zu gebären unsern Herrn Jesus Christus“. — 15 „gebunden“ *vinctus* fehlt L₁, wo der Satz schon einmal irrtümlich abgeschrieben war. „Das Fleisch, durch das er sein Wesen trieb“ ist Uebersetzung des „*conversatus est*“ bei L₁; L₂ hat *mortem contraxerat*. Man erwartet etwa „mittels dessen er seine Herrschaft ausübte“. A „worüber hochfahrend sich der Böse gebrüstet hatte“, ist ein sehr geschrobener Ausdruck, der durch die Paraphrase von E nicht durchaus gedeckt wird; es soll wohl damit gesagt sein, daß der Böse, der sehr wohl mußte, daß er nicht Gott sei, sich einbildete, durch die Macht, die er über das Fleisch ausübte, zum Gott zu werden. — 16 Bei L₁ sind hier wieder 4 Zeilen abgerissen. L₂ liest: *Sic enim in corpore (suo) Jesus omnem carnem servavit*, was A nach seiner Weise erweitert zu „berufen und erlöst das vergängliche Fleisch und zum ewigen Leben geführt durch den Glauben“. E bietet nichts Entsprechendes. — 17 A: „Daß er einen heiligen Tempel der Gerechtigkeit in jenem seinem Fleische bereite den künftigen Zeiten. An welchen auch wir geglaubt haben und erlöst worden sind.“ E hat statt „bereite“ gelesen „aufweise“; ferner fehlt bei ihm „den künftigen Zeiten“, endlich findet sich keine Erwähnung des Glaubens: „und wir selbst wurden durch eben denselben Leib von dem geheimen und offenen Tode errettet“. Darin stimmt er mit L₂, der allerdings schreibt: *iustitiam et exemplum in suo corpore ostendens, per quod liberati sumus*, wofür nach Streichung von *in* und *ex* zu lesen ist: *iustitiae templum in suo etc.* L₂ weicht ab von A und E, indem er statt des Finalsatzes einen Instrumentalsatz bringt, was allein einen brauchbaren Sinn gibt. Denn es handelt sich keineswegs etwa um die christliche Gemeinde, die Christus zu einem Tempel der Gerechtigkeit bereiten sollte, sondern um seinen irdischen Leib, der als Mittel dient, uns zu befreien. 19 Die Uebersetzung folgt L₂: *Qui ergo istis consentiunt, non sunt filii iustitiae*. AE (und Ro?) fassen die Irrlehrer selbst ins Auge: „Wisset also, daß jene nicht Söhne“ usw. Sie werfen ihnen vor, daß sie „die Erbarmung der Barmherzigkeit Gottes verkürzen“, wogegen L₁ „*prudentia* = *providentia* Vorsehung schreiben. In der Tat wer Gott nicht als Schöpfer aller Dinge gelten lassen will, verkürzt nicht sein Erbarmen, sondern seine Vorsehung. — 20 „Sie selbst sind also Kinder des Zorns“ hat L₁ gegen AEL₂ Ro. A setzt „Lehre“ statt „Glauben“ L₁E, welcher letzterer

schreibt: „Aber sie hatten den Glauben der verfluchten Schlange“. L_2 zeigt eine Lücke: *maledicti enim qui serpentis . . . sententiam secuntur*; Bratke will ergänzen *sunt, eius*: „Denn verflucht sind, welche der Schlange gehören, ihrer Ansicht folgen“. Damit ist nichts anzufangen; ohne die Ergänzung gibt der Satz einen weit besseren Sinn. — 21 L_1 übereinstimmend: „Diese stoßet ab von euch und vor ihrer Lehre fliehet!“ AE fügen hinzu „in der Kraft Gottes“ resp. „kräftiglich“ und schreiben statt „fliehen“ „wegstoßen“ mit einer andern Wendung des Bildes. — 22. 23 fehlen bei L_2 Ro und sind bei L_1 A überflüssig.

Ueber 24. 25 vgl. o. S. 389. — 26 L_1 s. haben „Ja, ihr Korinther, sie wissen nicht Bescheid —“, wogegen A (ähnlich E) liest: „Ihr wisset ja, ihr Männer v. R., von den Samen“ usw. Im folgenden scheint L_2 den korrektesten Text zu bieten. „In dem nämlichen Leibe und bekleidet“ nach A, dem E in den Worten „mit dem nämlichen Leibe“ zustimmt, während L_2 et sunt unum corpus wohl auf einen ähnlichen Gedanken hinweist. L_1 corporata et vestimenta widerspricht dem wenigstens nicht. Dieser ganze Gedankenkreis ist jüdischen Ursprungs. Vgl. Bunsche, Der babylonische Talmud 1886 II S. 76, III S. 147. Rethubohu fol. 111 b heißt es: „R. Chija Bar Joseph hat ferner gesagt: Einst werden die Gerechten bekleidet (mit Kleidern angetan) auferstehen. Der Beweis ist vom Weizen zu entnehmen. Wenn schon der Weizen, welcher nackt begraben (in die Erde gelegt) wird, bekleidet hervorproßt, um wie viel mehr die Gerechten, welche mit Kleidern begraben werden.“ Dazu vgl. Sanhedrin fol. 90 b: „Die Königin Kleopatra fragte den R. Meir, sie sprach: Ich weiß, daß die Lebenden sterben müssen; denn es steht geschrieben: „und sie werden blühen aus der Stadt wie das Kraut der Erde“; aber wenn sie schon aufstehen, stehen sie nackt oder mit ihren Kleidern auf? Er antwortet ihr: Wir können es nach der Schlußfolge des Leichten auf das Schwere vom Weizen (= Korn) lernen. Wenn schon ein Weizen (= Korn), das nackt (in die Erde) begraben wird, mit vielen Kleidern hervorkommt, um wie viel mehr die Gerechten (Frommen), die mit ihren Kleidern begraben werden.“ Frz. Delisch (ZThR 1877, S. 214) weist hin auf c. 33 der Pirke de Eliezer: „Alle Toten werden bei der Totenauferstehung nicht nackt, sondern bekleidet auferstehen. Woraus entnimmst du das? Von dem Samen, der in die Erde gestreut wird; ich argumentire aus dem Weizenkorn: wie dieses, obwohl nackt eingesäet, in mannigfacher Gewandung hervorgeht, so werden um so viel mehr die Gerechten in den ihnen zukommenden Gewändern hervorgehen.“ Wetter (Theol. Quartalschr. 1895, S. 625 ff.) gründet hierauf die Vermutung, daß bei dem apokryphen Briefwechsel ein jüdischer Traktat über die Auferstehung benutzt sei, da weder die Verfasser des Talmud den 3. Kor.brief noch dieser den Talmud gekannt haben könnte. Diese Vermutung ist nicht von der Hand zu weisen, entbehrt aber vorerst noch einer völlig ausreichenden Begründung. Es ist ebenso wohl möglich, daß dem Verf. der A. P. derartige jüdische Vorstellungen im persönlichen Verkehr mit Juden bekannt geworden sind. — 27 „Und nicht“ nach AL_2 (E „aber“). Die asyndetische Anknüpfung bei L_1 ist zu hart. „ihn vielfältig segnend“ L_1 ähnlich AE; L_2 hat nur „multiplex“. — 28 „sondern von edleren Leibern“ läßt L_2 aus. — 30 L_1 liest: *quanto magis vos pusilli fidei et eos qui crediderunt in Christum Jesum excitabit, sicut ipse surrexit*. Was ist aber für ein Unterschied zwischen den angesprochenen *pusilli fidei* und denen, die an Christus glauben? Man hat nach A die Worte *quanto*—*fidei* als elliptischen Ausrufsatz zu fassen und das *et* zu streichen, so daß die Worte *eos*—*surrexit* die allgemein geltende Wahrheit ausdrücken, die von den *pusilli fidei* noch fester geglaubt werden mußte. L_2 hat in verkürzter Form den Sinn richtig bewahrt: Um wie viel mehr wird er euch, die ihr an Christus Jesus geglaubt habt, auferwecken, wie er selbst auferstanden ist! — 32 Die Uebersetzung gibt den Text von L_2 , der sich wieder am nächsten mit E berührt: und wenn die Gebeine des Elisa die Toten lebendig machten, welche auf sie fielen, um wie viel mehr werdet ihr, die ihr durch euren Glauben auf Blut und Leib und den Geist Christi gestützt seid — — — an dem Tage auferweckt werden mit unverlehrten Leibern! E scheint hier gekürzt zu haben. A hat den Sachverhalt umge-

lehrt, indem er die Gebeine des Elisa auf den Toten fallen läßt. L₁ hat offenbar Teile des Nachsatzes in den Vordersatz gebracht und den ersteren „konformiert“. Denn wie auf die Gebeine des Propheten Elisa von den Kindern Israel ein Loter geworfen wurde und auferstand Leib und Seele und Gebeine und Geist, wie viel mehr werdet ihr Kleingläubigen an jenem Tage von den Toten auferstehen mit einem gesunden Leibe, wie auch Christus auferstanden ist.

84 „so soll mir niemand beschwerlich fallen“ nach L₁, der aber vorher noch den in AEL₂ fehlenden Zusatz hat: „so wird Gott als Zeuge wider euch auftreten“. L₂ schreibt dem Sinne nach richtig: *molesti esse nolite*. Mit den Worten *ego stigmata Christi in manibus habeo* nimmt L₁ 85 vorweg und kommt dadurch zu einer sehr störenden Wiederholung. Leider ist L₂ *ego enim* arca völlig unverständlich, sodaß die Uebersetzung lediglich auf AE angewiesen bleibt: „Denn ich trage diese Wunde an mir.“ — 85 Zu „daß ich Christum gewinne“ fügt L₂ ein sinnwidriges in me und fährt mit *et ideo* fort, was bei L₁ fehlt, im übrigen mit AE stimmend: *stigmata eius in corpore meo porto*. L₁ schreibt, mit Zurückbeziehung auf *habeo* 84: *et stigmata crucis eius in corpore meo*, um eine nackte Wiederholung zu umgehen. Dagegen hat er in den Worten *ut veniam in resurrectionem ex mortuis*, die durch AE gestützt werden, wohl das Richtige gegenüber L₂: *ut in resurrectione mortuorum et ipse inveniatur*, was als Interpretation aufzufassen sein wird. — 86 Die erste Hälfte des Verses nach L₂, der hier offenbar den richtigen Text bietet und von E gestützt wird, während L₁ (ähnlich A) eine schwer wiederzugebende Konstruktion hat: *et si quisquam regulam accepit per felices prophetas et sanctum evangelium, manet, mercedem accipiet*. Dagegen hat L₂ den Schluß von 86 gestrichen, der nach E wenigstens die Worte „bei der Auferstehung der Toten“ enthalten haben muß, von AL₁ allerdings — aber durchaus sinngemäß — erweitert sein wird. Die Uebersetzung folgt L₁. — 87–89 wird der Text von L₁ wiedergegeben. E scheint 87 allerdings anders gelesen zu haben; aber da L₂ versagt, und A offensichtlich falsch übersezt, so läßt sich sein Text nicht ermitteln. So viel ist aber aus den Worten „welche auf diese Weise schon früher ohne Gott auf der Welt umherirrten“ zu entnehmen, daß man bei L₁ *praecurrerunt* statt *praecurrunt* zu lesen hat.

6.

Das Martyrium Pauli.

Der Text bietet nur geringe Schwierigkeiten. Lipsius legt seiner Ausgabe den Patmiensis zu Grunde (P), weil dem die slavische Uebersetzung annähernd wörtlich stimmt und die auch durch den Kopten als die bessere erwiesen wird; in zweiter Linie kommt die von Ph. Meyer entdeckte Athoshandschrift in Betracht (A). Die 3 Münchener Hss., die den lateinischen Text bieten, bezeichnet Lipsius mit M₁, M₂, M₃.

A hat den Text von P an mehreren Stellen korrigirt, um Anstöße oder Unklarheiten zu beseitigen. c. 8 (Apo k. r. S. 381 a) heißt es bei P: auf ihn aber richteten sich die Augen aller Mitgefangenen, sodaß der Kaiser merkte, daß dieser der Befehlshaber des Kriegslagers sei. M läßt diesen Zug aus, der in dieser Kürze in der Lat nicht ganz durchsichtig ist. A umschreibt die Stelle dem Sinne nach durchaus zutreffend: „Auf ihn achteten mit aufmerksamen Blicken alle Gefangenen, was er wohl dem Kaiser antworten würde, sodaß der Kaiser, der sah, wie alle auf ihn das Auge richteten, merkte, er selbst sei der Speerführer des sogenannten Königs.“ Etwas Ähnliches kann man am Schluß des Kapitels beobachten, wo sich die Erzählung in arge Widersprüche verwickelt durch Verquickung zweier disparater Traditionen (A. 365 f.). A ist bemüht, die klaffenden Fugen sorgfältiger zu verdecken: „Es wurde nun das schreckliche und grausamste Ungeheuer, Nero, in Rom durch die große Energie des Bösen getrieben, sehr viele Christen ohne Gericht und Urteil

durch seine Gifte zu töten, sodaß übrigens wegen seiner großen Grausamkeit die ganze Masse der Römer sich versammelte und auf dem Palatinus zusammenströmend mit wüster Stimme schrie: Es ist genug und übergenug, du hast die Masse des Stadtwolks ausgerottet und alle Kraft der Römer vernichtet. Und da befahl Nero eine Verfügung zu erlassen, daß kein Christ getötet werden sollte, bis man untersucht hätte, was es mit ihm auf sich habe. Da wurde nun wiederum diesem Edikt gemäß Paulus als Gefangener vor Nero geführt, indem man ihn bat, daß ihm Straßlosigkeit gewährt werde; (aber) Nero hielt nicht an sich und blieb bei seinem früheren Richterspruch: Dieser wird der Strafe des Schwertes überantwortet.“

Leider wird durch diese Umschreibung die Dunkelheit des Textes von P nicht gelichtet: ἦν οὖν ἐν τῇ Ρώμῃ ὁ Νέρων ἀνεργεῖα τοῦ πονηροῦ πολλῶν χριστιανῶν ἀναρουμενῶν ἀκρίτως, sodaß kaum etwas anderes übrig bleibt als mit Usener zu ἦν ein Participle wie μαιόμενος zu ergänzen. Die Vorstellung von der Zahl und Bedeutung der Christen in Rom, die sich in dieser Darstellung der A. P. ausdrückt, berührt sich auffallend mit dem, was Tertullian apol. 37 seinen Gegnern vorhält: „Wird sind von gestern, und wir haben alle eure Stätten bevölkert: Städte, Inseln, Kaffelle; die Tempel allein haben wir euch überlassen Wenn wir, eine solche Menschenmenge, nach irgend einem Winkel eines entlegenen Gebietes hin uns von euch losrissen, so hätte der Verlust so vieler und so tüchtiger Bürger eure Herrschaft untergraben. Ohne Zweifel würdet ihr selbst bei eurer Einsamkeit bange werden.“

In c. 3 (Aa I 112 1) hat Lipsius nach A die Lesart von P πολεμν in πολεμν corrigiert. Da M vastare hat, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß πολεμν aus ἀπολλύν entstanden ist; es ist daher „vernichten“ übersetzt. Am Schluß von c. 3 (112 o. f.) hat Lipsius den Text von P durch καὶ ἐκάλουσα ergänzt; die Uebersetzung folgt der Lesart von A καλέουσα τὰ θνατὰ δόγματα ὥστε, die dem Kontext besser entsprechen dürfte. Wo A und P gleichmäßig versagen c. 3 (111 1s): „Wenn das auch dich gut dünkt, bei ihm Kriegsdienste zu nehmen, — nicht der Reichtum — — wird dich retten“, greift die Uebersetzung auf M hinüber: quod si et tibi utile visum fuerit credere in illum, non te paenitebit. ceterum noli putare, quia divitiae huius saeculi etc. In einem untergeordneten Punkte hat die Uebersetzung A und M gegen P berücksichtigt c. 1 (106 1), wo P liest ὁ δὲ Παῦλος συνδόν τῷ πνεύματι λαλεῖν, während A schreibt γινῶς τ. πν. (M übereinstimmend damit übersetzt: cum cognovisset per spir. s. sibi nuntiantem quid nam contigisset) und hinzufügt πρὸς τοὺς οὖν αὐτῷ (M ad plebem circumstantium). Sehr hübsch zum Stile der A. Th. paßt die Lesart von A c. 4 (Aa I 114 1s). ὁ δὲ Παῦλος (σ)ματιδῶν τῷ προσώπῳ ἔπεν πρὸς αὐτοὺς vgl. A. Th. 4 (p. 238 1). Es ist ein sehr feiner und ansprechender Zug, daß Paulus lächelnden Angesichts erklärt: „Ich bin nicht ein Ausreißer Christi“.

XXIV.

Petrusakten.

(G. Fider.)

St.: Lipsius II 1 (1887); Grh. (1890): Aa I (1891), Prolegomena p. XXXIII — LV. Zahn, G.R. II 2 (1892); MZ VIII (1897). X (1899). Sarnad I (1899). II 1 (1897). 2 (1904); Patristische Miscellen II N. F. V 8 (1900). G. Schmidt, Die Paulusakten: Neue Heidelberger Jahrbücher VII (1897); Die alten Petrusakten, II N. F. IX 1 (1903); GgA 1903 Nr. 5; Acta Pauli (1904). G. Fider, Die Petrusakten. Beiträge zu ihrem Verständnis (1903). A. Hilgenfeld, Die alten Actus Petri: ZwT II N. F. XI (1903). Bonnet, Aa II 1 (1898); 2 (1903). S.

W a i z, Die Pseudoklementinen. Homilien und Rekognitionen. *XL N. F.* X 4 (1904).

Abkürzungen: A. V. = Actus Vercellenses; Zi = Zipsius, Za = Zahn, Ha = Harnack, Sch = Schmidt (Petrusakten), Si = Silgenfeld, Bo = Bonnet. —

Dem vorstehenden Texte hat zuerst N. A. Zipsius eine eingehende Untersuchung zuteil werden lassen II, 1, 1887, S. 96 ff. 118 ff. 174 ff. 846 ff. u. ö.; Ergb. S. 35 f. 41 f. u. ö.; vgl. das Register unter den lateinischen Handschriften, S. 122. Es lag ihm zunächst eine Abschrift Studemunds vor, der eine Ausgabe der A. V. vorbereitete (vgl. II, 1, S. 97, Anm.). Da Studemund ihm nicht mehr den vollständigen Text zur Verfügung stellte, so mußte Zi für eine neue Abschrift sorgen; er erlangte sie durch G. Sundermann. Dieser hat im Sommer 1888 den Text teils abgeschrieben, teils kollationiert. Zi hat diesen Text 1891 Aa I p. 45—103 herausgegeben zusammen mit dem griechischen Texte des von ihm gebotenen Mart. Pe. nach zwei griechischen Handschriften (cod. Patmus 48, 9. Jahrh., von Rumbach 1885 abgeschrieben; cod. Batopedianus 79 auf dem Athos, 10./11. Jahrh., von Ph. Meyer entdeckt und abgeschrieben. Vgl. Aa I prol. p. LII—LIV; über die slavische, koptische und äthiopische Uebersetzung, deren Abweichungen er im kritischen Apparat verzeichnet hat, f. p. LIV. LV). In den Prolegomena hat Zi (nach Sundermann) eine sehr genaue Beschreibung der Handschrift gegeben (p. XXXIV—XXXVII) und sehr ausführlich über die Orthographie, die sprachlichen und grammatischen Eigentümlichkeiten des Textes gehandelt (p. XXXVII—LII); wie er auch schon vorher in den 'Apokryphen Apostelgeschichten' eine Reihe Bemerkungen darüber veröffentlicht hatte. Bei der Untersuchung der A. V. kam er zu dem Resultate, daß wir es mit einem Stücke der gnostischen Petrusakten zu tun hätten. Der Text des Vercellensis sei eine Uebersetzung einer verkürzten Redaktion des Originals. (Vgl. Ha I S. 133.) Dem gegenüber hat Zahn, der unseren Akten die zweite eindringende Untersuchung gewidmet hat, nachgewiesen, daß unser Text eine Uebersetzung, allerdings eine ungelente, aus dem griechischen Original sei (*GR* II 832—855, vgl. auch Zi *Ergb.* S. 41). Er bestätigte den gnostischen Charakter der Schrift und kam zu dem Resultate, daß sie schwerlich nach 170, und wahrscheinlich in Kleinasien geschrieben sei (S. 841). Dagegen hat Harnack II 1, S. 549—560 nachgewiesen, daß von einem gnostischen Charakter der Schrift nicht geredet werden könne, daß sie vielmehr katholisch sei. Es unterliege keinem Bedenken, in den A. V. die im wesentlichen treue, sachlich wenig veränderte Uebersetzung der von Eusebius genannten *πράξεις Πέτρου* (h. e. III 8, 2) zu erkennen (S. 551). Höchst wahrscheinlich seien sie nicht im 2., sondern erst im 3. Jahrh. (vor ca. 250) verfaßt (S. 553, 559). Rom als Ort der Abfassung sei nicht absolut ausgeschlossen (S. 559). (Ha II 2 S. 170—173: Abfassungszeit 200—220, und jetzt etwas weniger skeptisch gegen Rom als Abfassungsort.)

Eine neue Wendung in der Untersuchung der A. V. bedeutet die Entdeckung der Paulusakten in koptischer Sprache durch G. Schmidt; er gab Kunde davon in den Neuen Heidelberger Jahrbüchern VII, 1897, S. 217—224 (Die Paulusakten. Eine wiedergefundene altkirchliche Schrift des zweiten Jahrhunderts in koptischer Sprache). Er zeigte, daß zu den Paulusakten das Mart. P. (Aa I, S. 104—117) gehöre; daß aber auch der apokryphe Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern und die A. P. et Th. (Aa I, S. 235—269) sich darin fänden. Zahn hat diesen Fund verwertet in Aufsätzen der *MZ* VIII, 1897, S. 933—940 (Die wiedergefundenen Akten des Paulus) und X 1899, S. 141—218 (Die Wanderungen des Apostels Johannes). Hier hält er an dem gnostischen Charakter unserer A. V. fest und bringt sie in noch näheren Zusammenhang mit den A. J. resp. mit den Leucianischen Legenden. Der katholische Verfasser der Paulusakten habe sich vielfach Materialien und Motive aus den Akten des Petrus und des Johannes angeeignet. Neuerdings hat Harnack in den Patristischen Miscellen (*XL N. F.* V 3, 1900, S. 100—106 V: Zu den A. P.), gestützt auf zwei Aussprüche, die Origenes aus den *πράξεις Παύλου* citirt, die sich aber in unseren A. V. finden, es wahrscheinlich gemacht, daß die Actus Petri cum Simone das Martyrium des Petrus aus den Pau-

lusakten entlehnt (c. 33—40) und dabei etwas gemodelt haben; es läge dann auch sehr nahe, daß c. 1—3 jener Petrusakten (Aa I p. 45—48, 18) aus den Paulusakten ge-
 floffen sind (S. 106). Wäre dies richtig, so ist nicht recht einzusehen, warum nicht
 auch wenigstens der Grundstock der Schilderung des Kampfes zwischen Petrus und
 Simon in den Paulusakten gestanden haben sollte: war einmal das Martyrium
 Petri in Rom in ihnen erzählt, so war notwendig auch der Grund anzugeben, der
 Petrus nach Rom geführt hat; denn auch in dem Martyrium Petri findet sich kein
 anderer Grund dafür, als die Zerstörung der römischen Christengemeinde durch
 Simon den Magier. [Vgl. oben Rolfs S. 367.] Die gründlichste Untersuchung
 über die Petrusakten verdanken wir E. Schmidt (Die alten Petrusakten im Zu-
 sammenhang der apokryphen Apostelliteratur nebst einem neuentdeckten Fragment
 untersucht). Die einschlägigen Fragen über Zeit und Ort der Abfassung, über den
 Charakter, den geschichtlichen Wert der Petrusakten sind hier mit großer Sorgfalt
 untersucht worden, und meine Arbeit wird, denke ich, Zeugnis dafür ablegen, daß
 wir in vielen Punkten zusammenstimmen und daß sie diesen Untersuchungen manches
 verdankt. An einigen Punkten habe ich seiner Auffassung Widerspruch entgegen-
 gesetzt und kann diesen Widerspruch trotz der Entgegnung von Sch in GgA 1903
 Nr. 5 nur aufrecht erhalten¹. Eine der hauptsächlichsten Differenzen dreht sich um
 die Frage nach der Komposition der alten Petrusakten. Sch läßt diese aus zwei
 Teilen bestehen: der erste Teil spielt in Jerusalem; ein Stück davon stellt die von
 ihm aufgefunden und publicirte koptische Erzählung dar. Der zweite Teil spielt
 in Rom; er ist uns erhalten; und zwar in dem unter dem Namen der A. V.
 bekannten Stücke. Nach meiner Auffassung kann die koptische Erzählung nicht, oder
 genauer: wenigstens nicht ursprünglich, in diesem Zusammenhange mit den A. V.
 gestanden haben. Es ist vielleicht wahrscheinlich, aber längst nicht sicher, daß die
 koptische Erzählung in Jerusalem spielt. Wäre dies aber auch sicher, so wird man
 doch nicht glauben wollen, daß die Bezeichnung $\pi\tau\epsilon\rho\varsigma$ Πέτρος allein genüge, sie als
 ein Stück der alten Petrusakten anzusehen, von denen die A. V. nur ein Teil sind.
 Auch diese setzen einen solchen in Jerusalem spielenden Teil nicht voraus. Was
 für diese Annahme angeführt wird, hält nicht Stich. Ihrer ganzen Komposition
 nach zeigen sie, daß sie als einen ersten Teil weiter nichts voraussetzen, als die
 kanonische AG. Sie sind ursprünglich gedacht und entworfen als eine unmittel-
 bare Fortsetzung der kanonischen AG². Ich freue mich, in dieser Auffassung zu-
 sammenzutreffen mit A. Hilgenfeld, der von ganz anderen Erwägungen aus
 zu dem gleichen Resultate gekommen ist (a. a. O. S. 325). Daß die A. V. gerade
 dort einsetzen, wo die kanonische Apostelgeschichte aufhört, ist schon eine starke Stütze
 für diese Annahme. Noch wichtiger ist der erste Paulus' Abschied von Rom er-
 zählende Abschnitt (c. 1—3). Er hätte gar keinen Sinn, wenn sich die A. V. an-

¹ Ich muß bekennen, daß mir manche Ausführung E. Schmidts gegen
 meine Aufstellungen bis heute noch unverständlich geblieben ist. Wenn z. B. gegen
 das 1. Kap. meiner 'Petrusakten' eingewendet wird, daß die A. J. ähnliche oder
 gleiche Gedanken zeigen, wie die A. V., so kann ich nicht finden, daß damit ir-
 gend etwas gegen mich bewiesen werde. Ich glaube, wenn ich die kurzen Bemerk-
 ungen, die ich zur Charakterisirung einer im 2. Jahrh. verbreiteten Stimmung ge-
 macht habe, breit ausgeführt hätte, würde Sch etwas geneigter gewesen sein, meinen
 Gedankengängen entgegenzukommen. Ich wäre gern auf alle Punkte eingegangen,
 die er mir entgegengehalten hat; denn ich glaube auch jetzt noch, daß die Einwen-
 dungen gegen seine Auffassung zu recht bestehen und daß er mit seinem Widerspruch
 gegen mich in der Hauptsache nicht das Richtige getroffen hat; ich habe aus Raum-
 rücksichten nur auf einige Punkte aufmerksam gemacht.

² Ga II 2 S. 178 Anm. 1: „Diese These . . . ist nicht nur unerweislich, son-
 dern entstellt auch die wahren Absichten des Verfassers.“ Was das zweite betrifft,
 so sind die wahren Absichten des Verfassers mindestens mehrdeutig; was das erste
 angeht, so wird dabei die paulinische Einleitung (c. 1—3) nicht berücksichtigt, für
 die eine andere Erklärung als die oben gegebene unmöglich ist.

schließen sollten an einen von Petri Schicksalen in Jerusalem handelnden Abschnitt. Man könnte sagen, Paulus war von Rom fortzubringen, um die folgende Erzählung von Simon und Petrus möglich zu machen. Wenn dies allein der Grund der Einführung Pauli war, so wird man nicht glauben wollen, daß der Verfasser in einer Weise von ihm berichtete, die deutlich zeigt, daß er Petrus und Paulus gleich berücksichtigte. (Ich gehe sogar noch einen Schritt weiter und schließe aus den Andeutungen der A. V., daß sie als Schlußstück ein Mart. P. verlangen. Ich vermute, daß dieses Martyrium identisch ist mit der griechischen Vorlage des sog. Einusmartyriums des Paulus; und stammt diese aus den Paulusakten, so hat sie der Verfasser der Petrusakten aus ihnen entnommen.) Ein direkter Beweis gegen die Annahme eines ersten in Jerusalem spielenden Teiles ist die Erzählung des Petrus von der Cubula (c. 17). Petrus erzählt in Rom die in Jerusalem spielenden Vorgänge. Was müßte das für ein ungeschickter Schriftsteller gewesen sein, der im 2. Teile mit großer Ausführlichkeit noch einmal das erzählt, was er im ersten Teile bereits erzählt hatte. Wo der Autor wieder auf die Cubulageschichte zu sprechen kommt (c. 28), berichtet er darüber nur ganz kurz. Zudem macht die Art der Einführung der Cubulageschichte in c. 17 den Eindruck, als handle es sich um ein aus irgend einer anderen Schrift herübergenommenes Stück. Aber gerade diese Beobachtung führt uns weiter: der Verfasser der A. V. hat Vorlagen vor sich gehabt, die er in seiner Schrift verarbeitete. Daraus erklären sich auch die Abweichungen, die sich in seinen Angaben gegenüber den Angaben anderer Schriften z. B. der lateinischen Apostelgeschichte finden. G. Schmidt legt auf diese Abweichungen (GgA S. 366) so viel Gewicht, daß er sagt, meine Anschauung von den A. V. ließe sich mit den wirklichen Tatsachen absolut nicht vereinigen (Acta Pauli S. 171 Anm.). Dem ist aber entgegenzuhalten, daß wir uns den Verf. der A. V. nicht als ein Musterbild für historische Urtribe denken dürfen. Welches diese Quellen waren, können wir nicht mehr genau angeben¹. Er hat selber hervorgehoben, daß der Verfasser das Kernigma Petri benutzt hat; und dieser Annahme steht auch nichts entgegen. Daß dies nicht die einzige Quelle sein kann, liegt auf der Hand. Auch meiner Auffassung nach können die Paulusakten — in einem etwas andern Sinne als Sch es meinte — als Vorlage für die Petrusakten angesehen werden. Mehr über die Quellen wird sich aber nicht sagen lassen. Der Grund dafür ist der, daß uns die sozusagen petrinische Literatur nur ganz trümmerhaft erhalten geblieben ist. Man kann aber auch an Papias, wenn man will auch an Hegesipp denken. In irgend einer hierher gehörigen Schrift mag auch von der Petrusochter die Rede gewesen sein, und von da sich die Kunde von ihr erhalten haben. Ueber Vermutungen kommen wir aber hier nicht hinaus.

Meine Auffassung geht also dahin, daß die Komposition der A. V. es verbiete, die koptische Erzählung mit ihnen in den von Sch vorgeschlagenen Zusammenhang zu bringen². Gegen die aus der Natur des Schriftstückes selbst genommenen

¹ Daß es eine Schrift gegeben haben k ö n n e, die von Petrus handelnd im ersten Teile in Jerusalem, im zweiten Teile in Rom spielt, habe ich niemals geleugnet. Aber ich vermitte bis jetzt allen sicheren Boden. Es ist lediglich eine Vermutung, daß die koptische Erzählung nach Jerusalem weise. Klarer würden wir vielleicht sehen, wenn die pseudo-clementinischen Schriften uns durchsichtiger wären. Ich enthalte mich über sie eines Urteils, da ich zu einer festen Anschauung noch nicht gelangt bin.

² Ich freue mich für diese Auffassung bei v. Dobschütz Zustimmung gefunden zu haben. Er kleidet sie freilich in eine merkwürdige Form. Er sagt (ThLZ 1908, Nr. 21): „S. hätte sich auch fragen sollen, ob wirklich die paulinische Einleitung zum Kern gehört, ehe er von ihr aus die (übrigens schon von S i l g e n f e l d vertretene) These, daß die Schrift als Fortsetzung der lukianischen Apostelgeschichte gemeint sei, zur Basis der Behauptung machte, das neue koptische Bruchstück könne ihr nicht angehören“. Mit andern Worten: um das koptische Bruchstück mit den Petrusakten in Zusammenhang zu bringen, muß man die A. V. beschneiden; also,

Beobachtungen können andere Zeugnisse nicht aufkommen, sie müßten denn so unzweideutig wie möglich sein. Und hier wird niemand behaupten wollen, daß Augustins Zeugnis, auf das es im wesentlichen ankommt, imstande wäre, jene Beobachtungen umzustößen. Zudem ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß der ursprüngliche Bestand der A. V. bei dem Gebrauche durch die Häretiker Erweiterungen erfahren hatte.

Die Treue der lateinischen Uebersetzung ziehe ich im allgemeinen nicht in Zweifel. Allerdings lehrt eine Vergleichung des lateinischen Textes mit dem griechischen, soweit er erhalten geblieben ist, daß der Uebersetzer manches verändert, vieles mißverstanden hat, worauf ich in den Anmerkungen aufmerksam gemacht habe. Vorsicht ist also geboten; aber erhebliche Aenderungen hat er sich nicht erlaubt, und von erheblichen Zusätzen kann nicht die Rede sein. Auf ein Wortspiel, das doch nur von einem Lateiner herrühren kann, ist zu c. 23 Z. 32. 33 aufmerksam gemacht. Und so mag noch mancher kleine Zug in dem nur lateinisch erhaltenen Stücke auf den Lateiner zurückzuführen sein, ohne daß wir die Möglichkeit hätten, ihm sein Eigentum zurückzugeben. Ich habe an verschiedenen Stellen versucht, durch Rückübersetzung in das Griechische dem Sinne des Originalen näher zu kommen; es aber leider ausgeben müssen, eine vollständige Rückübersetzung anzufertigen. Das ist ein Umstand, der meiner Uebersetzung entschieden nicht vorteilhaft gewesen ist; und ich kann nur wünschen, daß eine kundige Hand diesem Mangel bald abhilft. Denn die Beschäftigung mit der apokryphen Apostelliteratur verlohnt sich. Mag man erschrecken über das superstitiöse Christentum, das sie im allgemeinen und die A. V. im besonderen uns bezeugen¹; mag man sich verwundern über die Leichtigkeit, mit der paulinische Gedanken, wie der Glaube an den Gott, der da lebendig macht die Toten (Röm. 4 17), oder der Satz, 1. Kor. 4 10: „nicht in Worten steht das Reich Gottes, sondern in Kraft“ von ihrer geistigen Höhe herabgezerrt worden sind in die Tiefe des Heidentums; mag auch der Gottesbegriff, den unser Autor hat, manchen antiken Zug aufweisen, eins ist es doch, was ihnen hervorragenden Wert verleiht: auch sie haben den Gott Christi dem Volke nahe gebracht und ihre Rolle gespielt in den verschiedenartigen Kämpfen um die Frage, ob der Gott Christi oder ein anderer Gott zum Siege kommen sollte.

Inbetracht meiner Anmerkungen sei noch auf Folgendes hingewiesen: wer ein literarisches Produkt in vollem Maße zum Verständnis bringen will, hat die Zeit, in der es entstanden ist, im weitesten Umfange zu charakterisieren. Das zu tun, konnte selbstverständlich nicht meine Aufgabe sein; aber ich hoffe, bei der Aus-

die A. V. in der vorliegenden Form (denn so hat sie G. Schmidt im Auge gehabt) und die koptische Erzählung gehören nicht zusammen. Das ist gerade das, was ich in meinen Petrusakten behauptet hatte. Uebrigens sagt auch Ha, daß die A. V. nicht die primäre Gestalt eines Teiles der Petrusakten darbieten (II 2, S. 170). Hilgenfelds Anschauung habe ich leider erst aus Zwölft N. F. XI kennen gelernt; nach v. D. muß er sie schon früher ausgesprochen haben; aber auch G. Schmidt hat davon nichts gewußt; denn sonst hätte er nicht schreiben können (GgA 1903, S. 366): eine derartige Hypothese hat bisher noch niemand (außer mir) aufzustellen gewagt. Jetzt heißt es plötzlich (Acta Pauli, S. 171 Anm.), ich wollte „nach dem Vorgange von Hilgenfeld“ meine Anschauung glaublich machen.

¹ v. Dobschütz a. a. O. belehrt mich: „Wir machen noch immer zu sehr den Fehler, in antiken Dokumenten unsere modernen Gedanken zu suchen (fr. modernisiert mehrfach sehr stark) und dann, wenn wir diese nicht finden, den Abstand der antiken Anschauung von der unsrigen abzumessen, statt uns so auf jenen Standpunkt zu versetzen, daß uns auffällt, was den Leuten damals auffiel: und das war gewiß nicht das Mirakulöse, sondern eher das Zurücktreten desselben, die geistigen Ideen daneben, der sittliche Zug darin“. Es ist nur schade, daß in den A. V. von der Wirkung der sittlichen Ideen viel weniger die Rede ist, als von der Wirkung der Mirakel. Den Vorwurf des Modernistrens will ich gern über mich ergehen lassen; denn es hat bisher noch niemand in jedem Falle wirklich unterscheiden können, was antik und was modern sei.

wahl aus dem zu einem vollständigen Kommentare gehörigen Stoffe nicht zu viel und nicht zu wenig gegeben zu haben. Ich habe mich auch bemüht, mich ein wenig in die allegorisierende Denkweise der Alten zu versehen¹. Dagegen habe ich es nicht für meine Aufgabe gehalten, alles zu registrieren oder zu wiederholen, was über die A. V. im ganzen oder über einzelne ihrer Teile gesagt worden ist, so dankbar ich die Arbeiten meiner Vorgänger benutzt habe. Ich denke natürlich nicht daran, etwas Abschließendes geliefert zu haben, hoffe aber, daß meine Arbeit als Stoff- und Problemsammlung einige Dienste leisten wird. Mit der Anwendung des Begriffs „gnostisch“ bin ich sehr vorsichtig gewesen. Ich habe einige Zeit daran gedacht, aus Gründen, die ich zu c. 39 (10) §. 19. 20 angedeutet habe, wenigstens einige Teile der A. V. zurückzuführen auf Basilides, den Schüler des Glaucias, des angeblichen Dolmetschers des Petrus. Aber ich habe nicht zu einem sicheren Resultate kommen können, weil zu viel Stützen auf unsicherem Grunde zu errichten gewesen wären, die die Brücke von dem einen zu dem andern Punkte hätten tragen sollen. Ich habe mich darum bemüht nachzuweisen, daß es nicht nötig ist, die Stellen, die für gnostisch in Anspruch genommen worden sind, gnostisch zu interpretieren. Es findet sich in den A. V. nicht mehr „Gnostisches“ als in den Briefen des Ignatius und den Schriften Justins des Märtyrers.

Anmerkungen.

1.

<Die Praxis des Petrus.>

Diese ‚Tat des Petrus‘ stelle ich wegen ihres Inhaltes mit den A. V. zusammen, obgleich kein ausdrückliches Zeugnis dafür angeführt werden kann, daß sie mit ihnen zusammengehöre. Denn auf das Zeugnis des Hieronymus wird sich niemand berufen wollen. Er schreibt in *adv. Jovinianum* I 26 (t. II 278 ed. Vallarsi): *possumus autem de Petro dicere quod habuerit socrum eo tempore quo credidit et uxorem iam non habuerit; quamquam legatur in παρόδοις et uxor eius et filia.* Es ließe sich mit diesen Worten rechnen, wenn wir genau müßten, daß hier unter *παρόδοις* die πράξεις zu verstehen seien (vgl. Preuschen bei Ga I 228 f.). Man kann auf diesen Gedanken kommen, weil in den *ps.-clem. Hom. XIII* l. 11 (MPG Bd. 2, 329 A, 338 B) und *Recognitionen VII*, 25. 36. IX, 38 (MPG Bd. 1, 1365 A. 1369 B. 1420 B) zwar die Frau des Petrus genannt wird, nicht aber die Tochter. Doch sind die *Pseudoclementinen* nicht in solchem Zustande uns überliefert, daß man unbedingt annehmen müßte, es hätte in ihnen nicht gestanden, was wir heute nicht mehr darin lesen. — Die älteste Erwähnung der paralytischen Tochter des Petrus lesen wir in den *Acta Philippi* c. 142 (Aa II, 2, p. 81) und zwar in zwei Fassungen. Philippus sagt, am Kreuze hängend, wegen des Herrnwortes *Mt 5* 28 habe Petrus jeden Ort gestochen, an dem sich eine Frau aufhielt; *ἐν δὲ καὶ σκάνδαλον εἶχεν διὰ τὴν ὁλὴν θυγάτηρα, καὶ ἤδετο πρὸς κύριον, καὶ ἐγένετο ἐν παραλῶσι τῆς πλεωρᾶς αὐτῆς διὰ τὸ μὴ ἀπατηθῆναι αὐτήν.* In der zweiten Fassung heißt es: *Καὶ ὁ κορυφαῖος δὲ Πέτρος ἐφυγεν ἀπὸ προσώπου γυναικός· τὴν γὰρ θυγάτηρα αὐτοῦ εὐοπτον ὄσων καὶ ᾗδην γεγενῆσθαι ἐπὶ τῇ εὐμορφίᾳ αὐτοῦ ἤδετο, καὶ ἐγένετο ἐν παραλῶσι ἡ θυγάτηρ αὐτοῦ.* Sch a. a. O. S. 16 führt diese Angaben auf die *Petrusakten*, d. h. auf die koptische Erzählung zurück. Es ist richtig, daß die *Acta Philippi* die *Petrusakten* benutzt haben; nicht nur das Citat in c. 140 findet sich auch in ihnen, c. 38; auch der Vergleich des gefallenen ersten Menschen mit dem umgekehrt Gekreuzigten ist beiden Akten gemeinsam (dort c. 140; hier c. 38). Totenerweckungen werden in beiden

¹ Denn ohne wenigstens den Versuch dazu zu machen, sind die Schriftwerke der Alten unverständlich. Ich bezweifle auch, ob es richtig ist, so sagen, daß man darin zu weit gehen könne, zusammenzustellen, was innerlich nicht zusammengehört (v. Dobschütz, *ThZ* 1903, Nr. 21). Die Apologeten des 2. Jahrh. n. B. haben nie danach gefragt, ob das, was sie zusammenstellten, innerlich zusammengehöre.

ähnlich beschrieben (dort c. 28 f. 80—85; hier c. 28). Aber die Verschiedenheit zwischen der Notiz der Acta Philippi über die Petrusochter und der koptischen Erzählung ist so stark, daß mir die Abhängigkeit jener von dieser schwierig erscheint. Daß die Witte des Petrus in der koptischen Erzählung gerade fehlt, ist ein unglücklicher Zufall; aber die Begründung der Witte ist uns erhalten. Hier wird vielen durch das Mädchen Vergerniß bereitet; d. h. sie verlieben sich in sie wegen ihrer Schönheit. Dort heißt es von Petrus, daß der eigentliche Grund für das *oxávdálov* *éxáiv* wegen seiner Tochter seine Abneigung gegen das weibliche Geschlecht, d. h. die Abneigung gegen die Ehe war. Er glaubt, daß sie noch getäuscht werden könne; daß sie, wie aus dem Folgenden hervorgeht, noch Gefallen daran finden könne, wie Eva nach einer Frucht, die ihr nicht zuträglich sei, die Hand auszustrecken. Um dies unmöglich zu machen, betet er zu Gott. In der koptischen Erzählung aber geschieht dies, um die der Keuschheit geweihte Jungfrau vor Befleckung zu bewahren. Man kann kaum annehmen, daß der Verfasser der Acta Philippi sich in seiner Weise ausgedrückt haben würde, wenn er unsere Erzählung in dieser Form gekannt hätte. Dagegen läßt sich die koptische Erzählung als eine phantastische Ausschmückung der Worte der Acta Philippi begreifen. Dieser Annahme steht Augustins Zeugnis keineswegs entgegen. Er schreibt in der um 394 verfaßten Schrift *Contra Adimantum Manichaei discipulum* 17, 5 (opera, ed. tertia Veneta, Bassani 1797, 10, 166 f.) im Hinblick auf die Manichäer, für die einer der Gründe zur Verwerfung der kanonischen Apostelgeschichte der auf Wunsch des Petrus herbeigeführte Tod des Ananias und der Sapphira gewesen war (AG. 5), daß sie daran doch keinen Anstoß nehmen dürften, da sie doch auch in apokryphen Büchern, die sie benutzten, als ein großes Werk läßen et ipsius Petri filiam paralyticam factam precibus patris, et hortulani filiam ad precem ipsius Petri esse mortuam, et respondent, quod hoc eis expediebat, ut et illa solveretur paralyti et illa moreretur, tamen ad preces apostoli factum esse non negant. Die Löwener Theologen haben in ihrer Ausgabe der Werke Augustins den Sinn nicht verstanden, indem sie die Worte auf die Heilung der Petrusochter deuteten und vor factam: sanam einfügten. Vgl. Sch. S. 14. (solvi paralyti heißt nicht von der Paralyse befreit werden, sondern von der Paralyse ergriffen werden; nach einem Bilde, das wir im Deutschen nicht kennen; wie man auch sagt solvi morte.) Die Geschichte von der Gärtnerochter hat sich bisher noch nicht gefunden. Augustin nennt Petrusakten nicht; das ist gewiß nur ein Zufall; aber es verwehrt uns doch, auf ihn gestützt, die Zugehörigkeit der kopt. Erzählung zu den A. V. mit Sicherheit zu behaupten.

Etwas weiter scheinen uns die Akten des Nereus und Achilleus zu führen. Dort heißt es in dem Briefe des Marcellus über die Schicksale des Magters Simon in Rom c. 15 (Acta SS. Boll. Mai III, p. 10, lateinischer Text; ed. Achelis, II XI 2, p. 14 f.): „Was aber Petronilla die Tochter meines Herrn des Apostels Petrus betrifft, so will ich, da ihr mich gefragt habt, welcher Art der Ausgang ihres Lebens gewesen ist, sorglich und kurz es euch kund tun. Petronilla also war, wie ihr wohl wißt, nach dem Willen des Petrus paralytisch geworden; denn ich erinnere mich, daß ihr zugegen waret, als wir, sehr viele seiner Schüler, bei ihm uns erquickten, und da traf es sich, daß Titus zu dem Apostel sagte: Während die Kranken insgesamt von dir geheilt werden, warum läßt du es zu, daß Petronilla paralytisch daliege? Der Apostel sagte: So ist es ihr zuträglich. Damit man aber nicht glaube, daß durch meine (des Marcellus) Worte die Unmöglichkeit, ihr die Gesundheit wiederzugeben entschuldigt würde, sagte er zu ihr: Stehe auf, Petronilla, und diene uns. Und sogleich stand sie gesund auf. Nachdem aber ihr Dienst erfüllt war, ließ er sie wieder auf ihr Krankenbett zurückkehren. Aber sobald sie in der Furcht Gottes vollkommen zu sein begonnen hatte, wurde sie nicht nur selbst geheilt, sondern erwarb auch für sehr viele zum Vorteil durch ihre Gebete die Gesundheit. Und da sie überaus schön war, kam zu ihr der Comes Flaccus mit Soldaten, um sie für sich zum Weibe zu nehmen. Zu ihm sagte Petronilla: Zu einem waffenlosen Mädchen bist du mit bewaffneten Soldaten gekommen: wenn du mich zur Gattin

haben willst, so laß edle Matronen und Jungfrauen nach drei Tagen zu mir kommen, damit ich mit ihnen in dein Haus komme. Es geschah aber, daß in dem erlangten Zeitraum von drei Tagen die Jungfrau sich mit heiligen Fasten und Gebeten beschäftigte, indem sie bei sich hatte die heilige Jungfrau Felicula, ihre Milchschwester, die in der Gottesfurcht vollkommen war. Am dritten Tage nun kam der heilige Nicomedes, der Presbyter, zu ihr und feierte die Geheimnisse Christi. Sobald aber die heilige Jungfrau Christi Sakramente empfangen hatte, lehnte sie sich auf das Bett zurück (und) gab den Geist auf. Und es geschah, daß der ganze Haufe von Matronen und Jungfrauen, die von Flaccus herbeigeführt worden waren, das Leichenbegängnis der heiligen Jungfrau feierten". Die Berührungen mit der koptischen Erzählung sind deutlich, aber ebenso deutlich die Unterschiede. Man wird nicht glauben wollen, daß der Verfasser der Nereusakten seine Vorlage in so durchgreifender Weise ändern mußte; denn es lag für ihn doch gar kein Grund vor, den Ptolemäus in einen Flaccus zu verwandeln, aus dem Motiv für die Bitte des Vaters um die Krankheit seiner Tochter eine erbauliche Anpreisung der Virginität zu machen, und deswegen auch die Petrustochter zuletzt völlig geheilt werden zu lassen, wofür die koptische Erzählung nicht den geringsten Anhalt bietet. Daß er neue Namen einsetzte, wie Titus und Petronilla, war ihm wohl durch den Zweck, für den er seine Erzählung schrieb, an die Hand gegeben. Das läßt sich wenigstens für den Namen Petronilla begreiflich machen. Für die Petronilla, die in Rom verehrt wurde, brauchte er eine Geschichte, und er fand sie, indem er das, was ihm irgendwie von der namenlosen Petrustochter bekannt worden war, auf jene übertrug und auf diese den Namen. Es passirte ihm nur das Unglück, einer falschen Etymologie zu folgen und Petronilla von Petrus statt von Petro oder Petronius abzuleiten. Der Name Petro kam in der flavischen Familie als cognomen vor (vgl. *H. Ugheli* a. a. O. S. 41 f.; *A. Dufourcq*, *Étude sur les gesta martyrum Romains*, p. 251 ff., bes. 254). Darauf gründet sich die Vermutung, die ursprüngliche Petronilla sei eine Verwandte des flavischen Kaiserhauses gewesen. Wir wissen nicht, wann sie gelebt hat; daß sie in dem Cömeterium der Domitilla, das mit den christlichen Flaviern in Beziehung stand, begraben war, wird dadurch mehr als wahrscheinlich gemacht, daß unter Sixcius (384–398) zwischen 390 und 395 in der Katakombe der Domitilla zu Ehren der Petronilla eine Basilika errichtet wurde. Doch ist die Begründung, die de Rossi im *Bullettino di archeologia cristiana* 1874, p. 26–28 für diese Ansetzung gibt, sehr ansechtbar. (Dieses Gebäude ist die Ursache, warum in den Nereusakten ed. Ugheli, p. 17 so das Grabmal, in das Petronilla gelegt wurde, erwähnt wird; es liegt sehr nahe an der Krypta der Domitilla, an der Via Ardeatina, anderthalb Meilen von den Mauern Roms entfernt.) Es ist doch wohl zu vermuten, daß man schon damals in ihr die Petrustochter sah. Wann freilich die Kombination der Petronilla mit der Petrustochter und die Uebertragung des Namens auf diese stattgefunden hat, wissen wir nicht. Es ist aber beachtenswert, daß Augustin berichtet, die Erzählung von der paralytischen Petrustochter stehe in Apokryphen, und die Apokryphen, die die Manichäer gebrauchten, seien vom katholischen Kanon ausgeschlossen (de actis cum Felice Manichaeo II, 6). Am Ende des 4. Jahrh. hat man in Rom viel mit Manichäern zu tun gehabt. Darf man die Errichtung der Basilika der Petronilla damit in Zusammenhang bringen? Dann würde man auch vermuten dürfen, daß die Verschiedenheiten, die die Angaben der Nereusakten im Hinblick auf die koptische Erzählung zeigen, sich daraus erklären, daß die katholische Fassung mit Absicht anders gebildet wurde als die von Manichäern gebrauchte Erzählung. Damit ist aber noch nicht erwiesen, daß diese zu den alten Petrusakten gehörte, von denen die A. V. nur ein Teil sind. Allerdings scheint es (vgl. unten Anm. zu c. 28 Z. 38), als hätte der Verfasser der Nereusakten für einige Angaben keine andere Quelle haben können, als die A. V.; aber an anderen Stellen können wir nachweisen, daß er nicht sie, sondern das *Linus-Martyrium* benützt hat. Darum scheint mir Sch.s Hypothese, die koptische Erzählung sei ein Stück aus dem verlorenen ersten Teile der alten

Petrusakten, der in Jerusalem spielte (der zweite Teil sind unsere A. V.) nur eine Möglichkeit; wahrscheinlich finde ich sie nicht. Bestände sie zu recht, so wäre die wertvollste Beobachtung, die wir machen könnten, die, daß ein in Jerusalem spielender Vorgang nach Rom übertragen worden ist, und es liegt die Frage nahe, ob nicht auch in unseren A. V. eine solche Übertragung an andern Stellen stattgefunden habe. Dann würde sich das von der Handschrift gebotene rätselhafte domi (c. 7, p. 53¹⁵; vgl. unten zu c. 7 Z. 19) erklären lassen. Aber es fehlt uns bis jetzt an der Möglichkeit, diese Hypothese sicher zu begründen. (Origenes, der die von den Petrusakten erzählte umgekehrte Kreuzigung Petri kennt, scheint doch nichts von einer Petrusochter zu wissen, wenn er schreibt: Εικός δὲ καὶ μὴ δίκτυα μόνον αὐτὸν (Petrus) καταλαλοῦναι, ἀλλὰ καὶ οἶκον, καὶ γυναῖκα, ἥς ἡ μήτηρ ἐπιστάτης τοῦ Ἰησοῦ ἀνήλαται τοῦ πυρετοῦ· στοχάσαιτο δ' ἂν τις, ὅτι δυνατόν καὶ τέκνα αὐτὸν καταλαλοῦναι, οὐκ ἀδύνατον δὲ καὶ κτείνειν τινα βραχέων comm. in Matth. tom. XV MPG Bd. 18, 1316 A.)

§. 391 Z. 4: vgl. c. 30 (1) Aa p. 78. Sch §. 23. — Z. 5: vgl. c. 29 p. 78.

Z. 14: „Lächeln“ kommt auch in den A. V. vor; c. 6, p. 52¹⁸, vgl. unten Anm. und den Index graecus in Aa II 2, s. v. μειδῶν. — Z. 16: Sch §. 14 Anm. 2 vergleicht die Thomasakten c. 41, wo Thomas gebeten wird, ein totes Füllen wieder zu beleben; er antwortet, er vermöge das wohl durch den Namen Jesu Christi; aber es sei nicht zuträglich. Ähnlich c. 26 der A. V. p. 73²⁸ ff. — §. 392 Z. 10 d i e n l i c h: Sch §. 14 Anm. 2 beruft sich auf die eben angeführte Stelle der Thomasakten und meint, daß diese die Anschauung aus der koptischen Erzählung übernommen haben. Bei dieser Annahme scheint mir zu wenig beachtet zu sein, daß derartige Anschauungen sich keineswegs durch schriftliche Überlieferungen allein fortpflanzen. Vgl. A. V. c. 1: Paulus petens a domino, quod aptum sibi esset.

Z. 14: das visionäre Element spielt in den Actus eine große Rolle. Stellen-sammlung bei Sch §. 25. — Z. 16: hier merkt man deutlich die enträtselnde Haltung.

Z. 24: hier hat das koptische Manuskript eine Lücke von 2 Seiten. Hier müßte die von den Acta Philippi und Augustin berichtete Bitte des Petrus, die Tochter vor Befleckung zu bewahren, gestanden haben; zugleich auch, daß Ptolemäus das Mädchen rauben und in sein Haus bringen läßt. Als er sieht, daß es unmöglich ist, sein Verlangen zu befriedigen, schickt er es wieder zurück. Vgl. Sch §. 11. Es kann darin aber auch gestanden haben, daß Ptolemäus durch das Mädchen gläubig geworden ist; vgl. die Erzählung weiter unten.

Z. 27 f. Sch §. 24 f. vergleicht das Schicksal der Rufina in A. V. c. 2 p. 46. Diese wird aber zur Strafe von der Lähmung befallen.

Z. 35: das Schicksal des Judas ist wohl nicht ohne Absicht nachgeahmt. — Z. 37: das große Licht zur Bezeichnung des Göttlichen öfter in den A. V., aber durchaus nicht bloß in diesen. [Vgl. die Stellen-sammlung Apokr. S. 550.] — Z. 38 Gefäße: A. V. c. 2 p. 47²⁹. — Z. 41: Diese Ausführungen passen sehr gut zu der Tatsache, daß die Petrusakten in den Kreisen der Enträtselten und Apokalyptikern geschätzt worden sind. Zu „Schwester“ vgl. 1. Tim. 5². — Z. 43: Die Geschiedte vom Blindwerden und von der Heilung hat in c. 21 der A. V. p. 68 f. und Acta Pauli Sch §. 57 f. (Hermippus) treffende Analogien.

Z. 46: Hier nimmt Sch §. 21 f. eine Lücke an und ergänzt: „Da legte ich meine Hände auf seine Augen und sprach: Werde sehend! in der Kraft Jesu Christi“ usw. Z. 47: die Augen des Fleisches und die Augen der Seele werden häufig unterschieden. Vgl. unten Anm. zu c. 21 Z. 25 ff.

§. 393 Z. 8: Hier ist wohl auch etwas zu ergänzen: weder ich noch meine Tochter haben von dem Erlöse des Aders etwas unterschlagen. — Z. 10: Geld für die Armen z. B. in c. 1 des griech. Textes der A. V. p. 80.

Z. 11: Das ist der Eine aus der Menge, der Petrus interpelliert hatte.

3. 16: Vgl. A. V. c. 5 p. 51 s: accepit panem Petrus (Sch. S. 25). — 3. 17: Vgl. A. V. c. 7 p. 53¹⁵ (dazu die Anm. unten).

2.

[Der Handel des Petrus mit Simon.]

(Actus Vercellenses.)

Der Titel ‚Actus Petri cum Simone‘ findet sich in der Handschrift von Vercelli als Ueberschrift zu unserem Stücke nicht vor. (Falsch Bar den hewer, I 415: in einer alten und recht ungelenten und ungeschlachten lateinischen Uebersetzung mit der Aufschrift Actus Petri cum Simone.) Die Handschrift hat am Ende Aa I p. 103; vgl. unten zu c. 41 (12) 3. 15—18 actus Petri apostoli explicuerunt cum pace et Simonis. amen. Darunter hat der Schreiber gesetzt: expl. epistula sci petri cum simone mago. Si hat hieraus seinen Titel (actus Petri cum Simone) hergestellt, den wir beibehalten haben, obgleich er nicht richtig ist; denn das Stück enthält außer dem Kampfe des Petrus gegen Simon noch den Abschied des nach Spanien reisenden Paulus von der römischen Christengemeinde und das Martyrium des Petrus. Es kann auch nicht der ursprüngliche Titel gewesen sein. Vielmehr scheint es nach der unrichtigen Stellung von ‚et Simonis‘, daß dem Uebersetzer actus Petri apostoli der richtige Titel war. Dies ist die Uebersetzung von: Πράξεις Πέτρου τοῦ ἀποστόλου. Es liegt kein Grund vor, diesen Titel nicht für den ursprünglichen zu halten. (Actus nomine Petri apostoli auch in dem Decretum Gelasii; dort ist Πράξεις Παύλου καὶ Θεολαί mit actus Pauli et Theolae überfetzt.) Darum wäre der Titel: ‚Taten des Apostels Petrus‘ richtiger. In der wissenschaftlichen Literatur ist unser Stück unter dem Namen ‚Actus Vercellenses‘ bekannt.

1 3. 28 f.: tra f e s s i c h a u c h contigit etiam. Aus ‚etiam‘ ist zu schließen, daß unser Stück sich anfügt an eine andere Erzählung. Ich finde es wahrscheinlich, daß diese nichts anderes ist als die kanonische Apostelgeschichte. In c. 1 wird ja deutlich Bezug genommen auf die römische Gefangenschaft Pauli. Von Totenerweckungen und Heilungen Pauli in Rom ist allerdings in c. 4 die Rede (Aa p. 48¹¹ f.). Vielleicht auch hat Paulus in Rom von Petrus erzählt, c. 6 (p. 51¹⁰) und Unterweisungen gegeben über das Christentum, c. 10 (p. 57¹⁰). Aber diese Hindeutungen sind nicht der Art, daß man annehmen müßte, in einem verlorenen Teile der A. V. sei davon die Rede gewesen. — 3. 24. cod.: Candidum. — 3. 24. cod.: Quartus a praecclusionibus. Der Name stammt vielleicht aus Röm. 16¹¹, obgleich dort Quartus nicht als in Rom befindlich erscheint. Der Ausdruck: a praecclusionibus ist noch nicht genügend aufgeklärt. Auch eine Rückübersetzung ins Griechische führt zu keinem Resultate (= ὁ ἐπὶ [vielleicht in ἀπὸ verschrieben] τῶν ἐκκλῆσεων Zahn G. R. II, S. 855 Anm. 2). Vielleicht ist praecclusio besser mit ἀποκλεισµα zu übersetzen und Quartus als „Befchließer“ aufzufassen. Die Vorstellung von der Gefangenschaft Pauli in Rom liegt zu Grunde; denn Paulus hat doch AG. 28¹⁶ einen ihn bewachenden Soldaten bei sich, wenn er sich auch in einer Mietwohnung aufhält (AG. 28¹⁶). Als Amtstitel ist der Ausdruck bisher nirgends nachgewiesen, vgl. LU N. F. V 3, S. 106 Anm. 1. — Zu vergleichen ist der von Origenes bei Besprechung von Mt 22¹¹ gebrauchte Ausdruck: ὁπὸ τῶν διακόνων τοῦ βασιλέως τῶν πρὸς τοῖς θυσίαις τεταγµένων comm. in Matth., tom. XVII, MPG Bb. 13, 1528 C). — 3. 25: B e a c h t u n g s c h e n k t e: cod.: intueri; vom geistigen Betrachten, erwägen, beachten; vgl. ἀναλίσκειν uvl. Eine Uebersetzung etwa moneri oder auch teneri erscheint nicht notwendig. ἀναλίσκειν uvl. λόγῳ Παύλου wird von Thekla gesagt Aa I 243¹, vgl. 249¹. 250¹. — 3. 27: ü b e r r e d e t e: cod.: permansit. Das ist unmöglich. Vielleicht ist zu vermuten: permisit (so Zahn G. R. II 855 Anm. 2). Aber Quartus hat nichts zu erlauben. Freilich wäre der Phantasie unseres Romanschreibers wohl auch eine derartige Extravaganz zuzutrauen. Doch ist er ein Mann, der in den Verhältnissen des römischen Reichs

Befcheid weiß. Darum empfiehlt sich d. s. Aenderung in persuasit eher; sie wird außerdem dem Bestand der Handschrift mehr gerecht. In den Akten des Prozessus und Martinianus bitten (rogamus) Pr. und M. die Apostel Petrus und Paulus, sie möchten hingehen, wohin sie wollten. Nero habe sie doch vergessen, da sie schon den 9. Monat im Gefängnis (dem carcer Mamertinus) seien. (2. Juli; Acta Sanctorum Boll. Juli, I [Antwerpen, 1719], p. 304). Die Akten sind rein legendarisch und gehören wohl erst dem 6. Jahrh. an. Der angegebene Zug kann (?) aus den A. V. stammen; hier soll er die Freilassung des Paulus aus der ersten römischen Gefangenschaft erklären; in den Akten des Proc. und Mart. soll er die Begegnung des Petrus mit Christus ad portam Appiam ermöglichen. Von den Schicksalen des Paulus ist nicht weiter die Rede. (Ueber die Akten vgl. A. Dufourcq. Étude sur les gesta martyrum romains p. 60. 170. 171; eine abweichende Recension der Akten ebda. S. 328. 329 Anm.). In dem Martyrium b. Petri ap. a Lino episcopo conscriptum c. 5 fordern (postulabant) Processus und Martinianus von Petrus, er möge hingehen, wohin er wolle (Aa I p. 621). Hier ist aber nur von Petrus die Rede; vgl. über diese wertlose Legende S. Grisart, Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter I, Nr. 170 (S. 198—202). — 3. 29: Das Fasten spielt in unserm Stücke eine große Rolle als Vorbereitung und Stärkung zu wichtigen Handlungen; Petrus fastet auf dem Schiffe p. 502; er fordert die Brüder zum Fasten auf, p. 652; er genießt nichts vor seinem Kampf mit Simon, sondern fastet streng p. 692 (dies strenge Fasten gibt Grund zu der Annahme, daß Christus ihm beistehen und Petrus den Feind bestegen werde; c. 22, p. 692 ff.) Petrus fastet drei Tage, als er den an Cubula verübten Frevel herausbringen will c. 17, p. 6311). [Vgl. Murat. Fragm. 3. 11: Johannes fastet mit den übrigen Jüngern drei Tage vor Abfassung seines Evangeliums.] Stätiges Fasten (diatritos) spielt auch als Heilmittel eine Rolle bei dem Mediziner Theophrast (unter Nero) vgl. Maur. Albert, Les médecins grecs à Rome, Paris 1894 p. 218 f. Ich entnehme diese Notiz G. Grupp, Kulturgeschichte der römischen Kaiserzeit I, 1903, S. 102 Anm. 3. Diese Vorstellung von der kräftigenden Wirkung des Fastens — zugrunde liegt wohl auch der Gedanke von der Einwirkung auf Gott — tritt in der zweiten Hälfte unseres Stückes nicht mehr hervor, dafür die Enthaltung von Geschlechtsgeuß. Beides paßt zu der Wahrnehmung, daß die *πράξεις Πέτρου* im Kreise von „Enkratiten“ gelesen wurden (vgl. unten). Die Zahl drei ist geheiligt und wird oft bei entscheidenden Vorgängen verwertet. Polykarp sieht drei Tage vor seinem Tode ein Gesicht, das ihm das Kommende verkündigt (Mart. Polyc. 5, 2); vgl. A. P. et Th. 8 Aa p. 24111 und ähnliches. — 3. 31: Visionen sind in unserm Stücke sehr häufig; auch dem Petrus wird c. 5 im Gesicht angekündigt, was er tun soll. — 3. 32: cod.: corpori tuo (lies: corpore tuo) das müßte heißen: gehe persönlich nach Spanien. Das ist wohl nicht unmöglich, aber sehr hart. Es wäre gemeint im Gegensatz zur Wirksamkeit Pauli durch Briefe usw. (Zu vergleichen ist A. P. et Th. 2 Aa I p. 2372. 1: οὐ γὰρ εἶδαν αὐτὸν σαρξὶ ἀλλὰ μόνον πνεύματι.) Der apokryphe Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern enthält auch die Worte: „während du körperlich bei uns bist“ Zahn G.R. II 597. Sch Acta Pauli, S. 75. Si schlägt vor, statt corpori tuo zu lesen: compariturus: um dich den Spaniern zu zeigen. Das ist aber eben so hart. — Art; James I S. 51 findet hier eine Berührung mit den Acta Xanthippae et Polyxenae c. 1 und 2, wo ebenfalls von Paulus als Arzt gesprochen wird. Die Vorstellung von Christus als Arzt Leibes und der Seele, von den Missionaren als Ärzten sind sehr verbreitet; vgl. [unten zu A. J. 22;] die Abgarsage; jüngere A. Tho. c. 29 (James II) p. 34; 37 p. 3622: ἡ δὲ λατρικὴ μου (des Thomas) ἐστὶν ἡ δύναμις τοῦ Χριστοῦ ἡ θεραπεύουσα πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μὲλαχίαν; Test. Domini n. Jesu Christi I 24 ed. Rahmani, p. 49: Christe . . . qui sanator es cuiusvis morbi et passionis; auch in den pseudoclementinischen Homilien erscheint Petrus überall als Arzt der Leiber vgl. VII 5 (MPG Bd. 2, 220 C) ebenso wie in unserm A. V. c. 29 (p. 78 o); wie dort (VII 6 MPG Bd. 2, 221 C), will auch hier Petrus seine Leistungen nicht seinem Verdienste zugeschrieben wissen, sondern Christus (A. V. 28 p. 751 f.). Es war eine lohnende Aufgabe, darzulegen,

wie die religiösen Gedanken von der Vorstellung: Christus der Arzt auch des Leibes beeinflusst worden sind, wie sie insbesondere auch auf die Sakramentspraxis eingewirkt hat, vgl. Harnack, Die Mission, S. 72 ff. — Auch Petrus berichtet den Brüdern in Jerusalem sofort, was ihm im Traume befohlen worden war c. 5 p. 49¹¹. — 3. 33: „Nihil dubitans“ kommt ziemlich häufig vor, um die Bereitwilligkeit gegen göttliche Führung auszudrücken, welcher Art sie sei: hier erfolgt sie durch ein Gesicht. Es müssen doch schon arge Zweifel an der Möglichkeit der Erfüllung christlicher Verheißungen in den Gemeinden laut geworden sein. Daher ist öfter von Zweifeln die Rede p. 52¹¹: Kriston glaubt „sine mora“ dem ihm im Gesicht erscheinenden Paulus. Marcellus p. 59¹⁰ zweifelt nicht an den Worten des Petrus, daß das geweihte Wasser die zerbrochene Statue wiederherstellen werde, und Petrus lobt Gott deswegen, weil er nicht gezweifelt hätte (p. 59¹⁰); p. 46¹⁰ hören wir sogar von Zweifeln an der Vergebung der früheren Sünden, d. h. der vor der Taufe begangenen Sünden. Paulus muß deswegen beruhigen. Merkwürdigerweise ist, soviel ich sehe, von etwa p. 60 an von derartigen Zweifeln nicht mehr die Rede; das wird zufällig sein. Eine bestimmte historische Situation, für die derartige Zweifel paßten, läßt sich nicht ausfindig machen. Man kann an 2. Petr. denken. — 3. 35: ähnlich in Acta Pauli, Sch. S. 58¹¹ f.: da war eine große Trauer den Brüdern; cc. 1 und 3 haben auch sonst noch Berührungspunkte mit den Acta Pauli. — 3. 36 Fraternitas = ἀδελφότης. 1 Petr. 5 vgl. etwa Clemensbrief 2 pa 34¹¹ f. und Anm. dazu. Tertullian de praescr. haeret. 20: appellatio fraternitatis et contessatio hospitalitatis. Sarapion von Antiochien bei Euseb. h. e. V 19, 2: παρὰ πάντων τῶν ἐν κόσμῳ ἀδελφότης; Testam. D. n. Jesu Christi I 8 ed. Rahmani, p. 11: odium fraternitatis. Zu der Vorstellung vgl. A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I², S. 142 Anm.; die Mission, S. 291. — 3. 38 zusammengefaßt war: cod.: commississet, committo = συμβάλλω. Die Aenderung in conquisisset (Bo) scheint mir unnötig. Die Erinnerung an die Kämpfe des Paulus mit den Juden stammt wohl auch aus der AG. In unserem Stücke wird davon weiter kein Gebrauch gemacht. In dem Mart. Ps. et P. Aa I 118 bitten die Juden den aus Spanien zurückkehrenden Paulus, ihren Glauben gegen Petrus zu verteidigen. (Zur Sache vgl. Harnack, Lehrbuch der Dogmengesch. I², S. 168—170.) — 3. 39 abgefaßt hatte: convincere = ἀλέγχειν. Das Wort spielt in unserem Stücke eine große Rolle. Auch Petrus widerlegt den Simon in jeder seiner Handlungen. Es wird auch von Christus gebraucht z. B. Justin dial. 102: ἡλέγχε τοὺς συζητούντας αὐτὸν Φαρισαίους (ed. Otto, Corpus apol. II², p. 364 C). — 3. 39 f.: Der Wechsel: patres vestri sabbatu eorum der Handschrift ist sicherlich dem Uebersetzer zur Last zu legen: er erklärt sich aus dem Griechischen ganz leicht. — 3. 40 f.: Vgl. Jes. 1¹¹ (Vulg.) (Barn. 2, pa 10¹⁷): Neomeniam et sabbatum et festivitates alias non feram. Justin, dial. 10, ed. Otto p. 38 C. cf. 18 p. 66 A von den Christen: ἐν τῷ μῆτι τὰς ἑορτάς, μῆτι τὰ σάββατα τηρεῖν, μῆτι τὴν περικομὴν ἔχειν. Aristides apol. 14, 4 bei Zeeberg in Jahns Forschungen V 393): (die Juden sind abgeirrt) indem sie beobachten die Sabbate und die Neumonde und die ungeäuerten Brote und den großen <Tag> und das Fasten und die Beschneidung und die Reinheit der Speisen. — Merkwürdig ist diese Reminiscenz an die Auflösung der jüdischen ieiunia in einem Stücke, das so viel von Fasten redet: vgl. oben S. 405. Der Widerspruch ist dadurch gehoben worden, daß die Kirche das wahre Fasten für sich in Anspruch nahm. Schon ist der Ausdruck über das wahre Fasten in dem Briefe des Ptolemäus an Flora (MPG Bb. 7, 1288). — 3. 42 beschworen: cod.: lucebant. Das ist ganz unmöglich. Am einfachsten wäre die Aenderung in rogabant; aber man sieht nicht ein, wie das deutliche rogabant so verderbt werden konnte. Si: urgebant. Usener: uolebant. Sundermann: vincebant. Bo: lugebant autem fratres <et adiurabant> Paulum. Am besten ist die Vermutung von G. G. 3: der lateinische Uebersetzer habe das griechische ἐπιπάρουν schlecht wiedergegeben [illiciebant? lacescebant?]. — Anfuhr. Die zweite Parusie des Herrn ist gemeint. Daraus geht hervor, daß die Schrift in eine Zeit gehört, in der der Glaube an die Wiederkunft Christi (und zwar

an die baldige: Paulus soll ja nicht länger als ein Jahr bleiben) in den Gemeinden noch lebendig war. Als historische Reminiscenz kann die Erwähnung der Wiederkunft Christi nicht aufgefaßt werden. Wenn auch aus mehr als einer Stelle hervorgeht, daß unser Verfasser historische Kenntnisse hatte, so wäre eine historische Erinnerung an die Stimmung in altchristlicher Zeit doch geradezu unmöglich. Wie stark der Glaube an die Wiederkunft Christi im 2. Jahrh. war, möge man etwa aus Justins Schriften ersehen; vgl. die Dogmengeschichten. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, I^a 142 f. 158 ff. — S. 394 Z. 2 laß uns nicht allein: cod.: iniquipias (incipias) abrelinquere = μέλλω (Mö n s c h, Itala und Vulgata², S. 369) ἀπολινεῖν ist unübersetzbar. In diesen Worten der römischen Gemeinde ist doch schon ausgedrückt, daß nach dem Weggange des Paulus ihr Glaube ins Wanken werde gebracht werden. Der Verfasser weist auf seine folgende Erzählung hin und bereitet schon vor auf die umstürzlerische Tätigkeit Simons. — Ob er den allgemeineren Gedanken, daß die Gemeinden ohne ihre Leiter den verderblichen Einflüssen fremder Elemente preisgegeben wären, hat zum Ausdruck bringen wollen, steht dahin. Die Geschichte der Kirche des 2. Jahrh. könnte das nahe legen, und nicht umsonst hat Ignatius zum engen Anschluß an den Bischof gemahnt. Besonders in Asien waren die zentrifugalen Elemente reichlich vertreten, weil dort das stärkste und selbständigste religiöse Leben herrschte. Daß auf die Geringswertigkeit des von Paulus verkündigten Christentums hingewiesen werden solle, ist nicht ersichtlich; und ebensowenig, daß Paulus auf Kosten des Petrus zurückgesetzt werden solle. — Z. 3 f. Stimmen vom Himmel kommen nicht nur in der apokryphen Literatur häufig vor. Die Erzählungen davon gehen bei unserem Autor zurück auf die Schriften des Neuen Testaments. Da er die Petrusbriefe gern gebraucht und die Apostelgeschichte nachahmt, so wäre hier etwa zu vergleichen 2. Petr. 1^a (Stimme Gottes bei der Verklärung); AG. 11^a 2c. — Z. 5 Dienst: d. h. zum Dienst für Gott. Harnack ist der Meinung, daß die in der Caena Cypriani befindliche Devise: perministravit Paulus auf die obige Stelle zurückgehe (Zl N. J. V 3, S. 106; N. J. IV 3, S. 18 Anm.) und daß die Peritope aus den Paulusakten stamme. Doch habe sie der Verfasser der Petrusakten verändert. — Z. 7 vollendet: d. h. wird er getötet werden. Consummatio = Lebensende vgl. Rösch, Itala und Vulgata², 310 vgl. 2. Tim. 4^r: cursum consummavi (Vulg.). — Das Ende des Paulus wird in unserem Stücke nicht erzählt; und es ist auch kein direkter Hinweis darauf vorhanden, daß unser Autor es (im Anschlusse an das Martyrium Petri) habe erzählen wollen. Nur soviel ist deutlich, daß er keine Ahnung davon befand, das Martyrium des Paulus habe gleichzeitig mit dem des Petrus stattgefunden. Gleichwohl wird man die obigen Worte als Vorbereitung für eine Erzählung von Pauli Martyrium in Rom auffassen dürfen. Was hätte der Hinweis auf die Wiederankunft des Paulus in Rom in c. 40 (11); Apokr. S. 423^a für einen Zweck, wenn nicht auch davon hätte die Rede sein sollen. Und wenn diese erwähnt war, so mußte auch das Martyrium Pauli erzählt werden, auf das so ausdrücklich oben hingewiesen ist. Faßt man die Petrusakten als eine Ergänzung zu der kanonischen AG. und zwar gedacht in unmittelbarem Anschlusse an sie, so erfordern sie als Schluß die Erzählung der Wiederankunft des Paulus in Rom und seines Martyriums. Es ist sehr merkwürdig, daß nicht nur eine interpolierte Uebersetzung resp. Bearbeitung des Martyriums Petri der A. V. bezeichnet wird als das Mart. Pe. a Lino episcopo conscriptum, sondern daß auch die lateinische Uebersetzung des Paulusmartyriums, das nach Sch zu den Paulusakten gehört, (abgedruckt bei Zi Aa I p. 23—44) den Namen des Bischofs Linus trägt. Für diese Tatsache scheint mir die Erklärung nicht genügend, daß der Name des Linus gewählt worden sei, um anzudeuten, daß Linus als erster römischer Bischof nach Petrus Augenzeuge der Martyrien des Petrus und Paulus gewesen sei und so darüber am besten habe berichten können. Als ein äußeres Zeichen für die Zusammengehörigkeit der beiden Martyrien wird man den gemeinsamen Verfasseramen immerhin gelten lassen müssen. (Was Zi II 1 S. 89 gegen eine solche Auffassung bemerkt, hat doch keine entscheidende Bedeutung;

bedeutung ist Acta Nerei et Achillei c. 14.)

2 3. 10. Um jedes Mißverständnis auszuschließen, übersehe ich, als ob für die Worte des Textes: sacrificium Paulo pane et aqua stünde: ad sacrificium Paulo panem et aquam. Daß das Abendmahl gemeint ist, geht aus dem Worte sacrificium hervor. Auffällig, aber nicht unerhört, ist die Feier mit Brot und Wasser. Man hüte sich, diese Auffälligkeit für ein Zeichen des Gnosticismus zu nehmen. Vgl. Parnac, Brod und Wasser, die eucharistischen Elemente bei Justin (II VII 2). In enträtischen Kreisen, die auch den Weingenuß verpönten, wird der Genuß von Wasser im Abendmahl verständlich. Zahn (Art. Agape in RE I, S. 234 ss. ff.) findet in unserer Stelle eine Bestätigung für die endgültige Scheidung von Eucharistie und Agape und vergleicht: Acta Joannis ed. Zahn p. 243 CL = Aa II 1 c. 109, p. 207 (hier ist aber nur von Brot die Rede) und A. Tho. p. 22. 35. 82. — 3. 12 befand sich: zu contigit ist zu ergänzen: esse. — Rufina: Nach der Art, wie der Verfasser historische Personen für seinen Roman verwendet, könnte man auch hier denken, daß es sich um eine historische Person handle. Eine Kontubine des Augustus heißt Rufilla (Sueton Augustus 69). Die Geliebte des Cocceius Cassianus heißt Rufina (Papinianus digesta 34 s. 16.). Aber die letztere kann wohl nicht gemeint sein, weil sie erst im 3. Jahrh. gelebt hat. Auch der Verfasser der A. P. et Th. und der A. Tho. hat historische Personen in ähnlicher Weise verwertet, wie v. Gutschmid gezeigt hat. — 3. 15. Die Erzählung ist die drastische Illustration zu 1. Kor. 11 27. 29. [Ein ähnlicher Vorgang A. Tho. 51.] Vgl. Dionysius von Alexandrien in der epistola canonica: εἰς δὲ τὰ ἄγρια καὶ τὰ ἄγρια τῶν ἁγίων, ὁ μὴ πάντῃ καθαρὸς καὶ ψυχῇ καὶ σώματι, προσεῖναι κωλυθήσεται (bei Routh Reliquiae sacrae II, p. 392). „Omnis immundus non tangat sacrificii sancti“ lautet ein an 3. Mos. 7 19 angefügtes Citat im Traktat adv. aleatores 8, 6 (vgl. dazu Miodoński). Der Vorwurf des Gelsus, daß „wir Christen παντοδαπὰ ἀπιστώμεθα ἢ συμπλάσσομεν δειμῶνα“ (Origenes, contra Cels. III 16) bezieht sich vielleicht auf derartige Geschichten. — 3. 21. 1. Joh. 1 s. Die Vulgata übersezt: Si consteamur peccata nostra; fidelis est, et iustus, ut remittat nobis peccata nostra, et emundet nos ab omni iniquitate. Daß der Uebersetzer die Vulgata nicht benützt hat, wird durch die Vergleichung dieser und anderer Stellen deutlich. Die Frage, ob er eine vorhieronymianische Uebersetzung benützt habe, läßt sich nicht aufwerfen. Die Unterschiede gegenüber der Vulgata erklären sich daraus, daß der Uebersetzer die Bibelstellen selbständig nach dem griechischen Texte übersezt hat. — 3. 23 das verzehrende Feuer (ignis inextinguibilis etc.) und die äußere Finsternis, überhaupt die Schrecken des Gerichts spielen in der Literatur des zweiten Jahrh. eine sehr große Rolle. Es wäre müßig, einzelne Stellen auszuschreiben, da die Phantasie der Gläubigen ganz von derartigen Vorstellungen angefüllt war; viel mehr, als wir gewöhnlich annehmen. Daß diese Stimmung zum größten Teile auf die Schriften des Neuen Testaments zurückgeht, bedarf keines Beweises. Es ist immerhin beachtenswert, daß die angegebenen Strafen die Sünderin noch bei Lebzeiten treffen sollen, ein Beweis, daß diese Bilder doch auch als Bilder und nicht immer nur als Realitäten gefaßt worden sind. — 3. 25 gelähmt: cod.: contorminata. tormina von torqueo bedeutet das Leibschnneiden, vgl. den Index lat. Aa I p. 312; der Sinn kann nicht zweifelhaft sein. — 3. 26 cod.: et credentes in fidem et neofiti. fides kann hier nicht gut etwas anderes bedeuten, als das fixierte Glaubensbekenntnis. Diese Bedeutung kommt in unserm Stücke sonst nicht vor. Die Unterscheidung von 2 Klassen von Gläubigen ist deutlich, vorausgesetzt, daß neophyti nicht Neu-Getaufte, sondern Neu-Bekehrte sein sollen. Nach c. 7 p. 54 s. scheint es, als hielte der Verfasser die ganze römische Gemeinde für neophyti; und darum wären sie der Verführung so leicht zugänglich gewesen. — 3. 28 f. Der Zweifel an der Vergabung der früheren Sünden (auch S. 395 s.) ist auffällig. Es handelt sich doch offenbar um Getaufte. Doch kann es auch die Sorge der Neubefehrten bezeichnen. Die allgemeine Vorstellung war, daß durch die Taufe die früheren Sünden vergeben würden, wie das besonders deutlich von Tertul-

lian ausgesprochen worden ist (de bapt. 1): *Felix sacramentum aquae nostrae quia ablutis delictis pristinae caecitatis in vitam aeternam liberamur*. Aristides apol. 17, 4 (Seeberg a. a. O. S. 408): „und er reinigt sein Herz und seine Sünden werden ihm vergeben, weil er in Unwissenheit sie getan hat in der früheren Zeit“. Vgl. Hermas mand. IV 1, 11: *πρότερα ἁμαρτία*; 2, 2: *praecedentia peccata* (lat. Ueberf.) u. öfter; Justin dial. 116 (p. 414 A): *ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν τῶν προτέρων, καθαρὸς ἐγένετο*. (*πρότερα ἁμαρτήματα* auch A. J. 54 Aa II 1, p. 178 ¹².) Ganz ähnlich wie oben, hat sich Justin ausgedrückt dial. 95 (p. 346 B): *εἰ μὲν οὖν μετανοοῦντας ἐπὶ τοῖς ἁμαρτημένοις, καὶ ἐπιγινώσκοντας τοῦτον εἶναι τὸν Χριστὸν καὶ φυλάσσοντας αὐτοῦ τὰς ἐντολάς ταῦτα φήσας — ἄφεσις ὁμῶν τῶν ἁμαρτιῶν οὕτως ἐστίν, προσκίπων*. Die „früheren Sünden“ sind in der „Unwissenheit“ (des Heidentums) getan; vgl. p. 47 ⁴, 58 ¹², 17. Doch sprechen nicht nur die Christen von den in Unwissenheit begangenen früheren Sünden: vgl. z. B. Buch der Jubiläen 22 ¹⁴: *reinige dich von aller Ungerechtigkeit und Unreinheit, daß du Verzeihung erlangest von allen Sünden, die du in Unkenntnis verschuldet hast*. Ueber die Bedeutung dieser Vorstellung s. Harnack, Lehrb. d. Dogmeng. I^o, S. 161 Anm. 1. A. J. c. 107 Aa II 1 p. 206, 2 f. Die Reden in A. Tho. 37 f. p. 154 ff. sind den obigen sehr ähnlich; auch c. 58 f. p. 175 ff. — 3. 31 f. Clemens Alex. coh. 10 (MPG Bd. 8, 201 ff.) lehrt sich gegen den Vorwurf, als sei es schlimm, *ἐκ πατέρων — παραδεδομένον ἡμῖν ἔθος ἀνατρέπειν*. Lucian der Märtyrer sagt von den Christen: *nec indiscussa, ut alii, parentum traditione decipimur* (bei Routh, Reliq. sacrae III 285 ¹¹). — 3. 32 ff. Das Lasterverzeichnis geht wohl durchweg auf die paulinischen Briefe zurück. Ähnliche Verzeichnisse in der Weisb. Sal. 14 ¹² f.; in der griechischen Baruchapok. 4 Ende, 8 Ende, 13; in Ps. Clemens, de virginitate 18 (ed. Weelen p. 35); Constit. Apost. VII 18 (MPG Bd. 1, 1009 B); andere Stellen bei Ha SBA 1891, S. 369 Anm. 1. Verschieden und doch auch wieder verwandt sind die 8 Hauptünden der Mönche (Möller v. Schubert, Lehrbuch der RG. I², S. 797.) — 3. 34. Der Ausdruck *deus vivus* von Christus (vgl. dazu Sch S. 91) könnte auffällig erscheinen; aber im Unterschiede von dem *deus numinis inenarrabilis* zur Bezeichnung Gottes brauchte man einen sichtbaren Gott. Dazu kam, daß die Vorstellungen von Gott im Imperium Romanum in den ersten christlichen Jahrh. sehr verworren waren. Jüdische, christliche und hellenische Vorstellungen gingen nebeneinander her, oft aber auch durcheinander. Es war ein ungeheurer Gährungsprozeß, der sein Ende erreichte in der Trinitätslehre. Der Ausdruck Christus unser Gott (*deus noster* p. 53 ¹⁰) ist nicht nur im 2. Jahrh. gut katholisch; man vergleiche Ignatius und Justin; auch in späterer Zeit, z. B. bei Athanasius ist er noch ganz gebräuchlich. Daß er neuen Modalismus bezeichnet, ist ersichtlich; doch war dieser um 200 noch nicht häretisch. Vgl. über unsere Akten Harnack II, 1 S. 556, 557 und über die Vorstellung von Christus als Gott überhaupt die Dogmengeschichten. *deus vivus* von Gott p. 57 ¹. „Unser Gott“ von Christus gebraucht ist auch ein den Johannesakten geläufiger Ausdruck. In den Thomasakten heißt es *ὁ θεός θεός*. (In der syrischen Didaskalia V 1 Bunsen, Analecta antenicaena II S. 300 heißt es von dem Märtyrer: *ἄγγελος τοῦ κυρίου, ἡ θς δς ἐπίγειος λογιζέσθω ὑμῖν*). — nachlassen cod.: *demittet*, für *dimittet*. — 3. 35 in Unwissenheit: „*ignorantes*“. Das ist eine besonders bei den Apologeten sehr häufige Vorstellung; sie geht auf die neutestamentlichen Schriften zurück und hat den Anspruch der Christen, infolge der ihnen zuteil gewordenen Aufklärung über Gott und die Welt höher zu stehen als die Heidenwelt, zur Voraussetzung. — 3. 36 in wendigen Menschen, vgl. die schönen Worte des Gnostikers Marcus bei Irenäus adv. haer. I 13, 2 (MPG Bd. 7, 581 A): *ἡ πρὸ τῶν ὅλων, ἡ ἀνεκνόητος καὶ ἀρρητος χάρις πληρῶσαι σου τὸν ἄνθρωπον, καὶ πληθύναι ἐν σοὶ τὴν γνῶσιν αὐτῆς, ἐγκατασπείρουσα τὸν κόκκον τοῦ σπέντατος εἰς τὴν ἀγαθὴν γῆν*. — 3. 36 ff. Das Jugendverzeichnis ist durchgehend biblisch, d. h. neutestamentlich, oder noch besser gesagt paulinisch. Es stimmt vortrefflich zusammen mit der Aufzählung der „Farben der Seele“ in den A. J. p. 166 ¹² ff. (Apokr. S. 436). — 3. 39 *ducem uestrum*. ἀρχηγόν τῆς σωτηρίας Hebr. 2 ¹⁰. Von

Justin dial. 34. 61 (p. 112 D. 212 B) wird Christus als ἀρχιστράτηγος bezeichnet. Bei Justin geht die Bezeichnung auf das Alte Testament zurück; bei unserem Autor sicher auf das Neue. — 3. 39 f. uirtutem in pace cum dominum nostrum. Diese Kombination weiß ich nicht zu belegen. — 3. 42 cod.: deus numinis inenarrabilis. Die Aenderung in luminis ist wohl unnötig. inenarrabilis auch p. 57 a. Die Unbegreiflichkeit und Unausprechlichkeit Gottes ist in der altchristlichen Literatur oft berührt; vgl. etwa Aristides apol. 1, 2: „nicht begreiflich ist er in seiner Natur“ (Seeberg a. a. O. 319); 1, 5: einen Namen hat er nicht; denn alles, was einen Namen hat, ist Genosse der Kreatur (S. 322). ἀρχηγος von Gott Justin dial. 126. 127 (p. 452 C. 456 D), vgl. auch die schöne Stelle bei Theophilus ad Autol. I 8. — ἀνατονώμαστος von Gott gebraucht ist ein platonischer Ausdruck. — Die Aenderung von numinis in luminis könnte sich empfehlen, wenn man sich an Bezeichnungen Gottes erinnert wie im Evang. Mariae (J. Apokr. S. 42 f.; geschrieben vor 180); dort wird der Vater des Lichts bezeichnet als der „Unsichtbare, als das reine Licht, in das Niemand mit seinen Augen sehen kann, als der Geist, den Niemand denken kann wie er beschaffen ist, der Ewige, der Unausprechliche, der Unbenannte, weil niemand vor ihm existiert, um ihm einen Namen zu geben“. S. in *SW* 1896, S. 843. Von dem unerträglichen Lichte Gottes ist in unseren Akten noch viel die Rede, besonders in c. 21 (vgl. die Anm.). Es ist merkwürdig, daß in dem Gebete des Paulus sowenig von der Barmherzigkeit Gottes die Rede ist, während doch unsere Actus geradezu die Tendenz haben, die schrankenlose Barmherzigkeit Gottes gegen die Abgefallenen zu verkünden. Es ist das wohl ein Beweis dafür, daß unserem Autor die Barmherzigkeit nicht in seinen Gottesbegriff gehörte; er begnügte sich mit den Aussagen der hellenischen Philosophie, um das Wesen Gottes zu bestimmen. Nur wo er auf die Sendung Christi zu reden kommt, spricht er von Gottes Barmherzigkeit, oder spricht auch von Christi Barmherzigkeit. So ist es auch in A. J. 107 p. 204 ff. — 3. 43 cod.: confirmasti. Ps. 32: Verbo domini coeli firmati sunt (Vulg.) Es handelt sich um die gut katholische, antignostische Uebersetzung, daß der Schöpfergott der Gott der Christen sei. — 3. 43 f. cod.: qui uinculum inligatum omni saeculo induxisti gratiae tuae. Oben ist ganz wörtlich übersetzt; die Uebersetzung gibt zur Not einen Sinn; aber eine analoge Vorstellung habe ich nicht finden können. Der Gedanke klingt gnostisch. Aber man braucht ihn nur zu vergleichen mit Worten wie Irenäus I 29, 2 (MPG Bd. 7, 692 B): et Charin quidem magno et primo luminario adiunctam, um zu sehen, daß hier eine ganz andere Vorstellung zugrunde liegt. Das Wort αὐών ist auch in der kirchlichen Literatur gebräuchlich, und zwar in verschiedenen Bedeutungen. Gratiae tuae kann auch falsche Uebersetzung des Dativs: τῇ χάριτι σου = gratia tua sein; der Sinn wird dadurch nicht deutlicher. Man spricht gewöhnlicher von den Banden des Todes oder von den Banden des Teufels und schreibt Christus oder Gott das Lösen davon zu; vgl. z. B. die Worte in den altchristlichen liturgischen Stücken, die Wobbermin herausgegeben hat (Zu XVII 3 b, S. 15 ff.): ὁ διὰ τοῦ μονογενοῦς καταγῆσας τὸν σατανᾶν καὶ λύσας αὐτοῦ τὰ τεχνάσματα καὶ ἀπολύσας τοὺς ὀνι αὐτοῦ δεδεμένους. Derartige Vorstellungen haben sich erhalten. In dem Liede der Geißler aus dem 14. Jahrh. heißt es: De leyde Duvel hat se gebunden, Maria hat lost unsen bant. (Gieseler, *RG*. II 3*, S. 315 Anm. 7.) Man sollte die in der altchristlichen Literatur vorkommenden Belegstellen für „Binden und Lösen“ einmal sammeln und sie auf die zugrundeliegenden Vorstellungen hin untersuchen; hierbei wäre gewiß auch der Faden der Moiren, an dem der Mensch hängt, mit in Betracht zu ziehen. (Einen analogen Gedanken bildet, was Augustinus de haer. 70 Corpus haeresol. I p. 217, von den Priscillianisten sagt: astruunt fatalibus stellis homines colligatos; vgl. CSEL XVIII, p. 153 ff. — S. 395, 3. 8 ff. 1. Tim. 1: τὸ πρότερον ὄντα με βλάσφημον καὶ διώκτην καὶ ὑβριστήν. Die obige Stelle ist bezeichnend für die Art, wie unser Autor Bibelstellen verwertet und wie er es versteht, hübsche Antithesen herauszubringen. Trefflich ist ihm das gelungen in der Zusammenreihung der einander widersprechenden Bezeichnungen Christi in

c. 20. — 3. 10 Si hat daß: *credentibus in eam* (l. eum) des Textes mit dem Vorausgehenden verbunden; Sundermann schlägt die Verbindung vor, der wir folgen. So nimmt vor den Worten eine Lücke an, was mir nicht notwendig erscheint. — 3. 13 Vgl. die Grabchrift des Abertios von Hieropolis, 3. 12: *πιστος (?) πάντῃ δὲ προήγῃ*; auch Mt. 29: *ὁ ἀσκήρ . . . προήγῃ αὐτοῦς*. — 3. 18 Daß muß der Sinn der unübersehbaren Worte des Textes sein: in pleno nobis eum constitue; vgl. S. 403¹⁰ in pleno confortasti. Die Brüder wollen ihn ja auch nur ein Jahr fortlassen, weil sie sich ohne ihn ganz verlassen fühlen, vgl. c. 1 a. Ende; die Uebersetzung: Bringe ihn wieder in unsere Mitte, ist wohl ausgeschlossen. Der Uebersetzer hat vielleicht für *μέσος μέσος* gelesen.

3. 20 kniefällig: *geniculare = γονυστάτν*. — 3. 21. Nach Paulus ist etwa zu ergänzen: „ihn begleiten zu dürfen“. — führten hinab: Der Verfasser zeigt hier seine Unkenntnis in römischen Verhältnissen. Wäre er in Rom bekannt, so hätte er sich deutlicher ausdrücken müssen. So können wir nicht entscheiden, ob er den Hafen am Tiber, oder ob er Ostia meint. Der Ausdruck *deducere* deutet darauf hin, daß er sich Rom hochgelegen denkt; „nach Jerusalem hinaufgehen“ war eine bekannte Redeweise; auch Petrus steigt nach Rom hinauf (*ἀναβὰς*) Aa I p. 88¹⁸ vgl. das Folgende: *fratres ascenderunt in urbem* p. 48¹⁰ f. und meine Beiträge S. 32 ff. — 3. 22. Es ist den Legenden-schreibern eigentümlich, ihre Selben soviel wie möglich mit der vornehmen Gesellschaft zusammenkommen zu lassen. Die folgenden Erzählungen geben genügend Beispiele dafür. Die Königin Tryphaena in den Theklaakten kann hier erwähnt werden. Daß die Christen des 2. Jahrhunderts die Verbindung mit reichen und vornehmen Leuten gesucht haben, unterliegt keinem Zweifel. Daß gleich folgende *de domo Caesaris* deutet auch darauf hin (vgl. Dufourcq, *Étude sur les Gesta martyrum romains*, p. 130. 132. 145. 174. 191. Ga, Mission S. 382, A. 3). Sch macht S. 100 Anm. aufmerksam auf Clem. Alex. *adumbrationes* in 1. Petri, p. 1007 Potter: *Marcus Petri sectator praedicante Petro evangelium palam Romae coram quibusdam Caesareanis equitibus et multa Christi testimonia proferente, petitus ab eis ut possent quae dicebantur memoriae commendare, scripsit ex his quae Petro dicta sunt evangelium quod secundum Marcum vocitatur*. In der Lat kommen zur Predigt des Petrus viele Senatoren und Ritter und reiche Frauen und Matronen (c. 30, p. 78). (c. 23, p. 70 sogar *senatores, praefecti et officia*.) Die Konkubinen des Präfecten Agrippa halten sich zu Petrus (c. 33, p. 84), Xanthippe ist die Frau des Albinus, des Freundes des Kaisers (c. 34, p. 86). Eine Hauptrolle spielt in den Actus der reiche Senator Marcellus (c. 8 ff.; p. 54 ff.). Auch Subula c. 17, p. 62 ff. ist *honestissima in saeculo hoc*. Daß das Christentum um 200 auch unter den Vornehmen und Reichen Anhänger hatte, und nicht nur in Rom, ist bekannt; vgl. Harnack, Mission, S. 376 ff. — 3. 25 *de domo Caesaris, ἐκ τῆς καίσαρος οἰκίας* auch in dem Mart. P. der Paulus-akten Aa I p. 104 s. 106¹⁸ (vgl. 24 u. 27 s.). — 3. 27. Der Name Narcissus stammt vielleicht aus Röm. 16¹¹: *ἀποδοῦναι τοὺς ἐκ τῶν Ναρκίσσου τοὺς ὄντας ἐν κυρίῳ*. Der sogenannte Ambrosiaster bemerkt zu dieser Stelle, daß Narcissus zu jener Zeit Presbyter gewesen sei, wie man „in aliis codicibus“ lese. Wahrscheinlich sind mit den *alii codices* unsere Petrusakten gemeint und nicht Handschriften des Römerbriefs, in deren Text das Wort *presbyter* gedrungen wäre. Vgl. Sch Petrusakten S. 141 f. Es fällt dem Ambrosiaster auf, daß Paulus den Narcissus nicht grüßen lasse, obgleich er doch als Presbyter bezeichnet würde. Die Erklärung sieht er darin, daß er abwesend war, und fügt hinzu: *hic autem Narcissus presbyter officio (presbyteri) peregrini fungebatur, exhortatione firmans credentes*. Davon steht in den Petrusakten strenggenommen nichts (vgl. Harnack II 1, S. 552 Anm.). Auch aus den Worten (p. 53¹⁸), nach denen Petrus zuerst in die Wohnung des Presbyters Narcissus kommt, läßt sich das nicht schließen. Aber die Petrusakten konnten dem Ambrosiaster wohl den Anhalt bieten, sich etwas zusammenzuphantasieren. Jedenfalls hat weder er noch unser Autor den Narcissus des Römerbriefs mit dem berühmten Narcissus, dem Freigelassenen des Kaisers Claudius,

identifiziert. Daß er aus den vielen Namen in Röm. 16 sich gerade Narcissus herausgesucht hat, daran ist wohl die Erwähnung der Leute des Narcissus schuld. „Domus Narcissi christiani“ kommt in der Passio S. Laurentii vor nach Duchesne, Liber pontificalis II 41 Anm. 61 (Acta SS. Boll. 10. August II p. 518). Ein Bischof Narcissus begegnet in den Erzählungen der griechischen Menäen über Philippus: Li II 2, S. 87. Der Name Narcissus ist häufig; die bekannteste christliche Persönlichkeit ist wohl der Bischof Narcissus von Jerusalem. Woher die andern Namen stammen, weiß ich nicht. Historische Persönlichkeiten sind sie nicht. Es hat unter Claudius einen Prokonsul L. Minicius Balbus gegeben; auch a. 129 einen proconsul Asiae L. Julius Balbus (Prosopogr. II S. 375. 170). — 3. 28 geleitet: deduxerunt. — 3. 29 schickte er: Hier ist natürlich Paulus Subjekt. — 3. 33: „in iumentis“. iumenta sind freilich ganz im allgemeinen Zugtiere; es können unter dem Ausdrucke wohl auch Wagen mit einbegriffen werden. — 3. 38 f.: Iamen zum Hafen hinab: descenderunt in portum; auch in den Recognitionen des Clemens I II (MPG Bd. 1, 1213 A): descendi usque ad portum. — 3. 36. cod.: „oblatione offerentes“ (l. oblationem). An die Eucharistie ist hier schwerlich zu denken, wie man etwa nach dem optulerunt am Anfange des 2. Kapitels (p. 46¹²) vermuten könnte. Oblatio auch in c. 5, p. 50⁷, wo sicher nicht an die Eucharistie zu denken ist. — 3. 38. Auch hier fällt wieder die Verwandtschaft mit AG. 20 auf; nur ist alles viel breiter ausgemalt wie dort. Die AG. ist für unser Stück das unmittelbare Vorbild gewesen; zunächst der Komposition nach, dann aber auch inhaltlich. Ein prinzipieller Unterschied zwischen der AG. und Stücken von der Art des unsrigen findet nicht statt. Nur ist ersichtlich, daß das geistige Niveau des Autors tiefer liegt als das des Verfassers der AG. Sowohl die Reden wie die Wundererzählungen tragen einen gröberen Charakter. Wir befinden uns im Zeitalter der Epigonen. Die selbständige Erfassung des christlichen Gedankens und die religiöse Produktivität hat Platz gemacht der Aneignung eines fixierten Stoffes und der Nachahmung. Eine Ausnahme machen die Kreuzreden Petri; sie zeigen eine große Originalität in der Auffassung der Heilstatsachen; darüber weiter unten.

4 Jetzt kommt nun, der Dekonomie des Novellisten entsprechend, die Erklärung, warum die Brüder Grund hatten, sich zu fürchten, von Paulus verlassen zu werden; vgl. c. 1 (die Situation ist die gleiche, wie sie der apokryphe Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern zur Voraussetzung hat. Auch dort kommen, nachdem Paulus Korinth verlassen hat, die Irrlehrer Simon und Kleobius und ziehen viele der Gläubigen zu sich herüber, Zahn G.R. II, 596 Sch Acta Pauli S. 74f.). Schon aus diesem Grunde ist es nicht möglich, die ersten drei Kapitel, die von dem Abschiede handeln, von den folgenden Kapiteln zu trennen. Rechnen wir noch dazu, daß der Pauli Charakter der Reden in c. 1—3 derselbe ist wie in c. 4—32, so erscheint diese Trennung erst recht unmöglich. Harnack hat angenommen (s. o. S. 396), daß das Mart. Pe. in Rom in den Paulusakten gestanden hat; wäre das richtig, dann dürfte auch die Angabe der Ursache, die Petrus nach Rom geführt hat, in den Paulusakten nicht gefehlt haben. Als Grund wird in unseren Akten die Verwüstung der von Paulus einst geleiteten römischen Gemeinde durch Simon den Magier angegeben. Nach der Dekonomie des Verfassers der Paulusakten, die wir jetzt durch den apokryphen Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern, den Akten des Paulus und der Thekla, dem Martyrium Pauli zur Genüge kennen, wäre es durchaus nicht unwahrscheinlich, daß auch der Kampf des Petrus mit Simon in den Paulusakten gestanden habe. Doch erheben sich verschiedene Bedenken gegen die Zusammenstellung der Paulusakten mit den A. V. Freilich wird die Untersuchung dadurch erschwert, daß wir den größten Teil der A. V. nur in einer unvollkommenen lateinischen Uebersetzung besitzen. Soviel läßt sich erkennen, daß die Paulusakten

eine bedeutende Uebersetzung erfahren haben müßten, als sie für unsere A. V. benutzt wurden. Wer will aber dann entscheiden, was dem Original, was der Uebersetzung angehört. Die Paulusakten in koptischer Sprache, die E. Schmidt nunmehr herausgegeben hat (Acta Pauli, Leipzig. 1904), enthalten keine Spur von c. 1—8 unserer A. V., dem Abschiede Pauli von der römischen Gemeinde (ebenso wenig wie von der spanischen Reise). Dann können auch die c. 4—32 nicht wohl ihre Grundlage an den Paulusakten haben. Daß diese aber in dem Mart. Pe. (c. 38—41) benutzt worden sind, geht daraus hervor, daß sich hier zwei Aussprüche finden, die ausdrücklich auf sie zurückgeführt werden (vgl. zu c. 35 Z. 20—27 und c. 38 Z. 3) und damit ist ein terminus a quo für die A. V. gegeben: sie sind nach den Paulusakten verfaßt. Merkwürdigerweise sind die Beziehungen der bisher unbekannten Stücke der A. P. zu Teilen der A. V. enger als die der bekannten. Es hat jetzt fast den Anschein, als wenn in den A. V. eine petrinische Handschrift mit Benutzung der A. P. petro-paulinisch überarbeitet worden sei. Ich habe mich jetzt davon überzeugt, daß die Annahme einer nicht direkten Benutzung (Apokr. S. 386) das Verhältnis der Akten zu einander nicht zur Gänze erklärt.

Ueber die Quellen, aus denen der Verfasser der Petrusakten seine Angaben von Simon schöpfte, läßt sich nichts Bestimmtes sagen. Daß er die AG c. 8 benutzte, ist sicher. Vielleicht hat er auch die Angaben über Elymas c. 13 benutzt (vgl. A. V. c. 23, p. 70 f.). Man könnte denken, daß er für die Bezeichnung Simons als *κύριος*, c. 2 des griechischen Textes p. 80 n. 82 1, eine Vorlage benutzt habe; die ganze Abschiedsrede könnte Simons „echtes“ Material darstellen. Auf Schriften Simons wird nicht Bezug genommen; von einer Benutzung der *ἀποφαισεις μεγάλη* findet sich keine deutliche Spur. Hätte der Autor der A. V. in Rom geschrieben, so wäre dies ein Zeichen des hohen Alters unserer Schrift. Hätte er nach Hippolyt's Philosophumena geschrieben, würde er sich die höhnische Ausbeutung des *κύριος* bei Hippolyt in *οὗτός ἐστις ὁ σαρκομανὸς* wohl nicht haben entgehen lassen, vgl. c. 81 Z. 31. Die AG. hat er nicht treu benutzt. Abgesehen davon, daß in der AG. seine Anhänger von ihm sagen: *οὗτός ἐστιν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ καλούμενη μεγάλη*, — was doch gewiß einen großen Unterschied darstellt zu der Selbstaussage Simons von sich, er sei die große Kraft Gottes, — hat unser Autor von den Worten Simons AG. 8 24: *Βετέτ' ἰν' ἐγὼ μὴ γινώσκω τὸν κύριον* nichts über mich komme von dem, was ihr gesagt, keinen Gebrauch gemacht. Denn wenn Petrus auch für Simon immer noch die Möglichkeit der Umkehr offen halten will (vgl. c. 28 p. 77 2: *si enim et hic potest paeniteri, melius*) — der Tendenz des Stückes entsprechend, Gottes Barmherzigkeit als eine schrankenlose darzustellen (vgl. Harnack II 1, S. 553), — so erscheint doch Simon durchaus als Gegenbild Christi; er will von der Gottheit Christi nichts wissen, vgl. c. 28: Christus ist ein Mensch. Freilich sagt Simon nicht von sich, er wäre Gott oder ähnliches; aber seine Anhänger verehren ihn als Gott wegen seiner Wundertaten (vgl. auch c. 17 p. 63 10 f.). Er hat Züge von dem Antichrist, wie ihn Paulus schildert 2. Thess. 2 1—11 (dazu sind zu vergleichen die Ausführungen des Gelsus und Origenes bei Orig. contra Cels. VI 42—46). Auch dies hat v. Dobschütz (ThZ 1903 Nr. 23) bemängelt. Er sagt: Fider faßt den Kampf zwischen Petrus und Simon als Illustration zu 2. Thess. 2 Christus und Antichrist auf: da gehörte mindestens als Mittelglied die johanneische Umbiegung des Antichristbegriffs hinzu. Hätte ich diese eingefügt, so würde v. D. sicherlich sofort darauf aufmerksam gemacht haben, daß zwischen Simon, der Christus als Menschen bezeichnet, und dem Antichrist, der nicht bekennt, daß Jesus im Fleische gekommen sei, eine Verwandtschaft nicht bestehen könne. v. D. hätte sich immerhin die Frage vorlegen dürfen, warum ich den johanneischen Antichristbegriff nicht erwähnt hatte. Man kann nicht sagen, Simon wäre die Verkörperung des Ebionitismus oder des Gnostizismus; dazu sind die Angaben über ihn viel zu allgemein gehalten. Von den kirchlichen Schriftstellern ist er für die Wurzel der Häresie gehalten worden (z. B. Iren. I 27, MPG Bd. 7, 689 c. 4; vgl. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I 3, S. 232); davon findet sich in unsern Actus nichts; er ist der Gegner

des Christentums, freilich eines Christentums, das sich Christus nicht anders denken konnte denn als Gott. Als Christ erscheint er nirgends, wohl aber nennt er Gott den Vater und sich seinen Sohn (c. 31 Ende; p. 82; S. 418 s. f.). Darum ist es auch unmöglich, ihn etwa nur als Gegenbild zu Petrus aufzufassen. Die Anschauung, daß Simon Züge von Paulus überkommen habe und daß die Sage vom Kampf zwischen Simon und Petrus zurückzuführen sei auf den Gegensatz zwischen Petrus und Paulus, findet in unseren Akten jedenfalls keinen Anhalt; ja sie ist, wenn man die Deonomie unseres Autors ins Auge faßt, für unsere Akten geradezu ausgeschlossen. Man könnte vermuten, daß Marcion Züge für Simon hergegeben habe; dagegen spricht die Christologie; und an dynamistische Monarchianer darf man ebenfalls kaum denken, weil diese doch Christen sein wollten. Das ist gewiß ein Zeugnis für das hohe Alter unseres Stückes. Da sich unser Autor im wesentlichen nur an die Apostelgeschichte angeschlossen hat, so erklärt es sich auch, daß er Simons Begleiterin, die Helena, nicht erwähnt hat, obgleich er doch gerade seiner ästhetischen Tendenz entsprechend, von den Erzählungen, die sich an sie knüpfen, hätte guten Gebrauch machen können. (Man vergleiche Justin apol. I 26 p. 80 E; Iren. I 23, 2—4 MPG Bd. 7, 671—673; Tertullian de anima 34; Hippolyt philosophumena VI 19.) Ob die Erzählung von der Subula in unseren Akten c. 17 eine Reminiscenz an die Erzählungen bedeutet, die von den kirchlichen Schriftstellern über das Verhältnis Simons zu Helena geboten werden, muß dahin gestellt bleiben. Jedenfalls scheint mir die Nichterwähnung der Helena eher für als gegen ein hohes Alter unserer Actus zu sprechen. — Was den römischen Aufenthalt Simons betrifft, so läßt sich S. 89 dafür unseren Autor abhängig sein von Justins Apologie I 26 und 56. Darüber vgl. unten zu c. 10 Z. 31. — Zu dem Auftreten Simons bezw. auch des Petrus vgl. Origenes c. Cels. III 50, 52. VII 9. — Ein zusammenfassender gründlicher Artikel über Simon Magus ist von Schmiedel geliefert worden in der Encyclopaedia biblica IV 4536—4560. J. Wais' Artikel: Simon Magus in der altchristlichen Literatur (ZnB V 2) konnte ich nicht mehr benutzen.

Z. 39. cod. „in media ecclesia“. Das Wort ecclesia ist in der apokryphen Literatur, die sich mit unseren Actus in Zusammenhang bringen läßt, verhältnismäßig selten. In diesen kommt es nur noch vor p. 56 s; wo es wohl noch allgemeiner Bedeutung hat als hier. p. 56 s ist synagoga gebraucht, was doch wohl nur „Versammlung“ heißen soll. A. P. et Th. 7, p. 240 s: ἐν μέσῳ τῆς ἐκκλησίας. A. J. p. 159 s: ὁ Ἰωάννης ἐκράτουεν πᾶν τὸ τῆς ἐκκλησίας διδασκαλεῖον. — Z. 41. Warum Simon gerade in Aricia lokalisiert ist, wird nicht gesagt; wahrscheinlich wird er heranreisend gedacht; Aricia, an der Via Appia gelegen und 16 Milien von Rom entfernt, war die letzte Station für die auf der Via Appia nach Rom Reisenden. Lokale Reminiscenzen an Simon Magus in Aricia erwähnt P. Lugano in seinem Aufsatz: Le memorie leggendarie di Simon Mago e della sua volata (Nuovo Bullettino di archeologia cristiana VI, 1900, p. 56, Anm. 2). Daß ein alter Kult in Aricia von unserem Autor mit Simon in Zusammenhang gebracht worden sei, ist unwahrscheinlich, da die A. V. allem Anscheine nach nicht in Rom geschrieben worden sind. Auch Apollonius von Tyana hält sich im Gaius von Aricia auf (vita des Philostrat IV 36 vgl. V 43). — Z. 42 fügten hinzu: cod. „adiecit qui.“ Ich nehme die in der Anm. vorgeschlagene Konjektur auf: adiecerunt quia. — Kraft Gottes vgl. die Kommentare zu AG. 8¹⁰ und die dort angeführte Literatur. Wie oft muß im 2. Jahrh. von der δύναμις τοῦ θεοῦ die Rede gewesen sein; und viel mehr, als von denen wir Kunde haben, werden von sich ausgefagt haben, entweder diese Kraft zu sein oder wenigstens sie zu haben. Auch Marcus bei Iren. I 13, 1 (MPG Bd. 7, 577 B) sagt, er habe δύναμιν τὴν μεγίστην ἀπὸ τῶν ἀοράτων καὶ ἀκατονομάστων τόπων. Zu vergleichen sind auch die Worte Jesu am Kreuz, Petrus-evang. B. 19 (vgl. dazu II IX 2, S. 58 f.; oben S. 82 f.). Auch Christus wird ja oft die Kraft Gottes genannt, vgl. Origenes contra Cels. II 9: Ἰησοῦς ὑπὸ τῶν προφητῶν πολλὰχὺς μεμαρτυρημένον ὡς μεγάλην εἶναι δύναμιν. Rötschau in der Ausgabe der griechischen christlichen Schriftsteller weist hin auf Joel 2 s. 2. Sam.

7¹⁴ (Hebr. 1.) vgl. auch II 9 Ende: οὗτος δὲ ἐπαδαίετο ἐν Ἰουδαίῳ, θεοῦ δυνάμει ὡν τὸ τοιοῦτον δι' ὧν παραδόξων ἐποίησεν. Die Passio Pauli, die zu den Paulusakten gehört, hat wenigstens im lateinischen Texte Aa I p. 109 s: de nomine virtutis; p. 281: de nomine virtutis dei. Da auch Gott die unbegreiflich große Kraft genannt wird (Leben Adams und Evass 28; vgl. Hegesipp bei Euseb., h. e. II 23, 13: Christus sthet ἐκ δεξιῶν τῆς μεγάλης δυνάμεως cf. Mt. 26⁶⁴), so konnte von böswilligen Gegnern leicht verkündet werden, Simon identificire sich mit der Gottheit selbst. (Iren. I 23, 1 MPG Bd. 7, 671 A: Hic igitur a multis quasi Deus glorificatus est, et docuit semetipsum esse, qui inter Iudaeos quidem quasi Filius apparuerit, in Samaria autem quasi Pater descenderit, in reliquis vero gentibus quasi Spiritus sanctus adventaverit. Esse autem se sublimissimam virtutem, hoc est, eum qui sit super omnia Pater, et sustinere vocari se quodcumque eum vocant homines.) Weniger deutlich tritt diese Identificirung hervor bei Hippolyt X 12. — 3. 43. Ist er Christus: Simon ist als Messias aufgetreten und so erklärt sich auch diese Frage. Daß er wirklich als Christus aufgefaßt worden ist, lehrt auch Hippolyt VI 9 (p. 236^{ss} edd. Dunder und Schneidewin): οὐ Χριστὸς οὐκ ἦν Σίμων VI 20; p. 258^{ss}: οὐ γὰρ ἦν ὁ Χριστός. Als „Christus“ zeigt er sich durch seine „Wunder“. Bei Hippolyt VI 20 (p. 258^{ss}) verspricht er sogar, er werde am 3. Tage auferstehen, wenn er lebend (das ist wohl Ironie Hippolyts) begraben werde. Seinen Trugwundern gegenüber zeigt Petrus, daß er wahre Wunder, aber in der Kraft Christi tue (c. 28, p. 75, 1 f.) Nach unseren und auch anderen Akten könnte es scheinen, als sei für bestimmte Kreise nur die Vorstellung: „Christus der Wundertäter“ das ganze Christentum gewesen (vgl. z. B. die Thomasakten). — 3. 44. Tote: cod.: morem nos. Die in der Anm. vorgeschlagene Aenderung in mortuos ist durchaus notwendig. Der Satz kann sich dem Zusammenhange nach nur auf Paulus beziehen. Aber von den Totenerweckungen und Heilungen Pauli in Rom ist uns in unserem Stücke nichts berichtet. Es ist wohl nicht notwendig, deswegen anzunehmen, ein Teil unserer Actus wäre verloren gegangen. — 3. 45 f. Diese sucht Rämpfe: Bo schlägt vor: haec autem quae sit dimicatio nescimus; non enim minima notio facta est. Was das aber für eine Anfechtung sein soll, wissen wir nicht; denn es ist uns nicht die geringste Kunde davon geworden. Der Text hat: haec autem quaerit dimicationes; scimus: non enim minima motio nobis facta est. Es läßt sich das durchaus erklären: vgl. Hegesipp bei Euseb. IV 22, 4: deswegen nannten sie die Kirche eine Jungfrau; denn noch nicht war sie verderbt durch falsche Predigten. 5: (Thebuthis führt die Häresie ein) sie haben jeder in eigentümlicher Weise und jeder anders die eigene Meinung eingeführt. 6: Von diesen kommen die Pseudo-Christi, die Pseudopropheten, die Pseudoapostel, die die Einheit der Kirche durch verderbliche Worte gegen Gott und seinen Christus zerteilt haben. — Das kleine Labyrinth berichtet von den Artemoniten (Euseb. RÖ. V 28, 3): sie sagen, daß alle Früheren und selbst die Apostel das, was sie jetzt sagen, empfangen und gelehrt haben, und daß die Wahrheit der Verkündigung bis zu Victors Zeit festgehalten worden sei; von seinem Nachfolger Zephyrin an sei aber die Wahrheit verfälscht worden. — Im Kampf mit der Gnosis ist die Frage oft gestellt worden, wann die Häresie zuerst in die Gemeinden eingedrungen sei. — S. 396, 3. 2. Wie leicht aber: Ich vertausche das hier befindliche enim mit dem autem des folgenden Satzes, und umgekehrt. — 3. 4 Es wäre immerhin möglich, daß hier eine, allerdings verworrene Bezugnahme auf den Kaiserkult vorläge. Hier hatte man vergötterte Menschen; freilich nicht nur Kaiser wurden göttlich verehrt. Erleichtert wurde diese Vorstellung durch Joh. 10^{ss} vgl. Ps. 81^s vgl. Hippolyt X 38 (p. 544, 39): γέγονας γὰρ θεός. Man vergleiche, was von Iffidor, dem Sohne des Karpokrates berichtet wird: ἐν Σάμῳ ὡς θεός ἐτι καὶ εἰς δεῦρο τιμᾶται, Epiphani. haer. 32, 3 ed. Dehler I a p. 390. (Vgl. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I², S. 114 f. Anm.) Und wie man Götter, Fürsten und Könige σωτήρας nannte, so ist auch für den Kaiser der Name Romanorum salvator nichts Ungeheuerliches. Hier ist die Bezeichnung besonders angezeigt, wenn man beachtet,

welche Furcht Nero in der zu den Paulusakten gehörigen Passio Pauli hat, sein Reich an Christus zu verlieren; vgl. Aa I, p. 108 ss f. — Man wird wohl sagen dürfen, daß hier die Vorstellung zu Grunde liegt, daß Christentum sei dem Bestande des römischen Reiches gefährlich, — eine Vorstellung die sehr alt und sehr begründet war. — Wie freilich gerade die Bewohner von Aricia — denn diese sind doch oben gemeint — dazu kommen, sich als die Anwälte des römischen Reiches aufzuspielen, ist leider nicht gesagt. Für Simon paßt vor allen Dingen gut, daß auch der Antichrist als Gott verehrt wird, vgl. Hippolyt, de antichristo 53 f. vgl. unten zu c. 10 Z. 81. — Z. 5 mit b ü n n e r S t i m m e. Der Ausdruck stammt vielleicht aus 2. Mos. 4.10 und ist zu erklären, wie ihn Origenes erklärt in der hom. III in Exodum MPG Bd. 12, 810. — Z. 7 Die Stadt ist natürlich Rom. Aus dieser Bezeichnung ist aber keineswegs zu schließen, daß der Verfasser in Rom seine Erzählung niedergeschrieben habe; sonst würde er so allgemeine Ausdrücke wie „das Tor“ nicht gebraucht haben. — In unseren Akten kommt ein doppelter Flug Simons vor; hier über das Tor der Stadt und 81 f. (2 f.) p. 80–83 in Gegenwart des Petrus, der ihn um den Erfolg seiner Wundertat bringt. Soviel ich weiß, kommt der doppelte Flug bei keinem anderen Autor vor (abgesehen von den pseudo-clementinischen Recognitionen III 47 MPG Bd. 1, 1803 AB, wo Simon von sich rühmt: ego per aerem volavi . . . de monte in montem volavi, transmeavi, manibus angelorum sustentatus ad terras descendi. Das ist aber nur eine Ausschmückung. In der syrischen Dibaskalia VI 9 (Bunsen, Analecta Antenicana II, 325) wird das Fliegen als gewöhnliches Kunststück Simons erwähnt; ebenso Aa I p. 130 s. f. (Narcellustext). Es handelt sich sonst immer nur um den Flug in Gegenwart des Petrus. Justin, Irenäus, Tertullian, Hippolyt berichten aber auch davon nichts. Arnobius ist der erste auf abendländischem Boden, der von ihm in phantastischen Ausdrücken berichtet (adv. gentes II 12 ed. Reifferscheid CSEL IV 57). Woher die Sage stammt, ist nicht ausgemacht. Lugano in dem oben S. 414 genannten Aufsatz p. 59 findet es wahrscheinlich, daß die Erzählung Suetons Nero 12 (ed. Roth, p. 175) von dem verunglückten Flug-Versuche eines Klarus der Ursprung der Legende sei. Das ist nicht eben sehr wahrscheinlich. Ich halte es für wahrscheinlicher, daß der Ursprung der Legende in der Himmelfahrt Christi zu sehen ist. Zu dem Gott Simon (vgl. Justin apol. I 26: p. 78 c.: auch nach dem Aufstieg Christi in den Himmel haben die Dämonen einige Menschen hervorgebracht, die von sich sagten, sie seien Götter) gehört auch die Himmelfahrt. Daß sie nicht glückt, ist eben ein Beweis dafür, daß er nicht Gott sei. Darum kann die Erzählung vom Fluge Simons uralt sein. Eine andere Hypothese über die Entstehung der Sage vom Fluge Simons werden wir unten vortragen. Wie aber unser Autor dazu kommt, einen doppelten Flug Simons uns vorzuführen, kann ich nicht erklären. Es ist auch sonst seine Art, dieselben Motive mehrmals anzuwenden, vgl. die Totenerweckungen. Das „Fliegen durch die Luft“ als Zeugnis übermenschlicher Fähigkeiten hat die Sage reichlich beschäftigt; man denke an Alexanders Greifenfahrt. Auch im Buddhismus findet es sich (M. D. Franke in der Deutschen Literaturzeitung 1901, S. 2762. 2768). Die Möglichkeit eines Fluges durch die Luft zuzugeben, war den Christen nahe gelegt durch 1. Thess. 4.17. Derartige Sätze forderten die Kritik des Heiden Porphyrius heraus; vgl. Mararius Magnes ed. Blondel p. 159 f. Man darf aber auch darauf hinweisen, daß im zweiten Jahrhundert von Menschenflug viel gefabelt worden ist, wie man aus Lucians Schriften erkennt. (Einige Angaben darüber in meinen ‚Beiträgen‘ S. 98 f.) In diesen antiken Fabeleien hat der mittelalterliche Aberglaube vom Hengenflug seine stärkste Wurzel (vgl. Jos. Hansen, Zaubermahn, Inquisition und Hengenprozeß im Mittelalter und die Entstehung der großen Hengenverfolgung, Historische Bibliothek 12, München und Leipzig, 1900, bes. S. 15. 18. Hansen will Simons Flug auf jüdische Vorstellungen zurückführen. Das halte ich für weniger wahrscheinlich. Gewiß hat freilich die Himmelfahrt des Elias kräftig mitgewirkt. — Z. 10 Tor cod.: portum, corr.: portam. — Z. 11 f. Im Texte der Handschrift finden sich zum

Zeil sinnlose Verberbnisse; aus d. s. Anmerkungen habe ich die Konjekturen übernommen. Auch Hermas steht Staub usw., und dann erscheint ein Tier (vis. IV 1, 5 ff.). — 3. 14 staunen cod.: adornantes; lies: adorantes. — 3. 14 f. sie erkannten: d. h. doch wohl die, die den Bericht über die wunderbaren Vorgänge in Uricia, vgl. den Anfang des Kap., gegeben haben. Das „universi“ scheint dem aber entgegen zu stehen. — 3. 17 f.: Hat der Verfasser A. 19 11 f. vor Augen gehabt? Eine Umwandlung des unbekannten Crastus in den bekannteren Barnabas will mir wahrscheinlicher vorkommen als die Hinzubichtung des Barnabas. Wer aber will hier eine Entscheidung treffen! — 3. 19 „nos“. Der Verfasser fällt hier aus der Rolle. Es ist aber gewagt zu schließen, daß er sich hier gleichzeitig und der römischen Christengemeinde angehörend dachte. Die erste Person auch c. 21, p. 69 s. a. s. Hier kann überall ein Versehen des Uebersetzers vorliegen; so auch Harnack II 1, S. 569 Anm. 2. Zahn G.R. II, S. 860 Anm. 4. — 3. 21 cod.: cottidianis diebus. S. Ufener cottidianis sermonibus. — 3. 22 Zauberer: Gauller: Es wird also hier den Christen der Vorwurf zurückgegeben, den sie selber gegen Simon erhoben haben. μαγιστών von Simon steht schon A. 8 s. Justin dial. 69 (p. 250 A und die Anm. dazu): οἱ δὲ καὶ ταῦτα (die Wunder Christi) ὁρῶντες γινόμενα φαντασίαν μαγικὴν γίνεσθαι ἔλεγον. καὶ γὰρ μάγον εἶναι αὐτὸν (Jesus) ἀτόλμων λέγειν καὶ λαοπλάον. Derselbe Autor hält es apol. I 30 (p. 90 A und die Anm. dazu) durchaus für nötig, denen entgegenzutreten, die sagen, Christus wäre wegen seiner magischen Künste als Sohn Gottes erschienen. Ps.-Clemens homil. IV 2 (MPG Bd. 2, 160 B: Μάγος τὰ γὰρ αὐτὸς ὦν (Simon), μάγον ἑκείνον (Petrus) ἀποκαλεῖται καὶ πλάνος αὐτὸς ὦν πλάνον ἑκείνον ἀποκηρύσσει κτλ. An der Möglichkeit, daß Magier Wunder tun und Zauberei verüben können, hat im römischen Reiche wohl niemand (doch vgl. Lucian) gezweifelt; die Christen erst recht nicht; unser Stück bringt dafür lehrreiche Beispiele. Zauberei und Magie ist im römischen Reiche außerordentlich verbreitet gewesen. Man vergleiche etwa das Buch von Th. Zedde, Der Wunderglaube im Heidentum und in der alten Kirche, S. 158 ff. — 3. 24 cod.: Nacissum vgl. oben zu c. 3 3. 27. — Von einem hospitium Bytinorum in Rom ist nichts bekannt. Eine Erklärung werde ich weiter unten versuchen (zu c. 11 3. 35 ff.). Wie der Presbyter Narcissus dazu kommt, als standhafter Christ zu erscheinen, wissen wir nicht. Wären unsere Akten ein Stück der Paulusakten, so könnte man schließen, daß der Verfasser, der ein Presbyter war, eben deshalb aus seinem Stande einen Vertreter der Standhaftigkeit auftreten lassen wollte. — 3. 24 f. vier andere: Unter diesen sind wohl Männer gemeint. — 3. 27 so schnell wie möglich: cod.: celerius. „schneller“; d. h. vor Ablauf des Jahres; die Brüder hatten Paulus ja gebeten, nicht länger als ein Jahr fernzubleiben c. 1 p. 46 s. Auch dieser Satz ist ein Beweis für die Annahme, daß von einer schroff antipaulinischen Haltung unserer Actus (Möller-v. Schubert, Lehrbuch der Kirchengeschichte I² S. 168) nicht die Rede sein kann. — 3. 28 f.: Man könnte vermuten, daß diese rührende Geschichte von der Leichtigkeit, mit der die Arbeit des Paulus vernichtet werden konnte, dazu dienen sollte, das Ansehen des Petrus in das hellste Licht zu rücken. Es wird ja auch in unseren Akten erwähnt, daß der Herr Petrus in besonderer Ehre hielt, c. 7 p. 54 1 s. vgl. c. 23 p. 71 20, 49 20 f. 50 17 f., freilich in Verbindung mit der Verleugnung Petri. Aber eine solche Tendenz scheint doch dem Autor fernzuliegen; nicht nur wird des Paulus Erwähnung getan auch während Petrus in Rom ist (man vergleiche übrigens die Erwähnung Pauli in 2. Petr. 3 15; von diesem Brief macht unser Autor an mehr als einer Stelle Gebrauch), sondern man wünscht ja, daß Paulus wiederkehren möge (p. 49 1 s) und erwartet seine Wiederankunft (p. 100 1 s). Die Leichtigkeit des Abfalls soll nur die Größe der gegnerischen Wirkung illustrieren. Wie mag es auch in Kleinasien, — wo, wie ich glaube, unser Verfasser geschwieben hat, — in manchen Gemeinden ausgesehen haben. Von manchen Gemeinden der Großkirche, wie Celsus sagte, sind von der Häresie wohl nicht mehr verschont geblieben, als so wenige, wie unser Text angibt.

5 3. 30. Die Heiligen tun nichts ohne Gottes Willen (vgl. oben c. 1), wie
Sabbuch zu den Neutestamentl. Apokryphen. 27

auch von Simon gesagt wird, daß er nichts ohne Gott tue (c. 4, p. 48 ²²). — 3. 31 Wie die Zahl 12 überhaupt eine große Bedeutung hat, so spielen die 12 Jahre, die Jesus seinen Jüngern in Jerusalem zu bleiben befohlen hat, auch eine Rolle. Vgl. oben S. 243 f. Auch in der gnostischen Literatur spielen die 12 Jahre eine Rolle (Sch in XI VIII 1, S. 489 Anm.). Es ist möglich, daß diese zwölfjährige Wartezeit noch das Zugeständnis enthält, daß Paulus der Gründer der Heidenkirche *κτ' εἰς ὅλην* ist. — 3. 32 ff. Diese Erzählung ist benutzt in den *Acta Xanthippae et Polyxenae* c. 24 TSt II 3, 1893, p. 75: „... siehe auch der große Apostel des Herrn Petrus war unterwegs auf der Seereise, da er von einem Traumgesicht gezwungen worden war, nach Rom zu reisen, weil Paulus nach Spanien gegangen und nach Rom ein Betrüger und Magier mit Namen Simon gekommen war und die Gemeinde (*ἐκκλησίαν*), die Paulus gegründet, zerstört hatte“. — 3. 33 Judäa: Ebenso c. 9 p. 56 ²⁶; c. 17 p. 63 ¹; c. 23 p. 71 ¹⁰; (c. 6 p. 51 ²⁷ S. 398 ¹⁰ wird Simon ein Jude genannt). Das Ereignis, das zur Flucht Simons geführt hat, erzählt Petrus selbst c. 17. Es wird nach Jerusalem verlegt. Die Apostelgeschichte weiß von einem Aufenthalte Simons in Jerusalem nichts; ebenso wenig Justin der Märtyrer. Dagegen erzählt Iren. I 23, 1 (MPG Bd. 7, 671 A), Simon habe gelehrt, er sei derjenige, der als der Sohn unter den Juden erschienen sei, in Samaria aber als der Vater herabgestiegen sei; zu den übrigen Völkern aber als heiliger Geist gekommen sei. I 23, 3 (Bd. 7, 672 B): „... er erschien unter den Menschen als Mensch, obgleich er nicht Mensch war; man habe aber auch geglaubt, daß er in Judäa gelitten habe, obgleich er nicht gelitten habe. Irenäus' Aussagen dürfen wohl nur als Anschauung der Simonianer gelten; deutlich ist in ihnen das Bestreben erkenntlich, christliche Züge auf Simon zu übertragen; daher auch der Glaube, er habe in Judäa gelitten. Wir können nicht entscheiden, ob nur dies die Ursache gewesen ist, ihn nach Judäa zu versetzen. Hippolyt berichtet dasselbe wie Irenäus im Anschluß an ihn. Nicht von Justin und Irenäus abhängig ist Euseb, wenn er R.G. II 14, 4 schreibt: *αὐτίκα ὁ δηλωθεὶς γόης ὡς περ ὑπὸ θείας καὶ παραδόξου μαρμαρυγῆς τὰ τῆς διανοίας πληγεὶς ὅμματα, ὅτε πρότερον ἐπὶ τῆς Ἰουδαίας ἐφ' ὧς ἐπονηρεῖσθαι πρὸς τοῦ ἀποστόλου Πέτρου καταφωράθη, μεγίστην καὶ υπερπόντιον ἀπάρας πορείαν τὴν ἀπ' ἀντολῶν ἐπὶ δυσίας φέρετο φέγων, μόνως ταύτη βιωτὴν αὐτῷ κατὰ γνώμην εἶναι οἰόμενος*. Das dürfte zurückgehen auf die *πράξεις Πέτρου*; auch die folgenden Sätze bis 15, 1 zeigen, daß Euseb sie benutzt hat. II 1, 10—12 erzählt er im Anschluß an die AG. über die Begegnung des Philippus mit Simon in Samarien und fügt zuletzt hinzu: die Anhänger Simons wurden ausgestoßen. ... *ὡς περ οὖν καὶ ὁ Σίμων αὐτὸς πρὸς τοῦ Πέτρου καταφωράδας ὅς ἦν τὴν προσήκουσαν εἴς τε τιμωρίαν*. Davon ist in der AG. nicht die Rede. Daß es sich in Samarien zugetragen habe, wie die AG. verlangt, ist von Euseb nicht angedeutet; es scheint fast, als ob er es im Hinblick auf das II 14 Berichtete erzählt. — Epiphanius haer. 21 hat keine selbständige Kunde. — 3. 34 f. „Iterum praeoccupavit uos Romae“. Das „erste Mal“ ist Simon den Aposteln zuvorgekommen in Judäa resp. in Jerusalem, bei Subula. Man könnte denken, daß iterum bezöge sich auf die Erzählungen der pseudo-clementinischen Recognitionen und Homilien. Hier kommt ja auch Simon immer vor Petrus in die Städte und zerstört die christlichen Gemeinden, gerade wie er in unseren Actus die römische Christengemeinde zerstört. Aber diese Auskunft ist nicht nötig, wie denn überhaupt unsere Actus in einem engeren Zusammenhange mit den pseudo-clementinischen Recognitionen nicht zu stehen scheinen. Unserem Autor handelt es sich nur um die Städte Jerusalem und Rom; ob dies auf die Unterscheidung der *ecclesia e circumcisione* und der *ecclesia e gentibus* zurückzuführen ist, wage ich nicht zu entscheiden. Sch in GgV 1903, S. 366 nimmt diese Worte als Stütze für seine Hypothese, daß die A. V. einen in Jerusalem spielenden ersten Teil der Petrusakten voraussetzten. Aber es läßt sich aus den Worten höchstens schließen, daß dem Autor der A. V. noch anderes Material zur Verarbeitung vorlag, als die AG. Sch nimmt ja selber an, daß in diesem Kap. das Kerygma Petri benutzt worden sei (Petrusakten S. 79). Die Hypothese, daß der Verfasser an einer früheren Stelle der Akten

das Gebot Christi, Jerusalem erst nach Verlauf von 12 Jahren zu verlassen, berührt haben müsse, kann ich nicht teilen. Wie umfangreich sollen nur die Petrus-
 atten gewesen sein, wenn sie alles das enthalten haben, was Sch als ihren Inhalt
 supponirt. Auch Nisephorus hätte dann nur ein Stück vor sich gehabt (vgl. auch
 Hilgenfeld a. a. O. S. 334). — 3. 37 Kraft: cod.: virtute. Rorr.: virtutem. —
 Dies ist natürlich gesagt im Gegensatz zu Simon, der behauptet, er wäre die große
 Kraft Gottes. Vgl. c. 4 Anf. Hier sieht man deutlich, daß dem Novellisten der
 große Gegensatz: Gott—Teufel die Hauptsache war. — 3. 38. Das bereitstehende
 Schiff auch in den A. An. et Matthiae 4 (Aa II 1, p. 69¹⁰): καὶ εὐρήσας πλοῖον ἐπὶ
 τὸν αἰγιαλόν. — 3. 40 auszeichnen: quae habet invidiam nullam. Das ist
 wohl eine sprichwörtliche Redeweise, um die Größe der Gnade anzudeuten. In den
 Acta Pauli Sch S. 82^o ff. heißt es von Paulus, daß er das Wort aussäen werde,
 „daß man ihn beneidet“. — 3. 41. 43 ascendere und descendere, wie oben c. 8
 (vgl. zu c. 8 3. 21). — 3. 45 Lebensmittel: Es ist doch wohl angängig,
 epimenia (cod.: epsimenia) in allgemeinem Sinne zu fassen, als die Lebensmittel,
 die Petrus mit auf das Schiff hätte bringen sollen. Darin besteht ja eben das
 Wunderbare, daß er keine Lebensmittel braucht. Auch in den A. J. c. 6 p. 154
 wird es hoch gerühmt, daß Johannes lange Zeit fasten kann. — 3. 46 blickte
 auf Petrus: vgl. A. P. et Th. 20 p. 249 s. 21 p. 250 a. — 3. 47 vgl. 2f. 6¹¹:
 quae vobis est gratia? (Vulg.). Didache 1, 8, pa 1¹¹ [dazu oben S. 258]. — 3. 47 ff.
 Mit diesen Worten soll sich Theon als schon für das Christentum prädestinirt zeigen;
 er erwartet freilich auch etwas für seine Frömmigkeit. — S. 397, 3. 5 Die n e r
 wie oben von Paulus gesagt wird, c. 1 p. 46 r f. — 3. 9 vgl. Acta Xanth. et
 Polyx. 8 (l. c. 62¹¹): Probus sagt zu Paulus: Ἀνδρῶνα, ὅστις εἰ οὐκ οἶδα, aber
 trotzdem fordert er ihn auf, in sein Haus zu kommen: ὥσως γὰρ μοι πρόφασις σωτη-
 ρίας. Und Xanthippe sieht auf der Stirn des Paulus: ὥσπερ σφραγίδας χρυσοῦς Παύ-
 λος ὁ τοῦ θεοῦ κήρυξ. — 3. 13 honorificentior τιμώτερος kann hier nur in passiver
 Bedeutung genommen werden; vgl. Forcellini, Lexicon s. v. — 3. 14 f. Variation
 des apologetischen Gedankens, daß die Welt oder das römische Reich nur der Chri-
 sten wegen bestehe. — 3. 15 f. Damit harmonirt aber nicht, daß Theon getauft
 wird, während die andern trunken schlafen (p. 50¹¹). — 3. 17 Der Ausdruck μεγα-
 λιστα θεοῦ auch A. P. et Th. 18 p. 247¹¹. — 3. 19 Reden Gottes: sermones
 dei. — 3. 22 Windstille: cod.: malacia habita in naui; hier muß eine Ver-
 derbnis vorliegen; der Sinn kann nicht zweifelhaft sein; ich übersehe, als stünde
 im Texte: malacia haberetur navis. — 3. 24 Der Ausdruck intingere in signo do-
 mini stellt eine merkwürdige Gedankenverbindung dar. intingere = taufen (ἐμβαπ-
 τίζω, ἐμβαπτω) kommt bei Tertullian; vor (de paenit. 6; de bapt. 4). Aber „ein-
 tauchen in das Zeichen des Herrn“, ist nicht üblich. Der Ausdruck signum domini
 dagegen ist außerordentlich häufig. Es ist darunter das Kreuz gemeint. Eine ab-
 schließende Untersuchung über seine Anwendung fehlt noch; sie dürfte zu interessanten
 Resultaten führen. Auch Theons Worte sind nachgeahmt in den Acta Xanth. et
 Polyx. c. 21 (l. c. 73¹¹): Probus sagt zu Paulus: εἰ ἀρα ἀξίος εἶμι . . . λαβεῖν τὸ
 βάπτισμα, ὡς ἡ ὥρα. — 3. 31 Durch den strahlenden Glanz gibt sich die Erscheinung als
 göttlich zu erkennen. Alles was vom Himmel kommt, ist strahlend. Es braucht
 hier nur an die Erscheinungen des H. L. erinnert zu werden. Aber auch sonst
 sind leuchtende Erscheinungen sehr häufig; vgl. Evang. Petri¹¹ (Harnack, II IX 2,
 S. 11. 15). Christus erscheint ὡς ναυαγός A. J. 87 p. 193¹¹. In den A. An. et
 Matthiae (Aa II 1) kommt er als Steuermann vor; dann wieder, und zwar sehr
 häufig, als kleiner schöner Knabe; vgl. unten. Eine Parallele zu der Erzählung
 unserer Actus in den A. Tho. 27 p. 142 f. (vgl. auch die lat. A. Tho. ed. Bo 1888,
 p. 104). Die Erzählung von der leuchtenden Erscheinung nach der Taufe ist viel-
 leicht eine weitere Vergrößerung der Auffassung des Spruches Mt. 8¹¹. Eine erste
 Vergrößerung liegt vor in dem pseudo-cyprianischen Traktat de rebaptismate c. 14
 (bei Routh, Reliq. sacr. V¹ p. 325): quod taliter dicuntur adsignare, ut quam
 mox in aquam descenderunt, statim super aquam ignis appareat. — 3. 32 lectina

kann nach dem Zusammenhange nichts weiter bedeuten als „Kajüte“ (so auch Studemund im Archiv für lateinische Lexicographie 1, S. 117), vielleicht eben der Raum, in dem die „Betten“ stehen. lettino für Bett ist auch heute noch im Italienischen gebräuchlich. — 3. 33 Danach scheint zur Eucharistie nur Brot zu gehören, wie c. 2 am Anfang nur Brot und Wasser. Der Ausdruck ist aber wohl nur als pars pro toto gemeint. „Brothbrechen“ ist ja ein gewöhnlicher Ausdruck für die heilige Handlung. Vgl. auch A. J. 109 p. 207, A. Tho. 29 Ende u. andere Stellen; Acta Xanth. et Polyx. 14 (p. 67 s): εἶτα καὶ ἄρτον λαβὼν εὐχαριστίας ἐδίδου αὐτῇ (vgl. 73 14). Pfl. Clemens hom. XIV 1 (MPG Bb. 2, 345 B): ... ὁ Πέτρος ... τὸν ἄρτον ἐπ' εὐχαριστίᾳ κλάσας καὶ ἐπιθείς ἄλας, τῇ μὲν πρῶτον ἐπέδωκεν ... (nach der Laufe). Daß den Getauften nach der Laufe die Eucharistie gereicht wurde, ist bekannt. — 3. 36 habe ich eben gesprochen: cod.: mox locutus. Das ist sehr schwierig; vielleicht muß man ändern in mox lautus = eben gebadet, d. h. eben getauft. Am einfachsten ist es wohl, „sum“ zu ergänzen. — 3. 37 heiligen Zeichen, das ist das Kreuzeszeichen. — 3. 42 Die AG. ist gewiß auch hier das Vorbild gewesen. Wer von Osten kam und nach Rom wollte, nahm öfter die Route über Puteoli.

6 3. 1 „propter nomen“ das ist der Name „Christ“. Absolut gebraucht, kommt es in den altchristlichen Schriften sehr häufig vor. Stellen auszu schreiben ist überflüssig. — 3. 9 „refrigerare“. ἀναψύχειν oder auch ἀναπαύσασθαι. Der Ausdruck ist sehr häufig und kommt in unserem Stücke öfter vor. Vgl. Rönisch, Itala und Vulgata, S. 378. Wie auch refrigerium (Rönisch, S. 321 f.) so wird es von leiblicher, weniger häufig von geistlicher Erquickung gebraucht [für das Jenseits vgl. Hennecke, Altchristl. Malerei, S. 189 ff.]. Ein gutes Zeugnis für die Nachhaltigkeit von Pauli Wirksamkeit in Rom legt auch Ariston nicht ab. Vgl. oben zu c. 4 3. 28 f. A. J. 58 p. 179 10. — 3. 10 Stadt: Rom, wie oben S. 415. — 3. 11 Anders als aus Zauberei und aus Schlechtigkeit läßt sich der Abfall eben nicht erklären; Simon ist der große Zauberer; freilich die Zaubereien, die Petrus verübt, gelten als „Wunder“. Die Zauberei galt in der Antike als Wissenschaft. Vgl. Clemens Alex. Strom. II 1 (MPG Bb. 8, 932 C. 933 A): περὶ τῆς ἀστρολογικῆς, καὶ μαθηματικῆς, καὶ μαγικῆς, γοητείας τῆς ... ἀρχοῦσας γὰρ δὴ καὶ ἐπὶ ταῖς αἰῶσι τοῖς Πανέλληνας, ὡς μεγίσταις ἐπιστήμασι. — von Grund aus: „hinc inde“; eigentlich „von beiden Seiten“. Die Häufung starker Ausdrücke gehört auch zu den Eigentümlichkeiten unseres Autors. — 3. 13 berichtet: In unserm Stücke steht davon nichts; man kann denken, daß in den bis jetzt nicht bekannten Partien der Petrusakten davon die Rede gewesen sei. Notwendig ist diese Annahme freilich nicht. — 3. 16 ausgerottet: d. h. weggenommen werden wird; die Knechte Christi sollen jetzt, nachdem Petrus ihren Glauben neu gegründet hat, überhaupt nicht mehr die Fähigkeit haben, verführt zu werden. Man könnte daran denken, unser Verfasser wolle sagen, daß erst Petrus imstande sei, das Christentum in Rom fest zu gründen. Aber die Tendenz, Petrus dem Paulus unterzuordnen, scheint ihm doch ganz fern zu liegen. — 3. 17 erneuere: restaurare nostras mentes. — 3. 18 zuversicht: spiritus. — 3. 19 bestärkt: Die Motivierung ist dem Novellisten etwas dürftig geraten; verständlicher wäre, wenn Theon durch die Nachricht von der Zerstörung des paulinischen Christentums in seinem Glauben wankend geworden wäre. Ein solcher Gedanke liegt aber dem Verfasser ganz fern. Er will sagen: dadurch, daß Gott immer die geeigneten Männer schickt, seine Gemeinden zu leiten, auch wenn einmal eine Störung eingetreten ist, erweist er sich als der lebendige und als der wahre. Da er aber die Bedeutung der leitenden Persönlichkeiten für die Gemeinden an mehr als einer Stelle hervortreten läßt, so ist es auffällig, daß er Bischöfe überhaupt nicht erwähnt, ausgenommen an einer Stelle c. 27 p. 74 11; vgl. unten. Die Gemeinden werden ja eben erst gegründet. Ginge unser Stück auf die Paulusakten zurück, deren Verfasser ein Presbyter war, so könnte man vermuten, daß auch hier der Presbyter zum Vorschein käme vgl. oben zu c. 3 3. 27. — 3. 21 vom Geist erfüllt: das will sagen, daß Petrus sofort den Ariston erkennt und seine Gesinnung. — 3. 21 Auch Paulus lächelt, wie er den Onesiphorus er-

blickt; A. P. et Th. 4 p. 288 i. — 3. 28 mitteilt: Im Texte steht communis; das ist die Uebersetzung des Griechischen: κοινός (Xi). Als Priester, der den Schlüssel zu den „heiligen Geheimnissen“ hat, erweist sich Petrus später, als er die Schrift auslegt c. 20. Aus dem Ausdruck, der formelhaft gebraucht zu sein scheint, läßt sich ein Schluß auf die Abfassungszeit unseres Stückes nicht ziehen. Prof. Loofs macht mich darauf aufmerksam, daß κοινός ein Grad der Hierarchie bei den Montanisten gewesen sind (Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, S. 578. 598). — 3. 24 Die Bezeichnung Christi als unser Gott ist auch in unseren Akten häufig; hier soll sie dienen zum Gegensatz gegen die Bezeichnung Simons als Gott; vgl. oben c. 4 p. 48 ¹⁰. Es ist auch hier darauf aufmerksam zu machen, daß die Bezeichnung Christi als „unser Gott“ geboten und hervorgerufen war durch die Opposition gegen den Kaiserkult. Eine direkte Bezugnahme darauf findet sich in unserer Stelle natürlich nicht. Ein Schluß auf das Alter unseres Stückes läßt sich aber daraus nicht ziehen. — Ankunft: Kriston will sagen, daß Jesus jetzt wiederkommt, nachdem er die Gemeinde infolge der Wirkung Simons verlassen hat. Es ist bildlich gesprochen. Es ist nicht auffällig, die Apostel als Repräsentanten Christi bezeichnet zu sehen. Daß der Autor so spricht, als wäre die Tätigkeit des Paulus fast ganz verschwunden, ist schon aus dem Vorausgehenden erklärlich. — 3. 26 eingeüßt: cod.: remisimus. Xi: amisimus. Doch läßt sich auch remisimus von der Vorstellung aus erklären, daß die Menschheit vor Christus in der Gewalt des Teufels war. Vgl. c. 7 p. 55 ²⁰. — 3. 27 Boten: cod.: qui te nuntio suo misso aduentare nobis iussit. Man könnte erwarten: nuntium suum missum (Xi); danach ist oben überseht. Aber auch der Ablativus absol. ließe sich halten und der Satz sich so wiedergeben: der dir durch seinen Boten (oder besser: durch seine Botschaft; denn Christus erscheint ja dem Petrus selbst, vgl. c. 5 Anf.), den er sandte usw. Daß Kriston eine Kunde von dem Befehl Christi an Petrus hat, kann nach der Ökonomie unseres Novellisten nicht auffallen; er sagt ja, daß er im Gesicht vieles gesehen habe. Die von Xi vorgeschlagene Änderung gibt aber doch einen einfacheren Sinn. — 3. 29: Daß hier Kriston nun noch einmal dem Petrus erzählt, was er vorher dem Theon erzählt hatte, zeigt, daß der Verfasser an einer behaglichen Breite Gefallen fand. Es ist nicht nötig, darin ein Anzeichen einer Kompilation zu sehen. — 3. 32 zwei Monate: Warum der Autor diese bestimmte Zeitangabe macht, ist nicht recht ersichtlich. Es mag sein, daß man die durchschnittliche Dauer der Reise von Rom nach Jerusalem auf zwei Monate berechnete. Bestimmtes darüber finde ich nicht. Angaben über die Dauer von Seereisen verzeichnet Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms II^o, S. 31 f. — 3. 35 ohne Bedenken: „sine mora“. Es ist gewiß nicht ohne Absicht erzählt, daß er dem Befehle Pauli, aus der Stadt zu fliehen, sofort gehorchte. Man denkt ohne weiteres an die „Flucht in der Verfolgung“. Hier ist aber doch anders gemeint; denn von Verfolgung ist nicht die Rede in unserm Stücke, ausgenommen im letzten Kap. (41). Auch davon findet sich keine Spur, daß Petrus einer Christenverfolgung zum Opfer gefallen sei. — 3. 43 Der, welcher . . . versucht: d. i. der Teufel. — S. 399 3. 1 Das Hafentor von Puteoli ist gemeint. — 3. 5 Die römischen Straßen waren berühmt. Der Verfasser der Petrusakten kann die appische Straße nicht gezogen sein; sonst hätte er sie nicht via asperissima nennen können. Denn ihr Pflaster war damals gewiß ebenso tabelloß, wie seine Reste, die bis auf unsere Tage gekommen sind. Uebrigens kann man von ihr auch nicht sagen: silicestrato; das Pflaster besteht aus großen Basaltblöcken. — 3. 8 Das Citat ist ungenau; lapidem molarem ist nicht zu ändern; aber in dem Satze si quis de fratribus scandalizasset ist hinter si quis einzuschieben: aliquem. (Der Spruch auch angeführt Clemens an d. Kor. 46, 8, vgl. dazu die Anm. in PA). Das Wort scandalizare ist technisch. Von σκάνδαλον sagt Origenes contra Cels. V 64: ὑπὲρ εὐώδων λέγειν περὶ τῶν διαστρεφόντων ἀπὸ τῆς ὑγινοῦς διασκαλλίας τοὺς ἀπλουστέρους καὶ εὐεξαπατήτους. — 3. 10 cod.: fiet autem non tantum lapis molaris, sed quod deterius est, contrarium longe ab eis qui in dominum Jesum Christum crediderunt, in hunc per-

secutorem servorum suorum consummari. Einen andern Sinn als wie im Texte angegeben ist, kann ich diesem offenbar verderbten Satz nicht abgewinnen; ich verbinde das contrarium mit in hunc persecutorem, und ergänze dazu me. contrarius. Widersacher kommt auch p. 62 17 vor; consummari im Sinne von sterben p. 46 a. Die erste Hälfte des Satzes ergänze ich, wie oben im Texte angegeben ist. Freilich auch so ist der Gedanke noch nicht durchweg deutlich.

3. 14 Paulus freilich AG. 28 14 bleibt 7 Tage in Puteoli; erklärt ist der schnelle Ausbruch des Petrus durchaus. — 3. 16 cod.: quanti sua interesse (lies: interesset). — 3. 17 geleitete: Man sollte denken, Ariston führe den Petrus nach Rom in das Haus des Presbyters Narcissus. Aber im Texte steht wirklich das, was oben übersetzt ist. Will man diese Inconcinuität nicht aus der Unbeholfenheit des lateinischen Uebersetzers erklären, so kann man vielleicht die Absicht des Autors darin finden, Petrus als den allein Handelnden erscheinen zu lassen. Wie er freilich dazu kommt, die Wohnung des Presbyters Narcissus schon zu kennen, ist nicht gesagt.

7. 3. 18: Acta Xanth. et Polyx. 10 p. 64 10 f.: ἀνέβραμεν δὲ ἡ φήμη τῆς παρ-
ουσίας αὐτοῦ ἐν ἑλγῇ τῇ πόλει καὶ τῇ περιχώρῳ ἐκελύειν. — 3. 19 nach Rom: Im Texte steht domi. Damit weiß ich nichts anzufangen. Ei, dem ich gefolgt bin, vermutet dafür Romae. Aber diese Konjekture will mir nicht einleuchten. Domi für domum vgl. Rösch, Itala und Vulgata², S. 408. Nähme man das domi auf (Petrus sei nach Hause gekommen), so könnte man sich auch erklären, warum Petrus das Haus des Presbyters Narcissus kenne (vgl. die vorige Anm.). Dann hätten wir schon einen früheren Aufenthalt Petri in Rom anzunehmen. Aber in welches Unmaß von Schwierigkeiten und Dunkelheiten würde uns die Beibehaltung von domi führen. Oder hat die Vorlage, der unser Autor gefolgt ist, den Kampf des Petrus mit Simon nach Jerusalem verlegt? Hat er Vorgänge, die in seiner Vorlage in Jerusalem spielten, nach Rom übertragen? „Ging in sein Haus“ auch in der koptischen Erzählung: Apokr. S. 393 17. — 3. 22 auf Christi-
stus gründet: cod. fundari in Christum. Ei fundare. Einen leidlichen Sinn gibt es so noch. Auffällig ist das Interesse, das die Menge an den Christen nimmt. In den A. P. et Th. ist es gerade so. — 3. 23 Für die Art des Auftretens Petri und auch für die ganze Ökonomie seiner Reden hat die AG. das Vorbild abgegeben. In den Reden selbst aber zeigt sich ein Grundunterschied: die alttestamentliche Färbung der AG. ist nicht vorhanden; sie erinnern an die Schriften der griechischen Apologeten des 2. Jahrh. und mehr noch an die sog. kleinasiatische Theologie. — 3. 25 Von der Versuchung ist auch im vorigen Kap. die Rede; und darum ist die Konjekture, für passi passuri (Ei) zu schreiben, nicht zu billigen. — 3. 26 Petrus tut ganz, als müßte er das Christentum in Rom erst bekannt machen; das erklärt sich aber auch daraus, daß das Christentum ebensogut wie ganz verschwunden gedacht wird. Zu den Worten über den Zweck der Sendung Christi möchte ich vergleichen 2. Clem. 1 und noch besser A. P. et Th. 17 p. 246 f. Freilich ist Pauli Rede viel kürzer und hat auch einen andern Angelpunkt: nämlich die Predigt von der Keuschheit. Aber das erklärt sich aus der veränderten Situation. Im Mittelpunkte der Verkündigung des Petrus an unserer Stelle steht die schrankenlose Barmherzigkeit Gottes. (Man vergleiche übrigens, daß auch im Eingange von 1. Petr. 1: von der reichlichen Barmherzigkeit Gottes die Rede ist.) Petrus will sagen, daß trotz des Abfalls die Römer zu Christus zurückkehren können und sollen. Christus sei in die Welt gekommen, um die Anschläge des Teufels zu nichte zu machen; das werde er zeigen, indem er im Namen Christi durch seine Wunderthaten den Gekreuzigten als wahren Christus erweise. Für die von dem Verfasser gezeichnete Situation ist die Rede des Petrus gar nicht ungeeignet komponirt und gibt sich als ein einheitliches, wohl durchdachtes Ganze. — 3. 27 per virginem Mariam protulit. Das protulit ist mit „hervorgebracht“ vielleicht noch zu schwach übersetzt. Man hüte sich, diesen Ausdruck im 2. Jahrh. als ein Zeichen des Gnosticismus anzusehen. Der Valentinianer Marinus sagt: καὶ ἡμεῖς ὁμολο-
γοῦμεν, ὅτι διὰ Μαρίας, ἀλλ' οὐκ ἐκ Μαρίας, ὥσπερ γὰρ ὅπως διὰ σωτήρος διέρχεται (Ada-

mantius de recta in deum fide ed. Balthuzzen p. 190, vgl. auch Iren. I 7, 2. III 11, 3, MPG Bb. 7, 513 A. 881 C). Über γεννηθείς διὰ Μαρίας ist eine sich bei Justin dem Märtyrer ganz häufig findende Redeweise (vgl. die Belege bei Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, I³ S. 195 in der Anm. 2, S. 750 Anm.) Aber nicht nur dies: Justin nennt Christus auch (dial. 62 p. 220 D): τὸ τῷ ὄντι ἀπὸ τοῦ πατρὸς προβληθέν γέννημα, c. 76 (p. 270 B) οὐκ ἔστιν ἀνθρώπινον ἔργον, ἀλλὰ τῆς βουλῆς τοῦ προβάλλοντος αὐτὸν πατρὸς τῶν ὅλων θεοῦ. Erst der Gegensatz gegen Marcionitismus und Gnosticismus brachte diese Formel in Verruf als Anzeichen einer doketischen Christologie; vgl. auch Pamphilus pro Origene, in Routh, Reliq. sacr. IV 317: quod dicunt per prolationem, secundum Valentini fabulas, in subsistentiam venisse filium dei dicere; p. 319: . . . πατὴρ ὁ προβαλὼν αὐτόν. — 3. 28 Vorforgung: procuratio = οἰκονομία (οἰκονόμος c. 39 p. 98, übersetzt der Lateiner mit procurans; das Wort ist ein Stichwort der sog. kleinasiatischen Theologie vgl. Loofs, Leitfad. zum Studium der Dogmengesch. 3, § 15, 2. 18, 5 b. 21, 2. 22, 4. 33, 2 (vgl. Otto in seiner Anm. 12 zu Justins dial. c. 103, p. 369 f.). Besonders deutlich ist die Parallele mit Ignatius an d. Eph. Nur tritt die ἀσθάρτα nicht so hervor; aber die Ueberwindung des Todes fehlt doch auch hier nicht, und daß auf den Kreuzestod Christi Wert gelegt wird, zeigt der Schluß das Kap., wie auch andere Stellen in unseren Actus. Der Hauptgedanke ist: trotz der Verleugnung haben die römischen Abgefallenen keinen Grund, dem Gott der Christen fernzubleiben. Denn durch die Sendung seines Sohnes hat er sich als den Barmherzigen erwiesen, der die Anschläge des Teufels zu nichte machen wird. Trotzdem neue Anschläge des Teufels eingetreten sind (auch nachdem Christus in die Welt gekommen war), so ist doch kein Grund vorhanden, daran zu zweifeln, daß der Gott und der Christus, den Petrus verkündet, der wahre Gott und der wahre Erlöser sei. Es scheint, als ob diese Ausführungen sich gegen eine Anschauung richteten, nach der eine Wirkung des Teufels nach seiner Ueberwindung durch Christus nicht mehr möglich wäre. Demgegenüber weist Petrus nach, daß Anfechtungen des Teufels auch den Gläubigen nicht erspart bleiben. Das lehre sein eigenes Beispiel, seiner Verleugnung gegenüber sei doch der Abfall der Römer nicht eben sehr hoch zu taxieren. Freilich daß Petrus den Abfall gewissermaßen entschuldigt, ist sehr merkwürdig. Die Vorstellung, daß die Gemeinde die Gemeinde der Heiligen sei oder wenigstens sein solle, ist hier nicht mehr vorhanden. Auch der Abfall schließe nicht mehr unbedingt von der Christenheit aus (vgl. auch die Rede des Marcellus c. 10; bef. p. 58: Petrum hic Simon infidelem dixit, in aquas dubitantes). Der reisende Abfall zum Gnosticismus, oder auch der Rückfall ins Heidentum mag den Männern, die sich als die ausschließlich Kirchlichen fühlten, derartige Gedanken nahe gelegt haben. An der Geschichte der römischen Gemeinde von der Mitte des 2. bis zur Mitte des 3. Jahrh. ist es für uns möglich, zu erkennen, wie sich der Kampf der anklagenden und entschuldigenden Gedanken vollzogen hat, bis die entschuldigenden die Oberhand gewannen. Aber Rom ist nicht die einzige Stätte gewesen, wo sich dieser Kampf abgespielt hat; wir können annehmen, daß an anderen Orten früher oder später ähnliche Probleme gestellt und gelöst worden sind. Sicher in Kleinasien früher als in Rom. Hierfür gibt unsere Erzählung uns ein lehrreiches Beispiel. — 3. 29 ignorantia vgl. o. S. 245 f. 409; 1. Clem. 59 pa 65, 15 ff.; Ignatius Eph. 19, 3 pa 86, 17 u. a. Stellen. — 3. 30. a u ß e r K r a f t s e h e n: cod.: infirmes. Entweder ist dies in infirmare zu ändern oder es ist ein Verbum zu ergänzen. Li ergänzt dissolvere, vielleicht eher reddere. infirmis, Nebenform für infirmus wie auch p. 54, 1, ist spät. — 3. 31. die O b e r h a n d h a t t e: cod.: quibus proualebat olim. Es ist eine im christlichen Altertum ziemlich häufig anzutreffende Vorstellung, daß der Teufel der Herr der Welt war, ehe Christus kam. Der Ausdruck kann an marcionitische und gnostische Vorstellungen erinnern; doch ist es nicht notwendig, ihn in diesem Sinne aufzufassen. Vgl. Test. D. n. Jesu Christi ed. Rahmani I 28 p. 59: dirupta sunt eiusdem (mortis) vincula (durch Christi Kreuzestod) per quae olim diabolus contra nos praevaluit. Das 'Testamentum' ist auch hier von unseren Actus oder von ihren Vorlagen

abhängig (vgl. etwa auch Barn. 16, 7 bei Clemens Alex. Strom. II 20 MPG Bd. 8, 1060 C und die Bemerkungen des Clemens dazu; aber auch Mt. 16 18: *et portae inferi non praevalent adversus eam* Vulg. Ps.-Cyprian de spectac. 10). — *u n s e r* Gott: Christus, wie oben. — *a u f l e u c h t e t e*: Dieser feierliche Ausdruck geht wohl zurück auf das N. L. oder besser auf 2. Petr. 1 19. Vgl. Justin dial. 106 p. 380 A: *ὡς ἄστρον ἐκπλεον ἀνατέλλειν*. 4. Mos. 24 17: *Orietur stella ex Jacob*. Bei Justin ist auch die Stelle angeführt: *ἰδοὺ ἄνθρωπος ἀνατολὴν ὄνομα αὐτοῦ* (Sach. 6 12). In dem Buch vom großen λόγος κατὰ μυστήριον (Sch, LU VIII 1 f., S. 184 vgl. 188) sagt Jesus: „Ich strahlte in dieser kleinen Idee auf“; das Wort „aufstrahlen“ wird dort überhaupt oft gebraucht; vgl. auch Clemens Alex. coh. 1. 10 (MPG Bd. 8, 61 C 228 A); Strom. V 5 (MPG Bd. 9, 52 B); die Epist. canonica des Dionysius Alex. bei Routh, Reliq. sacr. II 387). — 3. 84 *w o b e i* ich zugegen gewesen bin: Der Ausdruck ist in allgemeinerem Sinne gemeint als 2. Petr.; er dient zur Beglaubigung des Apostels; zur Begründung, daß er den wahren Christus verkündige Simon gegenüber. Aus derartigen Worten läßt sich sogar eine antignostische Tendenz erschließen, die in dem apokryphen Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern ganz offen zu Tage liegt. (Iren. III 12, 5 MPG Bd. 7, 897 C führt aus, daß bei der Ausgießung des heiligen Geistes wohl die Apostel zugegen gewesen wären, aber nicht Valentin, Marcion usw.) Zum Ausdruck und auch zum Gedanken vergleiche man den Canon Muratori 3. 1: *quibus tamen interfuit*. — *w a n d e l t e*: Mir scheint die Aenderung des *ambulavi* des Textes in *ambulavit* (Si) doch notwendig zu sein wegen des darauffolgenden *cuius testis ego permaneo*, trotz Zahn, G.R. II 851 Anm. 8. Auffällig bleibt, daß das Wandeln über den Wassern gerade hier erwähnt wird. Es läßt sich nicht entscheiden, ob es als Zeichen der Wunderkraft des Erlösers erwähnt wird, oder weil Petrus an seine Kleingläubigkeit erinnern wollte. Jenes ist wegen der Stellung des Satzes wahrscheinlicher, dieses wegen der Gedanken, die Petrus ausspricht. Dies paßt auch besser zu dem gleich folgenden: Ich gestehe, daß ich zugegen gewesen bin, und zu der Erwähnung der Verleugnung. In den A. Tho. 47 (Ende) gilt das Wandeln über den Bogen als Beweis für die Gottheit Christi. (Nach R. D. Franke in der Deutschen Literaturzeitung 1901, Sp. 2762 gehört das Schweben über den Wassern auch zur Buddhalegende.) — 3. 38 Die Erwähnung der Verleugnung soll dazu dienen, den Römern den Beweis für die schrankenlose Erbarmung Gottes zu liefern. Wir dürfen es nicht so auffassen, als wollte sich der Autor etwa gegen die Lehren, die der römischen Gemeinde die Verleugnung Petri zum Vorwurfe gemacht haben. (Ebensowenig will er sich mit der wiederholten Versicherung Petri, er sei zugegen gewesen, gegen die Lehren, die das Wandeln auf dem Wasser und die Wunderwirksamkeit des Herrn überhaupt etwa geleugnet hätten.) Die ostentative Erwähnung der Verleugnung (auch in den Const. apost. V 7 MPG Bd. 1, 873 BC erzählt Petrus selbst, daß der Herr ihm seine Verleugnung angekündigt habe) ist vielleicht eine Stütze für die Beobachtung, der Autor sei nicht in Rom zu suchen. Ein römischer Verfasser hätte schwerlich von der Verleugnung Petri so reichlich Gebrauch gemacht. Die höhere Wertung der Apostel gegenüber den Gemeindegliedern ist ersichtlich. Die Verleugnung Petri wird von Pfl.-Athanasius sermo c. 10 angeführt, um die Novatianer zu widerlegen MPG Bd. 28, 520 AB: *καὶ διὰ τῶν δακρύων ἀνέψατο* (Petrus) *τὴν ἀρνήσασθαι ἐν αὐτῇ τῇ μετὰ τοῦ* (vgl. auch Eulogius Alex. bei Photius Biblioth. cod. 280 MPG Bd. 104, 329 C). In derartigen Gedanken ist wohl auch der Grund zu suchen für die häufige Darstellung der Verleugnung Petri auf altchristlichen Sarkophagen. Parallelen der A. J.: c. 88 Anf.; c. 97 p. 199 10. Als man die Apostel immer mehr als die christlichen Idealgestalten anzusehen sich gewöhnt hatte, mochten solche Züge lästig erscheinen. Ein Analogon zu dieser Schätzung der Apostel bietet das Bekenntnis des Petrus, sie hätten die christlichen Gedanken nur soweit niederschreiben können, soweit sie sie erfaßt hätten (c. 20 p. 67, 2 ff. vgl. zu c. 20 3, 29 f.). Für gnostisch, oder besser für häretisch konnte eine solche Vorstellung erst angesehen werden, nachdem man zu der Ueberzeugung von der absoluten Suffizienz der heiligen Schriften (N. L.) gekommen war. Wäre diese in der

2. Hälfte des 2. Jahrh. in Kleinasien überall verbreitet gewesen, würde sich eine Erscheinung wie der Montanismus überhaupt nicht erklären lassen. — Z. 39 In der evangelischen Geschichte ist davon nichts bekannt. Ist es zu kühn, zu vermuten, daß derartige kleine Züge auf das Petrus-Evangelium zurückgehen? Sie würden sich allerdings auch zur Genüge erklären, wenn man beachtet, daß der Verfasser sich oft nur lose an die Schriften des N. T.s angeschlossen hat. Er versteht es auch sonst, die Schuld auf andere zu schieben; Marcellus schiebt die Schuld für seinen Abfall auf Simon c. 10 p. 57, die römischen Christen die Schuld für ihren Abfall auf Marcellus c. 8 p. 55; sie sagen: wenn er nicht seinen Sinn geändert hätte, hätten auch wir uns nicht von dem Glauben an Gott unsern Herrn entfernt. — Z. 44 nicht vor Augen hatte: „non habens in mente“. — S. 400 Z. 2 Betrüger: inplanator vgl. Dib. 16, 4 pa 8 17 f. (Mt. 24 24) (inplanator nicht vom Teufel gebraucht in Ps.-Cyprian de singularitate clericorum 8, Partel III 175 20). Offb. 12 9: ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ἐλθόν. — Z. 3 Pfeile: Daß hier Eph. 6 16 das Vorbild gewesen sei, ist wohl nicht zweifelhaft; die Vulgata hat aber andere Worte: in quo possitis omnia tela nequissimi ignea extinguere. — Z. 7 f. als ob ich an einen Menschen glaube: Auch diese Begründung ist lehrreich; sie paßt vortrefflich zu der in unseren Alten üblichen Bezeichnung Christi als Gott und enthält ein Hauptinteresse des Autors, nämlich die Gottheit Christi nachzuweisen. Das paßt zu dem großkirchlichen Charakter der Schrift; ein solches Interesse, die Gottheit Christi nachzuweisen, haben wohl die Gnostiker niemals gehabt. — Z. 9 vgl. Const. Apost. VIII 13 (MPG Bd. 1, 1108 B): ὑπὲρ τῶν νεωφωτιστῶν δηρώμεν, ὥπως βεβαιωθῶσιν ἐν τῇ πίστει. — Z. 10 in nouissimo errore. Der ärgste Irrtum ist die Verkennung Christi als Gott und die Anerkennung des Magiers Simon resp. seiner Lehre (doctrina), daß Christus nur ein Mensch sei. — Z. 12 Kind des Verderbens: υἱοὶ τῆς ἀπωλείας auch in der Petrusapokal., vgl. Tu IX 2, S. 17. — Z. 15 f. Die Verbindung: Gott sieht nur, wer an ihn glaubt, kann ich nur mit Joh. 11 40 belegen. Sie paßt zu den Vorstellungen, die unser Autor vom Wesen Gottes hat; oben zu 2 Z. 34 (vgl. die schöne, aber etwas anders gewendete Ausführung des Jren. IV 20). — Z. 19 Latein: cod.: tactis, zu verbessern in factis. — Z. 20 ff. Diese letzten Sätze über Christus lassen sich gut aus Justins Schriften belegen. (Vgl. aber auch Const. Apost. V 6; MPG Bd. 7, 837 C.) Die „Kleinasiatische Theologie“ hat besonderen Wert auf das Leiden Christi gelegt, vgl. die Dogmengeschichten und oben c. 7 Z. 28 aber auch c. 20. Wir wissen nichts davon, daß ein Gnostiker sich in dieser Weise über das Leiden Christi ausgedrückt habe; und gerade diese Ausdrücke deuten auf hohes Alter; die Vorstellung von dem πεπονηὸς θεός wird dadurch vortrefflich illustriert.

8 Z. 23 cod.: paenitentes. Stärker als so möchte ich das Wort nicht übersehen. Die Umkehr geht reichlich schnell vor sich. Aber das entspricht der Schnelligkeit des Abfalls. Nehmen wir an, daß der Verf. im allgemeinen Rückblick nimmt auf Zustände seiner Zeit, so stellt das für das Christentum des 2. Jahrh. nicht gerade ein gutes Zeugnis aus. Der Abfall zum Montanismus ist in Asien ein reißender gewesen. „Es handelte sich (im ursprünglichen Montanismus) um eine radikale Neubildung der christlichen Gesellschaft“. „Die Tatsache, daß ganze Gemeinden den neuen Propheten, die sich doch an keine alte Ordnung banden, zufliehen, muß vor allem erwogen werden“ (Harnack, Lehrbuch der Dogmengesch. I², S. 392 und Anm. 2). — Z. 24 Vgl. oben zu c. 4 Z. 39. — Z. 25 Ich vermute, daß die Erinnerung an Cranius Marcellus den Senator Marcellus erzeugt hat. Vgl. zu c. 11 Z. 35 ff. Wie freilich gerade dieser Marcellus mit Simon in Verbindung kommt, verrät uns der Autor nicht. Auf alle Seitensprünge seiner Phantasie können wir ihm leider nicht folgen. Da wir uns aber auf Kleinasiatischem Boden befinden, in der Nähe des Montanismus, so gewinnt es Bedeutung, daß der antimontanistische Schriftsteller, von dessen Schrift Euseb., KÖ. V 16 f. Bruchstücke mitteilt, seine Schrift einem gewissen Abirkius Marcellus gewidmet hat. — Z. 26 Es ist ungefähr zu erkennen, warum der Novellist den Marcellus gleich von Anfang an entschuldigt. Marcellus ist ein Bild der römischen Gemeinde; auch er hat sich von

Simon umgarnen lassen; aber Petrus bringt ihn wieder zurück. Indem die Römer ihn vor Petrus entschuldigen, wollen sie sich entschuldigen, oder auch die Schuld von sich abwälzen. Vgl. unten p. 55¹² ff: Wenn jener nicht umgewandelt worden wäre, so hätten auch wir uns nicht entfernt. — weise: *οὐκ ὠφρυν*; von der rechten christlichen Lebensweise gebraucht, wie *σωφροσύνη*, vgl. meine *Beiträge* S. 77 Anm. 5. Dazu Socrates hist. eccles. I 11. Die philosophische Haltung der Petrusakten wird schon durch die Anwendung dieses Wortes deutlich. Die Stimmung ist wie bei Clemens von Alexandrien; vgl. Luthardt, *Geschichte der christlichen Ethik* I 115. — 3. 27 f. Zu den Witwen und Waisen vgl. Petrusapok. 10 (Harnack, *XI IX 2*, S. 19. 22. 51). Aus diesem Gedanken erklärt sich auch, warum Marcellus jetzt keine Wohltaten mehr spendet. Wohltun ist das Privilegium der Kirche. Vgl. etwa Justin apol. I 67, 186. 188. — 3. 29 Die Beschreibung des Marcellus ähnelt frappant den Worten, die der Apostel Thomas A. Tho. 19 (am Ende) von Christus gebraucht. Es ist schwer anzunehmen, die beiden Sätze seien unabhängig von einander geschrieben; allerdings mag die kirchliche Wohltätigkeit in dieser oder ähnlicher Weise oft charakterisiert worden sein. Überbunden ist die Beschreibung des Marcellus in die Acta Archelai c. 3 (Routh, Reliq. sacr. V², p. 41). Auch sonst sind die A. V. in den Acta Archelai nachgeahmt. Vgl. meine *Beiträge* S. 47–51, wo auch einige Notizen über das weitere literarische Leben des Marcellus zusammengestellt sind. — 3. 31 f. Vgl. unten zu c. 11 3. 35 ff. Nötig ist es wohl nicht, anzunehmen, daß derartige Zustände, wie sie die obige Erzählung voraussetzt, erst etwa am Anfange des 4. Jahrh. vorhanden waren (vgl. etwa Euseb. h. e. VIII 1, 2: *τεκμήρια δ' ἂν γένοιτο τῶν κρατούντων* (Dioletian usm.) *αἱ περὶ τοὺς ἡμετέρους δεξιώσεις, οἷς καὶ τὰς τῶν ἐθνῶν ἀνεχέμενον ἡγεμονίας, τῆς περὶ τὸ θύειν ἀγωνίας κατὰ πολλήν, ἣν ἀπέσωζον περὶ τὸ δόγμα, πολλὰν αὐτοὺς ἀπαλλὰς-τοντας*). Wären sie am Ende des 2. Jahrh. nicht möglich gewesen, so hätte sie die christliche Phantasie sich doch zu bilden vermocht, wie sie das Gespräch zwischen Marcellus und dem Cäsar erfunden hat. — 3. 35 *schenkst du es*: cod.: *dona*. Die Aenderung in *dona* (Si) ist notwendig. — 3. 38 Es mag vorgekommen sein, daß reiche Männer, die sich der Häresie zuwandten, ihren Anhang nach sich zogen. — 3. 40 cod.: *paenitetur in benefaciendo*. Die Verbindung mit *in* finde ich allerdings nicht bezeugt. — 3. 41 f. Die Begründung ist seltsam. Oben hieß es: Gott sieht nur, wer an ihn glaubt; hier: Gott erkennt, wer wohlthut. In den Gedankenkreis des 2. Jahrh. paßt das ausgezeichnet. Von dem Gedanken ausgehend, daß Gott nicht erkannt werden könne (vgl. oben p. 47¹³: *deus numinis inenarrabilis*), legt der Verfasser den Nachdruck auf die Taten des Christen. Eine genaue Parallele zu diesen Worten kenne ich nicht. Jedenfalls sind sie nicht gnostisch. — 3. 44 f. Es ist ein alter Vorwurf gegen die Lehrer der Christen, Betrüger zu sein. Nicht immer ist er in so drastischer Weise erhoben worden, wie in Lucians *Peregrinus Proteus*. — S. 401, 3. 1 *unseres Herrn*: Es ist Christus gemeint (wie aus den *praecepta eius* hervorgeht) und nicht zu übersetzen: wenn du mit unserm Herrn etwas Erbarmen hast, so daß hier die Diener des Marcellus sprächen. — 3. 4 *von großem Schmerze*: cod.: *dolore malo*. H. Usener: *dolore magno*; vgl. p. 56¹⁴. — 3. 5 ff. Sehr verwandt ist diese Rede über den Teufel mit A. Tho. 44 und 32. — 3. 6 *von Bösen*: d. h. der Teufel. — 3. 7 Von dem (großen) Feuer ist oft in der Schrift und in der altkirchlichen Literatur die Rede, so daß es sich nicht verlohnt einzelne Stellen anzuführen. Aber wo findet sich die Verbindung: „der Teufel nährt sich das große Feuer“? Der Teufel als der Anstifter alles Bösen z. B. der Verfolgung gegen die Christen in dem Schreiben der Gemeinden von Lyon und Vienne bei Euseb., *K.G.* V 1. — 3. 7 f. Die Epitheta, die dem Teufel gegeben werden, können nicht durchweg aus der Schrift stammen, sie geben die vulgäre Anschauung vom Teufel wieder. — 3. 8 *den ersten Menschen*: *priorem hominem*. — 3. 10 *ein körperliches Band*: Hier kann die menschliche Sinnlichkeit gemeint sein (vgl. zu dem Ausdruck *vinculum* oben c. 2 p. 47¹⁵; *Tren.* V 21, 3 MPG Bd. 7, 1182 A: *per hominem ipsum iterum oportebat victum*

eum contrario colligari iisdem vinculis, quibus alligavit hominem . . .; Es in LU VIII 1, S. 207: „und bis zur Auflösung des Bandes des Fleisches“. Richtiger ist es doch wohl an die Bande des Todes zu denken; vgl. Testam. D. n. Jesu Christi I, 28 (ed. Rahmani, p. 59): Sub ipso occubuit mors, quae per crucem devicta fuit; dirupta sunt eiusdem vincula . . . Jren. III 22, 4 MPG Bb. 7, 959 B und dazu Harnack, Lehrb. der D. I³ 550, Anm. 1. — 3. 10 f. Frucht, die ganz bitter ist: Woher dies genommen ist, weiß ich nicht; die *πικρα πικρα* in den oben angeführten Schriftstellen erklärt es doch nur halb. Vgl. A. Tho. 44, p. 161 10 f. Das Süße ist das Bild des Guten, das Bittere des Bösen. So war die Frucht, die den Stammeltern den Tod brachte, bitter. In diesen Gedankengang gehört das Herrnwort des Aegypterevangel. an Salome (Apokr. S. 23 4 f.). Auch Ch. Taylor, The Oxyrynchus Logia and the apocryphal Gospels, Oxford 1899 hat das Wort S. 108 f. mit dem Sündenfall in Zusammenhang gebracht. Es sei noch hingewiesen auf fragm. 16 des Melito (ed. Otto, Corpus Apol. IX, p. 422): Amari fuerunt clavi tui (= Israels) et acuti; amara lingua tua, quam acueras; amarus fuit Judas, quem corruperas; amari fuerunt falsi testes tui, quos produxeras; amara bilis tua, quam condieras; amarum acetum tuum, quod paraveras; amarae manus tuae, quae plenae sanguinis erant. Das Bild vom Süßen als dem Guten, Götlichen, dem Bitteren als dem Schlechten, Teufelischen muß sehr geschätzt gewesen sein. So sagt auch das Muratorische Fragment, 3. 67 f.: fel enim cum melle misceri non congruit, von häretischen Schriften, die nicht mit kirchlichen zusammengestellt werden dürfen. Epiph. haer. 34 c. 23: τὸν καρπὸν τὴν πικρὰν (= Irrlehren); 26 c. 1: ὡς παρὰ πικρὰς καρποὶ (= Irrlehrer) ed. Dehler I a p. 478. 168. Merkwürdig sind die Worte bei Prokop von Gaza comm. in Leviticum MPG Bd. 87, 1, 741 f.: Exemplo sit Simon Magus, qui adhuc detinebatur felle amaritudinis, et in colligatione iniustitiae. — 3. 14 verstoßt: tu Herodis cor indurasti. Es muß hier ein Irrtum vorliegen; denn sonst heißt es: cor Pharaonis indurabat, Jren. IV 29, 2 (MPG Bb. 7, 1064 B). Aber in den Schriftstellen ist nicht der Teufel das Subjekt, sondern Gott. Wenn nicht jener Irrtum vorläge, wäre die Stelle bedeutsam. Denn sie würde uns zeigen, daß auch unser Autor sich den Vorstellungen derer genähert hat, die den Gott des Alten Testaments für einen bösen hielten. Als ein Anzeichen für Gnosticismus hat den Ausdruck auch James genommen (TSt V 1, 1899, p. XVIII). In der Tat haben die Marcioniten (Jren. IV 29, MPG Bb. 7, 1063 f.) sich auf die Verstockung Pharaos und seiner Diener berufen, um nachzuweisen, daß der Gott der Verstockung nicht der Gott Christi sein könne. Das Versehen, das unserem Autor passiert ist, für Pharaos Herodes einzusehen, läßt es richtiger erscheinen, sich auf unsere Stelle nicht zu berufen, um den gnostischen Charakter unserer Schrift zu erhärten. (Gegen die marcionitische Deutung auch Origenes *περὶ ἀρχῶν* III 9 MPG Bb. 11, 264; übrigens sagt auch das Buch der Jubiläen 48 17, daß der Fürst Mastema (= der Teufel) die Herzen der Aegypter verstockte und verhärtete.) — 3. 16 Mit dem evangelischen Bericht stimmt das nicht zusammen; aber vgl. Joh. 18 20. Auch auf das Petrus-evangel. geht dieser Satz nicht zurück. Die Erwähnung des Herodes in der Nähe des Raiphās führt Zahn G.R. II, S. 851 Anm. 2 zurück auf Fl. 23 7. AG. 4 17. — 3. 20 Feuerbrand: zu titio vgl. die neuentdeckten Tractatus Origenis ed. Batiffol, p. 204. Der Verfasser (Novatian?) kämpft gegen die Anschauung der simpliciores, die in titio den Teufel sehen. — 3. 22 Der Teufel wird sehr häufig schwarz vorgestellt; vgl. das schwarze tanzende Weib in c. 22 p. 70. Ein schwarz-gottlicher Teufel kommt auch in dem äthiopischen Certamen apostolorum vor (Si I 619 f.). ὁ μέλας für den Teufel findet sich im Barnabasbriefe 4, 10; vgl. 20, 1 [vgl. Athan. vita Antonii 6]. Auch der τόπος κολάσεως ist ganz finster, wie das Gewand der dort Befindlichen (Petrusapok. 21 bei Dietrich, Nekyia, S. 4). Visio Pauli 39 (TSt III 3, p. 31 24: schwarze Gewänder kennzeichnen die Jungfrauen, die ihre Jungfräulichkeit verlegt haben. Man denke auch an den Gegensatz der τέκνα φωτός und der τέκνα ἀπωλείας. Herakleon bei Origenes in Joh. XXI (MPG Bb. 7, 1820 B) nennt die Teufel: γαστήρες τέκνα καὶ σκοτούς, καὶ ἀνομίαι καὶ ὄψων καὶ ἐχιδνῶν γεννήματα.

Auch Origenes' Vorstellungen von den Dämonen gehören hierher. Im Hirtens des Herma's erscheinen die Laster im schwarzen Gewande (similit. IX, 9, 5; 13, 8; 15, 8). — 3. 25 Anfang der Schlechtigkeit: Der Gedanke ist freilich 1. Joh. 3, 8 anders gewendet. — 3. 29 Kleider der Finsternis: Vgl. die Vorstellung von den dunklen Gewändern in der Petrusapok. in der zu 3. 22 angeführten Stelle. — 3. 29 fremde Türen: Const. apost. VIII 11 (MPG Bd. 1, 1089 D): *μῆτε ἀνοίξῃ τὴ θύρα, κἀν πιστός τις ᾖ*. — 3. 30 f. Von Rhodon (Euseb. h. e. V 13, 4) wird Marcion *ὁ Ποντικός λύκος* genannt. — 3. 31 Die Bezeichnung der Christen als der Schafe, der Gemeinde als der Hürde (*μάνδρα*) braucht nicht erst belegt zu werden. Sehr häufig ist sie z. B. in adv. aleatores (vgl. Ann. von Mikodonski zu 2, 6). Dafür liefern auch die monumentalen Quellen reichliche Belege, freilich meist erst für eine spätere Zeit. — 3. 32 Den Anstoß zu dieser Rede über den Teufel hat vielleicht AG. 13, 10 gegeben. Für die Vorstellungen vom Teufel ist sie noch nicht genügend ausgenutzt. Woher die einzelnen Züge kommen, bedarf noch der Untersuchung. Sie ähnelt am meisten einem Stücke, das Li II 1, S. 233 f. aus einer Hs. der Bibliotheca Angelicana in Rom in Uebersetzung mitteilt. Der Oberste der Dämonen sagt: „Ich bin der Teufel des Trugs, der Drache, der durch die Scheidewand ins Paradies eindrang und die Eva verführte. Ich bins, der den Cain anstiftete, seinen Bruder Abel zu töten, der das Ohr des Pharao verstopfte, der die Israeliten in Knechtschaft schlug, der den Judas verleitet, Christum zu verraten. Ich bins, der die Buße hasset und die Sünde liebt. Ich bin der Gehilfe der Hellenen und der Feind der Christen. Ich habe die Juden verleitet, Christum zu kreuzigen und den Barrabas freizugeben. Durch mich haben sie die Propheten getötet. Denn ich bin aus eigenem Antriebe böse (*αὐτοεξοστος γὰρ τὴ κακία μου*), denn ich bin der Oberste der sechshundert Engel, die das Gebot Gottes übertreten haben und aus dem Himmel gefallen sind. Denn ich habe auch den Heiland, da er Hunger litt, in der Wüste versucht; ich habe den Brüdern des Joseph den Neid eingepflanzt. Durch mich kommt die Lüge und die Heuchelei und die Verläumdung und der Hochmut, durch mit Selbstüberhebung und eitles Rühmen. Denn ich bin der Fall (?) in meiner Bosheit (*ἐγὼ γὰρ εἰμι πῶτος ἐν τῇ κακία μου*)“. Dies Stück sieht aus wie eine Dublette zu dem Abschnitte unserer Actus. (Zu der Rede vgl. auch A. J. 84 Aa II 1 p. 192.) Was es mit ihm verbindet, ist ebenso interessant, wie das, was es von ihm trennt. Auffällig ist und wird noch der Erklärung bedürfen, warum unser Autor von der Vorstellung, die den Teufel eine Schlange oder einen Drachen nennt, keinen Gebrauch gemacht hat. Hierüber wird sich aber erst etwas sagen lassen, wenn die Vorstellungen vom Teufel im christlichen Altertum einmal ganz genau untersucht sein werden. In anderen ähnlichen Stücken ist die Schlange nicht vergessen; so in der Acta Archelai c. 33 (Routh, Reliq. sacr. V², 122–126) und in den A. Tho. 32. Hier waltet aber der Unterschied, daß nicht der Oberste der Teufel spricht, sondern sein Sohn. Die in den A. V. genannten, vom Teufel verführten Personen werden auch hier sämtlich genannt: prior homo (Eva), Judas, Herodes, Pharao, Caiphas, wenn auch in anderer Reihenfolge. Eine wörtliche Entlehnung ist nicht erfolgt; daß beide Schilderungen nicht unabhängig von einander sind, lehrt der Ausdruck *πρωτος* (Aa II 2, p. 149 vgl. hier p. 56: *inflammasti*). Daß die A. V. die A. Tho. (oder ihre Vorlage) benutzt haben und das Verhältnis nicht umgekehrt ist, beweist das oben zu c. 8 3. 14 bemerkte Versehen, daß die A. Tho. nicht haben. Etwas Sicheres über die Abfassungszeit unserer Actus läßt sich aber so nicht gewinnen, weil die uns vorliegenden Texte der A. Tho. und der A. V. nicht die ursprüngliche Gestalt der Akten geben; nur soviel läßt sich schließen, daß der Verf. der A. V. nicht derselbe Mann sein kann, der die A. Tho. geschrieben hat. — 3. 34 Die Vulgata hat AG. 2, 47 *dominus autem augebat, qui salvi fierent*. — 3. 35 Es ist als ob der Novellist vergessen hätte, daß Petrus gar nicht schnell genug nach Rom kommen konnte, um die Verhältnisse ins rechte Gleis zu bringen; vgl. oben c. 6 gegen Ende. Freilich war es ja wohl geboten, den Petrus erst einmal mit den Römern zusammenkommen zu lassen. — 3. 37 exiliens

de synagoga. exilire soll wohl das Eilige andeuten. Von einer Synagoge ist vorher nicht die Rede; und darum ist es wahrscheinlich, daß synagoga als Versammlung aufzufassen ist. Der lateinische Uebersetzer scheint aber an eine Synagoge gedacht zu haben. Ueber Synagoge als Versammlung und Versammlungshaus in christlichem Sprachgebrauch vgl. Harnack in *ZwTh* Bd. 19, 1876, S. 104–108; Die Mission, S. 292. — 3. 42 f. Hier weiß der Pförtner nun auf einmal, daß Petrus vor ihm steht, obgleich er vorher gesagt hat, er wüßte nicht, ob der vor ihm stehende Petrus sei. Derartige Widersprüche gehören ebenso zur Oekonomie des Novellisten, wie die großen Volkschaufen, die Petrus folgen. Dieser Zug ist unseren A. V. mit den A. P. et Th. gemeinsam. Man hat nur immer Grund, sich zu wundern, daß es überhaupt noch Heiden in Rom gibt. Wie Simon erkannt hat, daß Petrus nach Rom gekommen sei, wird nicht gesagt; es soll damit doch angedeutet werden, daß der Verfasser auch Simon im Besitze wunderbarer Kräfte, also hier der Hellscherei, glaubt. Ähnlich auch in den Ps.-Clementinen rec. I 74 (MPG Bd. 1, 1248 A): et inter haec, nescio unde cognito adventu meo, ipse mandat ad me (Petrus) Simon. — 3. 402, 3. 5 wunderbares Zeichen: cod.: mirabile nostrum. Si: mirabile monstrum. — 3. 8: Redende Tiere kommen auch sonst vor, und nicht nur in der apokryphen Literatur (vgl. den Indez bei Si im Ergb. unter „Tiere“). Wer die redende Gselin Bileams vertritt 4. Mos. 22^{ss}, brauchte an andern redenden Tieren keinen Anstoß zu nehmen. Unserem Autor mochte zu Hilfe kommen, daß die Cyprier wirklich auch als Hunde bezeichnet wurden (s. B. Philostrat vita Apollon. VI 31). Man muß aber im 2. Jahrh. viel von redenden Tieren gefabelt haben; Lucian verspottet derartige Sagen in seinem *ὄντις ἢ ἀλακρυῶν* c. 2 f. (ed. Sommerbrodt II 2 p. 121 f.). Die redende Gselin (und nicht die redende Schlange) ist wohl die Stammutter der redenden Tiere; das redende Fohlen in den A. Tho. 40 kennt auch seine Herkunft genau. Es ist zu beachten, daß auch 2. Petr. Bileams Gselin erwähnt (2^{ss} f.). Da unser Autor auch sonst die Petrusbriefe berücksichtigt, so hat er wohl auch aus 2. Petr. und nicht aus dem A. L. sich das Vorbild für den redenden Hund geholt. Trotz der redenden Pferde bei Homer und trotz der redenden Sphinx (auch in A. An. et Matthiae Aa II 1, p. 80 f.) ist die Vorstellung wohl nicht griechisch, sondern semitisch. Uebrigens hat der „redende Hund“ großen Eindruck gemacht; ein klassischer Zeuge dafür und überhaupt für die Wichtigkeit, die man dem Wunder der redenden Tiere beimaß, ist Commodian (um 260? vgl. Sa II 2, S. 442) in seinem *carmen apol.* (ed. Dombart CSEL XV) 623 ff. f. o. S. 367; vgl. auch TSt II 3, p. 54 f.). Die Zusammenordnung der redenden Gselin und des redenden Hundes in diesen Versen ist lehrreich. Daß der redende Hund aus keiner andern Schrift, als aus der unsern genommen ist, geht aus den Worten: „Du wirst von Petrus gerufen“ hervor. Der redende Säugling geht ebenfalls auf unsere Akten zurück c. 16; hier ist er freilich 7 Monate alt und bei Commodian spricht er im fünften. Es läßt sich dieser Irrtum wohl auf einen Schreib- oder Gedächtnisfehler zurückführen (vgl. auch Harnack II 1, S. 551). [Fälle, wo bei der prophetischen Begeisterung in den Sevannen um 1700 Kinder von etwa 15 Monaten reden, bei Th. Fliedner, Buch der Märtyrer III 560. Man wird auch an Cyprian epist. 16, 4 erinnert.] Dagegen ist der sprechende Löwe noch nicht gefunden. Denn die Theklaakten, in denen man ihn wieder erkennen zu können geglaubt hat, berichten doch nicht davon (Aa I 255. 259). Den B. 627: Paulo praedicanti dicerent ut multi de illo vertere ich nicht; ist etwa muli zu lesen? Sprechende Esel kommen auch in den A. Tho. c. 38, Bo p. 30, und p. 52 ff. vor. Ueber den sprechenden Löwen und über diesen Vers Commodians vgl. Sch Acta Pauli S. 163 f.; Krüger in *JnB* V 2. (Ein redender Leopard und ein redender Bock in den Acta Philippi c. 94–101 Aa II, 2, p. 36–39. Eine redende Löwin in den Acta Xanth. et Polyx. c. 30 TSt. II, 3 p. 79^{ss} ff., ein redendes Kamel in der Narratio Zosimi c. 17 l. c. 108^{ss}.) Philastrius von Brescia schreibt in seinem *diversarum haereseon liber* 60 (88) CSEL Bd. 38, ed. Marg p. 48 [Apokr. S. 351]: . . . unde et habent Manichei et alii tales Andreae beati et Johannis Actus evangelistae beati, et Petri similiter beatissimi apostoli, et Pauli pariter

beati apostoli: in quibus quia signa fecerunt magna et prodigia, ut et pecudes et canes et bestiae loquerentur, etiam et animas hominum tales uelut canum et pecudum similes inputauerunt esse heretici perdit. Man wird behaupten können, daß Philastrius unter den Schriften, die er erwähnt, auch an unsere A. V. gedacht hat. Freilich findet sich in ihnen die Vorstellung nicht, daß die Seelen der Menschen ähnlich oder gleich seien den Seelen von Hunden und Schafen. Es geht aber nicht an, wie es neuerdings A. Dufourcq versucht hat, diese Stelle zum Beweis dafür zu nehmen, daß die A. V. manichäische Ursprungs wären (*De Manichaeismo apud Latinos quinto sextoque saeculo atque de latinis apocryphis libris*, Paris 1900, p. 38—41; *Étude sur les gesta martyrum romains*, Bibliothèque des écoles françaises, fasc. 83, Paris 1900, p. 324. 327. 328. 331. 334). Nur so viel läßt sich feststellen, daß sie bei den Manichäern gelesen worden sind. Manichäisch ist in den Petrusakten nichts; aber der „gnostische Schein“ kann allerdings für einen Autor, der derartige literarische Produktionen möglichst spät anzusehen versucht, die Ursache werden, sie den Manichäern zuzurechnen. Schließlich sei noch darauf aufmerksam gemacht, daß der „redende Hund“ auch seine bildnerische Verkörperung gefunden hat: auf dem Deckel des Sarkophages in der Kathedrale zu Mantua (Garrucci, *Storia dell' arte cristiana* tav. 320, 2); in Verona in der Krypta von S. Giovanni in Valle (Garrucci tav. 333, 1), beide Male in Verbindung mit der Darstellung Daniels, der dem Drachen das tötende Brot reicht (Dan. 14 = LXX). Die Sarkophage gehören wohl dem 4./5. Jahrh. an. Endlich ist noch eine Darstellung, aber nur in Zeichnung erhalten aus Nîmes, bei Le Blant, *Les sarcophages chrétiens de la Gaule*, Nr. 186, p. 114. Daß diese Darstellungen in Oberitalien und in Südfrankreich erhalten geblieben sind, ist höchst bezeichnend. Dies entspricht fast genau der Art, der Erhaltung der A. V., des falschen Briefwechsels zwischen Paulus und den Korinthern in lateinischer Sprache, der Theklaakten in lateinischer Sprache (vgl. Harnack, Drei wenig beachtete cyprianische Schriften und die Acta Pauli, *ZN. N. F.* IV 3 b, S. 20. 22; was hier durch den Befund der literarischen Quellen erwiesen ist, gilt mutatis mutandis auch von den monumentalen). Auf römischen Sarkophagen ist mir eine derartige Darstellung nicht bekannt. — 3. 9 unaussprechlich: inenarrabilis; wie oben (p. 47 1a). — 3. 10 cod.: in medio conventu suo. — 3. 12 Von der Verführung „einfacher Seelen“ ist immer die Rede gewesen, wenn die Kirche ihren Gegnern nicht so recht mehr etwas zu erwidern wußte. Besonders oft hört man darüber in der antiarianischen Literatur Klagen, aber auch schon früher. — 3. 13 fürzte sich: cod.: impetum faciens. — 3. 17 Der Hund leistet sich den Superlativ inproissime, während Petrus nur inprobe gesagt hatte (p. 57 1a). Ebenso setzt der Hund für sollicitator seductor ein. — aber: cod.: enim. — 3. 18 den unglaublichen Vorgang: cod.: visum. Es soll damit angedeutet werden, daß Simon hier eine Kraft zum Wundertun bemerkt, die größer ist als die seine.

10 3. 20 ff. Den Glauben durch die tollsten Wunder hervorzubringen, ist den Legendenschreibern eigentümlich. Die Kraft Christi besteht darin, größere Wunder zu tun, als die Magier. Je toller das Wunder, desto besser. Eine Steigerung in den Wundererzählungen ist augenscheinlich: erst der redende Hund, dann der wieder zum Leben gebrachte geräucherte Thunfisch, — dann die verschiedensten Totenerweckungen. Unser Autor verlangt auch nur den Glauben an die Wunder. Es ist dies doch wohl eine Konsequenz aus seiner Anschauung von der Unbegreiflichkeit Gottes. Alles was göttlich ist, ist unbegreiflich; aber er dachte auch: alles was unbegreiflich ist, ist göttlich. Wir haben keinen Grund, wegen seiner tollen Wundergeschichten unser Stück möglichst spät anzusehen; ja ich glaube, sie sind ein Grund für möglichst hohes Alter. Die religiöse Phantasie ist im 3. Jahrh. nicht mehr so angeregt gewesen, wie im 2. Auf dem Boden Kleinasiens herrschte im 2. Jahrh. das selbständigste, aber auch verworrenste religiöse Leben. Und erst wenn man zu den Erscheinungen des Marcionitismus und Montanismus die Vorstellungen hinzufügt, wie sie in unserem Buche sich finden, erhalten wir ein nahezu vollständiges Bild des religiösen Lebens. — Darauf braucht nur im Vorübergehen auf-

merksam gemacht zu werden, daß Petrus austritt wie ein Magier der Kaiserzeit. Aber er überbietet in der Kraft Christi den Magier. Die Erzählungen Lucians von Peregrinus Proteus und von Alexander von Abunoteichus und der Apollonius von Tyana des Philostrat bilden zudem die genauen Parallelen zu der Schriftgattung der Acta apostolorum. Einige Bemerkungen darüber finden sich in meinen „Beiträgen“ S. 17 ff. — 23 Im Munde des Marcellus nimmt sich die Berufung auf den „wahren“ Glauben gut aus. Ob der Autor mit solchen Worten eine Tendenz verfolgt hat, kann ich nicht erraten. Der Ausdruck vera fides klingt ein wenig verdächtig. Die Berufung auf die Güte und Barmherzigkeit Christi wie oben c. 8, p. 55³⁰ f. — 3. 24 f. Es schwebt wohl ein Wort vor, wie Mt. 5⁴⁴ oder 1. Joh. 2^{9, 11} oder ein ähnliches. In der obigen Fassung kenne ich kein Herrnwort. Vielleicht hat der Novellist absichtlich die unbestimmte Fassung gewählt. Ähnliche Äußerungen finden sich als der „kurze Inhalt des Christentums“ öfter in den Schriften des 1. und 2. Jahrh. Interessant ist hier die Berufung auf Paulus. Derartige Worte, die sich aus dem Zusammenhange nicht lösen lassen, zeigen deutlich, daß eine Trennung der drei ersten Kap. unseres Stückes von den folgenden nicht angängig ist. — 3. 25 Wenn Simon eine Mäste für Paulus wäre, oder unser Stück eine antipaulinische Tendenz hätte, würde der Verfasser nicht so haben schreiben können. — 3. 27 ne in animo inducas delictorum meorum; nämlich vor den Herrn. Vgl. das Folgende. — Auch das gehört zu den Eigentümlichkeiten des Novellisten, daß er möglichst starke Ausdrücke liebt. Wetteilnde Pilger von der Tür weisen (p. 55) kann man doch nicht Verfolgung nennen. Aber im Munde des reumütigen Marcellus erklären sich die starken Ausdrücke. — 3. 28 procurator = *οικονόμος*, c. 39 p. 98⁴ (der Lateiner übersetzt *procurans*). — 3. 29 übergeben; cod.: tradidit; tradidi. — 3. 31 Simoni iuveni deo; das ist übersetzt aus *νέω θεῷ*. (Eine interessante Parallele dazu bieten die A. Tho., indem sie Christus den *νέος θεός* nennen z. B. p. 186⁸ u. 5.) „Questa frase è la traduzione d'una formola nota nella greca epigrafia e numismatica: che si adoperava appunto nel rappresentare gli imperatori sotto le sembianze di qualche divinità“ (de Rossi, im *Bullettino di archeologia cristiana* 4. Serie, I, 1882, p. 107 f.). Eine Zusammenstellung der hierhergehörigen epigraphischen Formeln und eine Darlegung ihrer Bedeutung wäre erwünscht. Zuletzt hat über die dem Simon gesetzte Statue geschrieben: P. Lugano im *Nuovo Bullettino di archeologia cristiana* VI, 1900, p. 29–66, in seinem Aufsatze *Le memorie leggendarie di Simon Mago e della sua volata*, doch ohne daß er der Uebersetzung hätte neue Gesichtspunkte abgewinnen können. Der erste, der von einer dem Simon Magus in Rom errichteten Bildsäule etwas weiß, ist Justin der Märtyrer apol. I 26. 56 (p. 76 ff. 154 und die Anmerkungen dazu). Er berichtet in c. 26, daß Simon unter Kaiser Claudius (41–54) wegen der wunderbaren Taten, die er in Rom verrichtete, als Gott angesehen und von den Römern durch eine Statue geehrt wurde. Sie sei errichtet worden auf der Tiberinsel (zwischen den zwei Brücken) und habe die lateinische Inschrift getragen: *Σίμωνι θεῷ σάκρυτον*. c. 56 kommt er noch einmal darauf zurück und sagt, daß Senat und Volk von seinen Wunderthaten ergriffen worden wären, so daß sie ihn als Gott angesehen und ihm eine Statue gewidmet hätten, wie den andern Göttern, die bei ihnen verehrt wurden. Daß sich Justin hier geirrt hat, unterliegt keinem Zweifel; es fragt sich nur, inwiefern er geirrt hat. Im Jahre 1574 wurde auf der Tiberinsel in Rom eine steinerne Basis ausgegraben mit einer lateinischen Inschrift, die beginnt: *SEMONI SANCO DEO FIDIO SACRVM*. Sie befindet sich in der Galleria lapidaria des Vatican nicht weit von dem Gitter zum Museum Chiaramonti (*Corpus Inscriptionum Latinarum* VI 1, Nr. 567). Sofort tauchte die Meinung auf — man lese darüber Lugano l. c. 39 f., — Justin, der lateinischen unfundig, hätte die dem Semo Sancus geweihte Basis und Statue gesehen und daraus seine Erzählung von der dem Simon errichteten Statue fabricirt. Unmöglich, erklärten die andern; Justin der Heilige kann sich nicht geirrt haben; zumal in einer dem Kaiser eingereichten Apologie wäre das ausgeschlossen. Daß Justin sich aber wirklich durch die dem Semo

Sancus gesetzte Basis hat täuschen lassen, beweist eben die Inschrift, die er anführt; eine andere Frage ist es, ob seine Nachricht, die Römer hätten dem Simon eine Statue errichtet, ganz und gar in das Reich der Fabel zu verweisen sei. Obgleich gewichtige Gründe dagegen sprechen, so kann ich es für so sehr unwahrscheinlich nicht halten, daß von seinem Berichte doch soviel übrig bleibt, daß dem Simon eine Statue errichtet worden sei. Hält man aufrecht, daß Simon eine historische Person und nach Rom gekommen sei, so hat die Errichtung einer Statue gar nichts Auffälliges. Dem ersten römischen Gegenbischof Hippolytus ist in der ersten Hälfte des 3. Jahrh. eine Statue gesetzt worden, die noch vorhanden ist. Tertullian apol. 46 sagt, daß die Philosophen: *facilius statuis et salariis remunerantur quam ad bestias pronuntiantur*. Sed merito. Philosophi enim, non Christiani cognominantur. Auch der Geschichtsschreiber Josephus soll nach Euseb. *KG.* III 9, 2 von den Römern durch eine Statue geehrt worden sein. Auch dem Peregrinus Proteus soll in seiner Vaterstadt eine Bildsäule errichtet worden sein, sie erteilte Orakel (*Athenagoras* leg. 26; zur Vergleichung dienen Stellen, wie *Lucian Nigrinus* 29; *Timon* 51: *καὶ τοῦ μὴ βασιῶς ποτεῦσιν διαβολῇ* c. 17 usw.). Also ist es gar nicht ungewöhnlich gewesen, Schulhäuptern wie Simon Statuen zu errichten. Das Zeugnis in unserm Actus kommt hinzu. Der Autor, der ein leidlich gelehrter Mann war, kann seine Erzählung nicht aus Justin entnommen haben; denn dann würde er nicht die Inschrift anders anführen als Justin; ob er aus einer durch Justin beeinflussten mündlichen Ueberlieferung geschöpft und einzelne Züge hinzugebichtet hat, entzieht sich durchaus der Berechnung. *Jren.* I 23, 1 (MPG *Wb.* 8, 671 A) und Tertullian apol. 18 gehen auf Justin zurück. Eine neue Notiz bringt *Jren.* dazu (I 23, 4 MPG *Wb.* 7, 678 A), indem er erzählt, daß die Anhänger Simons *imaginem quoque Simonis habent factam ad figuram Jovis et Helenae in figuram Minervae et has adorant*. Davon weiß unser Autor nichts. (Bei *Ps.-Clem.* rec. II 9 MPG *Wb.* 1, 1263 A sagt Simon von sich: *Adorabor ut Deus, publice divinis donabor honoribus ita ut simulacrum mihi statuentes tanquam Deum colant et adorent*.) Das ist auch nicht wunderbar; denn alle diese Autoren Justin, *Jrenäus*, Tertullian — dazu kommt noch Hippolyt, der eine in vieler Beziehung abweichende Erzählung von Simon gibt — geben die römische Tradition wieder, während unser Autor die kleinasiatische Tradition wiedergibt. Daß freilich *Jrenäus* und Hippolyt nichts von der dem Simon gesetzten Statue berichten, ist ein schwerwiegendes Argument gegen die Historicität der Statue. Daß die Menschen im römischen Reiche des 2. Jahrh. keinen Anstoß daran zu nehmen brauchten, daß vergötterten Menschen Statuen gesetzt wurden, lehrt auch das Beispiel des *Antonius* (vgl. Justin apol. I 29, p. 90 A). Aber eben deshalb beabsichtigt wohl der Autor, es als etwas Schimpfliches hinzustellen, daß dem Simon von seinem Anhänger *Marcellus* eine Statue errichtet worden sei, wie ja auch Tertullian darüber höhnt, daß Philosophen derartige Auszeichnungen erhielten. — Die Oekonomie unseres Novellisten findet es nicht weiter schwierig, anzunehmen, daß diese von ihm berichteten Vorgänge erst seit dem Weggange des Paulus von Rom möglich waren. Vielleicht aber meint der Verfasser, daß die 2 Monate, von denen *Ariston* spricht (oben c. 6 p. 52. 10 f.) die Zeit bedeuten sollen, in der Simon seine Wirksamkeit in Rom ausübte. — 3. 82. Im Letzte ist te zu ergänzen. Der Satz nimmt wahrscheinlich Bezug auf *AG.* 8. 10. Geringe schätzung des Geldes geziemt dem Philosophen, wie man aus *Philostrats* Leben des *Apollonius* von *Tyana* ersehen kann. Sonst erscheint Petrus in unserm Actus nicht gerade unempfänglich gegen Geld; vgl. c. 29, wo er 6000 Goldstücke erhält und c. 10, wo er lachend das Geld einer berücktigten Hure einstreicht. Vgl. A. Tho. 62. Daß Thomas seine Heilungen und Verrichtungen umsonst tut, wird besonders hervorgehoben. — 3. 84 Der Gedanke deckt sich freilich mit *Mt.* 16. 26 nicht völlig; aber es ist öfters ersichtlich, daß unser Autor an biblische Sprüche nur anknüpft. Er hatte sie eben im Gedächtnis; daher kommt die biblische Färbung seiner Sprache. Unserem Stücke ist sie mit den A. P. et Th. gemeinsam. — 3. 87 Auch hier wird wieder deutlich, daß es sich nicht in erster Linie handelt um den Kampf über christ-

liche Sondermeinungen; es steht Messias gegen Messias. Vgl. oben. — 3. 38 f. Man beachte wiederum das üble Zeugnis, daß der Nachhaltigkeit der Wirkung von Pauli Predigt ausgestellt wird. Im Munde des Marcellus, der durch Petrus die Verzeihung für seinen Abfall erlangen will, ist diese Redeweise allerdings erklärlich. — 3. 39 oder besser: „in dem Gottesglauben, der in dem Glauben an Christus besteht“? cod.: in fide dei, quae est in Christo. — 3. 40 wankend gemacht: cod.: scandalizatus sum. — 3. 40 f. Diese Entschuldigung war nicht nötig, da ja Petrus selber seine Verleugnung erwähnt hatte, um zu zeigen, daß Gott auch mit der abgefallenen römischen Gemeinde Mitleid haben würde (c. 7). Marcellus hatte freilich diese Rede nicht mit angehört. — 3. 41 f. Man könnte die Worte so auffassen, als wollte Marcellus sagen: Paulus hat Christus nicht in Wahrheit verkündigt. Daran ist aber doch nicht zu denken. — 3. 42 ff. Die Vulgata stimmt in keiner der angegebenen Stellen mit dem Wortlaute des Textes überein. Zahn meint, daß an eine Bezugnahme auf Mt. 17 nicht zu denken wäre, wegen der Worte: coapostolis tuis coram te dicens. Das heißt aber der Atribie des Verfassers in Benutzung der neutestamentlichen Schriften zuviel zugetraut. — 3. 44 U n g l ä u b i g e n: vgl. A. J. 92 p. 196 f. — 3. 45 Modicae fidei, quare dubitasti Vulg. Merkwürdig ist, daß Marcellus nicht an die Verleugnung Christi durch Petrus erinnert. Aber das erklärt sich wohl aus der Delonomie des Novellisten. Er will doch dem Petrus nicht allzuviel schlimme Dinge sagen; für seinen Zweck genügte schon die Erinnerung an die Zweifel. Der Sinn ist nicht zweifelhaft: einen Funken von Glauben (vgl. Senfforn) traut sich Marcellus noch zu; und da auch Petrus zweifelte und doch Vergebung erlangte, so wird Petrus auch ihm zur Vergebung verhelfen. — S. 408 3. 1 Nach den Regeln der Grammatik könnte es scheinen, als ob Simon dieses Wort von sich ausgesagt habe. Aber das Subjekt in eum dixisse kann doch nur Christus, nicht Simon (vgl. auch Harnack II 1, S. 555 und Anm. 1) sein, und es scheint sich als sicher zu ergeben, daß die Worte: die mit mir sind, haben mich nicht verstanden, ein Wort Christi sein sollen. Woher der Verfasser sie hat, weiß ich nicht; man könnte an Jes. 1. denken, „populus meus non intellexit“ (oder auch an Joh. 1. 10 f.). Jes. 1. ist angeführt von Justin apol. I 37. 63 (p. 108 A. 172 C). Zahn G.R. II 852 ist der Meinung, daß das Wort „geradezu das Fundament der gnostischen Ansicht von der notwendigen Ergänzung der Schrift durch die Geheimtradition enthülle“ (s. dagegen Harnack II 1, S. 555). Der Sinn ist aber der: Simon hat das Ansehen des Petrus zu untergraben gesucht, indem er ihn einen Ungläubigen nannte, weil er auf den Wässern in Zweifel geriet (p. 58 f.; erzählt ist das freilich in unseren Akten nicht), und zum weiteren Beweise für die Möglichkeit seines Zweifels führt Marcellus als Wort des Herrn an, seine Jünger hätten ihn nicht verstanden — es wird nicht gesagt, ob Marcellus das Wort von Paulus oder von Simon habe — oder mit anderen Worten: die Apostel hätten noch nicht den wahren Christus verkündigt. Ähnlich haben sich gewiß die Führer des Gnosticismus ausgesprochen, nur daß sie sich damit begnügten, zu sagen, sie brächten erst die wahre Anschauung von Christus. So muß sich Marcion das Verhältnis Pauli zu den Uraposteln gedacht haben (vgl. Harnack, Lehrb. der Dogmengesch. I², S. 265 Anm. 1). Man kann auch auf die montanistischen Propheten mit ihrer Anschauung von der notwendigen Ergänzung der Offenbarung im Parakleten hinweisen (S. 86 f. faßt die Worte hic Simon als eine in den Text eingedrungene Glosse. Diese Annahme ist unnötig). Vgl. noch oben S. 16, Nr. 14. — 3. 2 die Hände aufgelegt: Davon wissen unsere Evangelien nichts. Es ist die Uebertragung der verbreiteten Anschauung, daß die Apostel durch Handauflegung Bischöfe eingesetzt hätten; um die Tradition zu wahren, mußte auch Christus den Aposteln die Hand aufgelegt haben. — 3. 4 fliehe: Vgl. A. P. et Th. 31, p. 258 s. — 3. 8 Ru h m u n d P r e i s: gloria et claritudo. — 3. 9 Die Verbindung von καινος δόξα und finde ich nur 1. Petr. 1.; ein Beweis dafür, daß unser Verfasser gern die Petrusbriefe benutzte. Wann die obige Form der Dogologie aufgefunden ist, weiß ich nicht; neutestamentlich ist sie nicht;

auch 3. B. in dem 1. Clemensbrief an die Korinther findet sie sich nicht. Die Entwicklung der Dogologie bedarf einer Untersuchung. — 3. 10 Sehr viel Grund zu dieser enthusiastischen Aeußerung hat Petrus freilich noch nicht; er muß ja gleich im folgenden Kap. Marcellus daran erinnern, daß er versprochen habe, im Glauben fest zu sein. Doch kann das uns auch auf Petrus und die Apostel bezogen werden, die erst nach Versuchungen standhaft geworden sind. — 3. 13 cod.: errat. Die Umänderung, die in der Anm. vorgeschlagen ist: peccat ist nicht notwendig. errat ist wohl gesagt im Hinblick auf die Schafe, von denen gleich die Rede ist. Daß Bild von dem irrenden Schafe ist häufig gebraucht: Simon hat nach Jren. I 24, 2 (MPG Bb. 7, 675 A) und Tertullian de anima 14 seine Begleiterin Helena mit der ovis perdita identificiert. Auch bei Jren. I 16, 1 (MPG Bb. 7, 629 B) reflektieren die Marcossier auf die ovis perdita, ebenso wie auf die drachma perdita. — 3. 14 richtig leiten: cod.: conuertere. — 3. 15 Const. apost. II 48: διασκοπίζαν τὰ τοῦ κυρίου ἀρνία (MPG Bb. 1, 704 A; vgl. auch Const. apost. II 56; MPG Bb. 1, 724 A und VIII 8, Bb. 1, 1084 AB). — 3. 18 ja: cod.: etiam.

11 3. 23 Die Heiligen des Herrn sind gegen Lachen sehr empfindlich; Veranlassung, Satire zu üben, haben sie ja reichlich gegeben, und iucianische Stimmung war in der alten Welt sehr verbreitet. Dem gebildeten Römer erschienen die Apostel der Christen als komische Figuren. Die Apologeten haben oft gegen die Anschauung aufzutreten gehabt, daß die Anschauungen der Christen lächerlich wären. Origenis tractatus ed. Batiffol, p. 26 14: Das Lachen der Sarah bedeutet, quod populus christianorum . . . risum in hoc seculo ab incredulis esset passurus. — Die hier erzählte Geschichte von dem dämonischen Jüngling hat eine frappante Ähnlichkeit mit einer von Philostrat vita Apollonii IV 20 berichteten. Auch hier lacht der Jüngling bei ernstesten Sachen; das wird auf einen Dämon, der ihn in Besitz hat, zurückgeführt; der Dämon schreit wie ein Gebrannter oder Gefolterter; Apollonius befiehlt ihm, sichtbar auszufahren. Da schreit er: das Standbild dort will ich umwerfen, und weist auf eine Statue bei der Königshalle. Sie stürzt auch wirklich um. Der Jüngling selber benimmt sich nun wie ein Erwachender. Es ist schwer, einen Zusammenhang zwischen beiden Erzählungen nicht anzunehmen. Aber welcher gebührt die Priorität? Statt der Annahme, die Vita Apollonii hätte die A. V. benutzt, empfiehlt sich die andere mehr, beide gingen auf eine gemeinsame Quelle zurück. Es ist nicht nötig, anzunehmen, daß diese gemeinsame Quelle schriftlich fixiert war. Es werden eine ganze Reihe ähnlicher Erzählungen im Umlauf gewesen sein; einer erzählte sie dem andern und niemand wußte, woher sie kamen. — Bei Lucian Φιλοσοφίας 16 (ed. Sommerbrodt III, p. 93) wird als bekannter Dämonenaustreiber „der Syrer aus Palästina“ genannt. Ion erzählt dort, daß er einst einen schwarzen und rauchfarbenen Dämon habe ausfahren sehen. — 3. 24 stürzte heftig: cod.: „impetum fecit in atrio domus“. Die Wut des Dämonischen ist wohl AG. 19 16 nachgebildet. — 3. 26 Streit: cod.: contio. Et contentio. — 3. 29 mysterium, d. h. das Wunder, das Petrus durch den Hund hat tun können. mysterium hat in dem Sprachgebrauch des 2. Jahrh. eine mannigfache Anwendung erfahren. Man kommt wohl am nächsten, wenn man in dem Worte das „Geheimnisvolle“ findet. So kann auch ein Wunder, wie hier, als mysterium bezeichnet werden. Einige Bemerkungen über Sinn und Gebrauch des Wortes werden weiter unten zu geben sein. — 3. 29 f. Warum hier der Dämon, der in dem Jüngling ist, weisagt, wird nicht ersichtlich; gewiß in Anlehnung an neutest. Erzählungen, die Ähnliches berichten. Dämonen weisagen und tun auch Wunder. Sie erweisen sich dadurch als übernatürliche Wesen. Aber es ist doch nichts Richtiges. Anders als durch die Wirkung von Dämonen könnte man sich ja die Wirkung der Magier nicht erklären. Offenbar soll hier gezeigt werden, daß die in Petrus wirkende Kraft der dämonischen über ist; vgl. Justin dial. 85, p. 306 B: durch Christus wird jeder Dämon, der beschworen wird, besiegt und unterworfen. — Der Tod des Hundes trifft auch wirklich ein. Vgl. c. 12 p. 60^{so} und zu c. 22 3. 36 f. — 3. 33 stürzte er vor: cod.: expulit se. Vielleicht ist extulit se zu lesen. — 3. 34

Durch diese Bemerkung soll die übernatürliche Kraft des Dämon angezeigt werden. Es scheint, als ob der Dämon sich als Dämon der „Zerstörung“ erweisen sollte. Mit dieser Tat ist er aber aus dem Jünglinge ausgefahren. — Es sind auch auf ganz natürlichem Wege eine große Menge antiker Marmorstatuen zer schlagen worden und in die Kalklösen gerandert. — Z. 35 a b e r: cod.: enim. Umstellen wird man den Satz nicht wollen. — Z. 36 Eine bloße Erinnerung an die römische Kaiserzeit kann das nicht sein; vielmehr versetzt uns die Erzählung in eine Zeit, in der die Verehrung des Kaisers noch lebendig war. Zu einer genaueren Datierung unfres Stückes reicht freilich dieses Argument nicht aus. — Z. 37 Spionen cod.: de curiosis. Vgl. Sueton Augustus 27. Cod. Theodos. 12, tit. 27. — Z. 38 ff. In m e i n e n „Beiträgen“ S. 38 ff. habe ich es, gestützt auf die vorliegende Erzählung und auf Tacitus annales I 74, wahrscheinlich zu machen gesucht, daß der Senator Marcellus einer vagen Erinnerung an den bithynischen Prätor Granius Marcellus seine Entstehung verdankt, und daß darum der Verfasser der Petrusakten ein Kleinasiat, genauer gesprochen ein Bithynier, war. Ueber seine Arbeitsweise erhalten wir dadurch eine interessante Auskunft. Ueber Inschriften, in denen Granius Marcellus genannt wird, vgl. M. J h m im Hermes Bd. 37, 1902, S. 159 f. v. D o b s c h ü h (Z h l j 1903 Nr. 21), an der römischen Auffassung der A. V. festhaltend, meint: die Auffassung des Marcellus der tiberianischen Zeit als Christ erklärt sich offenbar (!) aus dem Christsein eines Nachkommen. Das ist eine Verlegenheitsauskunft, und nicht einmal eine gute. Er hat mich weiter dahin mißverstanden, daß ich nur die römisch-papalen Tendenzen der A. V. zurückgewiesen hätte. Aber auch aus meinen Ausführungen geht zur Genüge hervor, daß ein Mann nicht in Rom geschrieben haben könne, der, so oft er Rom erwähnt, stets beweist, daß er Rom nur dem Namen nach gekannt hat. Ich habe aber über die nichtrömische Abfassung so kurz wie möglich gesprochen, weil ich die Kenntnis von Z a h n s resp. auch G a r n a c s Anschauungen bei dem Leser voraussetzte. Wenn ich v. Dobschütz recht verstehe, so wird er meine Auffassung unter den „Versuch rechnen, das Zeugnis für römisches Martyrium des Petrus zu entkräften“ (Z h l j a. a. O.). Es gehört in der Tat ein starker Schwung der Phantasie dazu, die sicherste Tatsache, die wir aus den A. V. entnehmen können, nämlich die, daß ihr Verf. Rom nur dem Namen nach kennt, im Interesse einer eingebildeten „Unbefangenheit“ zu eliminieren. Es wird mir immer rätselhaft bleiben, daß Harnack II 2 S. 172 f. Anm. 3 v. D.' Einsinn unbefehen übernommen hat. Muß man etwa daraus, daß der Boden, für den sich der Verf. allein interessiert, Rom ist, schließen, daß er auch dort geschrieben hat? — Nehmen wir zu der Annahme, der Verf. der Petrusakten sei ein Kleinasiat, die Beobachtung hinzu, daß sich zwischen den Petrusakten und den Theklaakten zahlreiche Ähnlichkeiten finden, so können wir auch für unsere Akten Nutzen ziehen von dem, was Tertullian de bapt. V 7 (A p o k r. S. 366. Harnack II 1, S. 496. 504. Zahn G. R. II 892 ff.) über den Verf. der A. P. sagt. Dadurch läßt sich die historische Stellung der Petrusakten deutlich machen. Nicht als ob der Verfasser ein Häretiker gewesen wäre, aber seine Schrift balancierte doch auf der Grenze dessen, was die Großkirche zuzulassen gesonnen war. Dadurch würde sich der „gnostische Schein“ erklären. Aus der Umgebung des Gnostizismus, Marcionitismus, Montanismus würde sich diese Schriftstellerei erklären lassen. Auch die Stellung des Petrus, der doch nicht in erster Linie als der alle anderen überragende Apostel auftritt, sondern nur ein von Paulus zeitweilig verlassenes Arbeitsfeld wieder zu bebauen hat, empfinde durch Tertullians Worte Licht. Daß freilich jene Abhebung des Presbyters die Benutzung der Paulusakten auch in kirchlichen Kreisen nicht gehindert hat, zeigt Origenes; vgl. weiter unten, ebenso steht es mit den A. V.; aber es gehörte der helle, hinter den Erscheinungen der geistigen Gestalt suchende Geist des Origenes oder der krasse Aberglaube dazu, diese Schriften nicht häretisch zu finden; dem christlichen Durchschnitt war jenes Niveau zu hoch, dieses zu tief. — Z. 39 f. a l l e s w a s d u h a f t: Vgl. oben p. 57 18. „omnem substantiam tuam“ kann nicht bloß vom Vermögen verstanden werden; wie οὐσία bedeutet es auch das Wesen, die Existenz. — Z. 41 Der Ausdruck εἰς ἑλγος τῆς καρδίας καὶ εἰς

δλης τῆς ισχύος, wird ziemlich oft in der altchristlichen Literatur gebraucht; vgl. p. 59 ¹⁸. ²⁰ ex totis praecordiis credens. p. 69 ²⁰ dominum ex totis praecordiis intellegere. — S. 404, Z. 2 geprüft: cod.: arguor. — Z. 2 Das ist eine merkwürdige Art der Prüfung der Stärke des Glaubens; gewiß sind derartige Mißverständnisse hervorgegangen aus dem Mißverständnis des Wilses, daß Christus in dem Spruche von der Stärke des Glaubens gebraucht, vgl. p. 58. f. — Z. 6 am Leben bleibe: cod.: esse me in corpore. — Z. 9 Auffällig oft ist hier vom Zweifel die Rede; aber je sonderbarer die Wunder, umso mehr wird ein Zweifel an ihrer Wirklichkeit zu beseitigen gesucht. — Z. 11 als erstes: Diese Zwischenbemerkung ist lehrreich; wer glaubt, tut Wunder Joh. 14 ¹². Aber von späteren Wundern des Marcellus wird in unsern Actus nichts erzählt. Es ist kein Grund zu der Annahme vorhanden, sie hätten etwa in einem verlorenen Teile der Acten gestanden. — Z. 12 von ganzem Herzen: cod.: ex totis praecordiis. — Z. 13 Das ist die richtige Devise für Wundererzähler von dem Schlage des unsrigen. Es ist gar keine Frage, daß die Menschen zu solchen Abstrusitäten gekommen sind durch Bibelworte, wie die oben angeführten. Man hat sich eben an die Worte gehalten und nicht an den Sinn. Ueber die Kraft des geweihten Wassers, die hier in einer sonst nicht üblichen Weise zum Ausdruck kommt, vgl. zu 19 Z. 4.

12 Z. 15 Es ist nicht erzählt, wie Marcellus plötzlich in das Innere des Hauses kommt; denn alles was bisher berichtet wurde, ist an der Tür des Hauses (oder im Vorhof) vor sich gegangen. „coram Marcello“ ist vielleicht aus Versehen hier eingeschoben; denn nach c. 11 ist Marcellus bei Petrus, während der Hund mehr zu Simon sagt, als ihm Petrus aufgetragen hatte. Solche Stellen sind der deutlichste Beweis dafür, daß wir es in unseren Actus mit einem kompilirten oder wenigstens überarbeiteten Stücke zu tun haben. Es läßt sich leider nicht ausmachen, was dem Uebersetzer, was dem übersehten Text und was dem Original angehört. — Z. 16 ff. Auch Vileams Eselin hält eine Strafrede. — Z. 17 f. Vgl. Commobian oben zu c. 9 Z. 8. — Z. 21 Die „schwache“ Stimme auch oben p. 48 ²⁰ (gracilis). An das Schamgefühl der Gegner hat die Kirche sehr häufig appellirt. — Z. 25 2. Petr. 2: ἡ ὁδὸς τῆς ἀληθείας πλασφημηθήσεται. Auf Parallelen des 2. Petrusbriefes zu dem Fragmente der Petrusapoc. hat Harnack aufmerksam gemacht (All IX 2, S. 54 f. Anm.). Wir scheinen solche Parallelen auch für unsere A. V. zu gelten; denn 2. Petr. hat der Verf. augenscheinlich sehr gut gekannt. — Z. 28 **S a u f e**: Das ist der conventus, in dem Simon sich befand p. 57 ⁴. — Z. 32 „angelo et apostolo“. — Z. 36 f. Auch in den A. Tho. c. 41 fällt der redende Esel, nachdem er dem Thomas seinen Dienst geleistet, tot zu Boden (Ei I, S. 257). Dort verlangt das Volk von Thomas, er möchte das Tier wieder lebendig machen; Thomas lehnt dies ab, obwohl er es vermöchte. Warum dieser Tod eintritt, wird nicht gesagt. Es wird eine Vorstellung von der verzehrenden Kraft des Göttlichen zu Grunde liegen. — Z. 41 Davon ist in unseren A. V. nichts oder so gut wie nichts erzählt. Die „Wunder“ Simons, von denen sie berichten, erfolgen erst nach der Ankunft des Petrus; vor seine Ankunft fällt nur Simons Flug über die Mauer der Stadt. — Z. 41 f. Besser kann man die Stellung eines Teiles der antiken Welt zum Christentum gar nicht ausdrücken als es hier geschehen ist. Wer die größten Wunder zu tun versprach, oder auch tat, dem folgte man. Die Kirche war die Anstalt, in der officiell Wunder geschahen oder wenigstens geschehen waren. Was außerhalb der Kirche „Wunderbares“ geschah, galt nicht als richtig oder es mußte von ihr überboten werden. Das geschah denn auch mit leichter Mühe. Man vergleiche das lesernswerte Buch von Th. Frede, Der Wunderglaube im Heidentum und in der alten Kirche.

13 Z. 45 Es ist dies die Ausmalung des Wortes des Herrn Joh. 4 ²¹: Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, so glaubet ihr nicht. Christus war freilich anders gesinnt, als hier Petrus: Der wunderfüchtigen Menge gab er nicht nach. Das Wunder der Wiederbelebung des gedörrten Fisches leitet über zu den Totenerweckungen. Das Wunder kommt auch im lateinischen Thomasevangelium vor (Ea p. 164 f.). Dort läßt der dreijährige Jesus vor den spielenden Knaben

einen getrockneten Fisch schwimmen. Ob eine Verbindung zwischen der Erzählung des Thomasevangeliums und der unferigen herzustellen ist, erscheint mir zweifelhaft. Sehr weit von der Geschmacklosigkeit, gebratene Tauben wieder lebendig zu machen und durch die Luft davonfliegen zu lassen, ist unser Autor nicht entfernt. — S. 405, Z. 2 cod.: tunc piscinae adiacenti natatoria dixit. H. Usener konstatirt einen gen. abs. und emendirt adiacentis. — Z. 2 f. piscina natatoria (vgl. Joh. 5:2 u. a. St. Rönisch, Itala und Vulgata², S. 101). Es ist unmöglich, zu eruiren, welcher Schwimmteich oder welches Schwimmbassin Rom's hiermit gemeint sei. Es hat keins in Rom gegeben, das den Namen piscina natatoria absolut führte. Der Novellist brauchte einen Teich, in dem der Fisch lebendig schwimmen konnte, und so nahm er die ganz allgemeine Bezeichnung. Ein in Rom lebender Schriftsteller hätte sich nicht so ausgedrückt. — Z. 3 f. cod.: quousque adhuc. Zu verbessern in cuiusque adhuc. Oder ist es besser tibi zu ergänzen und zu übersetzen: soweit dir bis jetzt noch nicht geglaubt wird? — Z. 9 Doch wohl Petrus. — Z. 14 hante: tractare = ὁμαλεῖν (Zahn G.R. II, S. 849, Anm. 1). — Prophetische Schriften sind auch erwähnt p. 72¹⁴. Es ist das A. T. gemeint. — Z. 15 = τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα (Eus. R.G. III 39, 15. Vgl. AG. 1:; auch Zahn a. a. O.). Die Ausdrucksweise ist sehr altertümlich.

14 Z. 19 cod.: quem illi tribuerat. quem = quam; d. h. gratiam; das Subjekt ist Christus; oder auch quem zu ändern in quae und auf signa zu beziehen. — Zu Z. 25 ist Mt. 26⁶⁷ und Par. nachzutragen. — Z. 27 cod.: lapidem. — Z. 28 entlaufen: cod.: effugerant. Die Aenderung in effugerant ist doch wohl notwendig. — Z. 29 cod.: ligati fuerant. — Z. 31 f. Auch hier will der Novellist hinweisen auf die Abhängigkeit der Gemeindeglieder von dem reichen Marcellus. Wie die römische Gemeinde nur deswegen vom Christentum abgefallen ist, weil Marcellus sich Simon angeschlossen hat, (oben c. 8 p. 55¹² f.), so haben auch Marcellus' Diener Simon nur ihres Herrn wegen gebuhlet. Einige sind ja auch Simons wegen fortgelaufen. — Z. 35 f. Das ist die gewöhnliche Anschauung bei denen, die die Gottheit Christi nicht anerkennen wollten (auch c. 23, p. 71²⁴ f.) vgl. Tertullian de spect. 30: hic est ille dicam fabri aut quaestuariae filius, sabbati destructor, Samarites, et daemonium habens (Joh. 8⁴⁸) vgl. auch A. An. et Matthiae 12 (Aa II 1, p. 8¹⁸) und c. 23, a. Ende (p. 71). Simon hat immer nur den einen Vorwurf gegen Petrus' Lehre von Christus. Man hüte sich aber, diese seine Anschauung mit dem Ebionitismus in Zusammenhang zu bringen. Daß Simon nicht als Jude erscheinen will, ist aus seinen Worten ersichtlich (trotz c. 6, p. 51²⁷ und c. 22, p. 70¹).

15 Z. 42 f. Der redende Säugling auch von Commodian erwähnt; vgl. oben zu c. 9 Z. 8. Er hat allerdings schon aus den 7 Monaten 5 gemacht. Bei Ps.-Athanas. doctrina ad Antiochum muß ein 40tägiges Kind mit lauter Stimme die Anschuldbes Antiochus bezeugen (MPG Bd. 28, 577). Der infans lactans hat seinen Ursprung in dem Herrnworde Mt. 11²⁵. Lk. 10²¹, und zwar in der Form desselben, wie sie die pseudoclementinischen Homilien und zwar diese allein (im Anschlusse an Ps. 8¹) bieten: ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις θαλάσσοισιν VIII 6. XVIII 15 (MPG Bd. 2, 229 A; 416 C; vgl. R e f s ch, Außerkanonische Paralleltexte zu den Evangelien 3. Heft, ZII X 2, S. 196—199). Manchmal gilt dies „Wunder“ als Vorzeichen für die Ankunft des Antichrist: Testam. Dom. n. Jesu Chr. I, 7 ed. Rahmani, p. 9: puellae recentior viris nubentes parient infantes loquentes verba perfecta, nunciantesque tempora novissima et rogabunt, ut interficiantur. „Jakobsleiter“ bei Bratke, Das sogen. Religionsgespräch am Hof der Sasaniden ZII N. F. IV 3 1899, S. 104: Kinder im Alter von drei Monaten werden mit Verstand sprechen. Daß dieser Spruch auch die Opposition der Heiden herausforderte, lehrt Marius Magnez, ed. Blondel, p. 167. Die drastische Materialisirung des in dem Spruche Christi gebrauchten Ausdrucks darf nicht Wunder nehmen. Es verlohnte sich, die Legenden zusammenzustellen, die die konkrete Auffassung biblischer Bilder erzeugt hat. So ist auch aus den Aeußerungen Lk. 9⁶² und Mt. 11²⁹ f. die Erzählung hervorgegangen, Christus hätte als Zimmermann Flügel und Joche verfertigt (vgl. Justin dial. 88,

p. 324 C u. Anm. 18). Ein Spruch wie Mt. 16¹⁸ forderte geradezu die Legendenfabrikation heraus. (φάρμακον θανάσιμον A. J. 9, p. 156¹⁴ ff.) In den A. Pe. et An. c. 17 Aa II 1, p. 124 läßt Petrus ein Rameel durch ein Nadelöhr gehen. — 3. 44 Zerstörer: cod.: exterminium. (Dffh. 9¹¹.) — Verderbniß: cod.: corruptio omnis. Dafür 2i corruptionis. — 3. 45 f. cod.: in breui et in minimo adparens. Damit harmoniren freilich die furchtbaren Ausdrücke, die eben gebraucht sind, nicht. „in minimo“: die Tendenz, den Gegner so unbedeutend wie möglich darzustellen, zeigt sich auch darin, daß unser Autor Simons Stimme gracilis und infirmis nennt (p. 48²⁰. 60 s. vgl. zu c. 12 3. 81). — 3. 47 Waters: des Teufels. Vgl. Lucifer Calaritanus, lib. I pro S. Athanasio, p. 142²¹ ed. Hartel: Non despicias revera conviperinos tuos Arianos, natos videlicet de impudero patre vestro diabolo. — 3. 406, 3. 1 ungläubiges Geschlecht: Wohl dasselbe wie Mt. 17¹⁶: o generatio incredula; vgl. Rönisch, Itala und Vulgata², S. 332. — 3. 4 Auch diese topographische Angabe berechtigt nicht zu sagen, unser Verfasser hätte in Rom geschrieben. Es ist nur merkwürdig, daß er aus den fora Caesarum gerade das älteste wählte. Es ist das vielleicht ein Beweis für seine historische Bildung; er hat wohl auch gar kein anderes Forum in Rom gekannt. Der Name Forum Julium kommt bei den veteres auctores nur im Monumentum Ancyranum vor (IV 12; vgl. Riepert und Hülsen, Formae urbis Romae antiquae; Nomenclator p. 34). Erbes in ZRG Bd. 22, S. 172 weist darauf hin, daß das Julische Forum zur Ausföchtung von Streitfragen bestimmt war und begründet dies mit Appian historia Romana, ed. L. Mendelssohn 2, 102 (Vol. II p. 786): καὶ τότε τῷ νεφί (der Venus) παρέσθηνεν, ὃ Ρωμαίοις ἐταξαν ἀγορὰν εἶναι, οὗ τῶν ὀνίων, ἀλλ' ἐπὶ πράξεσι συνόντων ἐς ἀλλήλους. Vgl. Jordan, Topographie der Stadt Rom im Altertum I 2, S. 436 ff. Aber gehört der Handel des Simon mit Petrus wirklich zu diesen Streitfachen? Und fand nicht vielmehr ein derartiges Schauspiel in Rom in einem der Theater statt? In Rom war jedenfalls Ende des 2. Jahrh. die Zeit längst vorbei, wo für Schauspiele auf einem der Fora Bänke aufgeschlagen wurden. In Provinzialstädten dagegen wurde das Forum für Schauspiele zum Theater umgestaltet. — Die Erinnerung an Joh. 21¹⁸: et alius te cinget, et ducet, quo tu non vis (Vulg.) scheint durch das „alter“ des Textes gegeben und ebenso durch das te nolente hier und das equidem nolentem c. 18 (p. 65²⁰), wo ebenfalls die Rede davon ist, daß Simon (hier allerdings von dem Herrn selbst) auf das Julische Forum geführt werden wird. Es ist jedenfalls sehr auffällig, daß die Worte, die bei Joh. vom Tode Petri (von seiner Kreuzigung?) gebraucht sind, hier dem Petrus in den Mund gelegt werden, um Simon die Stätte seiner Niederlage anzukündigen. Wie unser Autor dazu kommt, errate ich nicht. — 3. 6 Fußsohlen: Diesen feierlichen Ausdruck vestigia sanctorum weiß ich nicht zu belegen. Jes. 52, 7 (Röm. 10¹⁶)? — Ob der Autor an die Worte des Petrus zu Sapphira AG. 5⁹ gedacht hat, muß dahingestellt bleiben. — 3. 7 f. irremachte st: cod.: „contristabas in Christo“. — 3. 10 Petrus erzählt in den Const. Apost. VI 8 (MPG Bd. 1, 929 A) von der Disputation in Cäsarea Stratonis: ἡττήσας αὐτὸν (Simon) δυνάμει κυρίου, καὶ εἰς ἀφ᾽ οὐρανὸν καταβαλὼν φυγάδα κατέστησεν εἰς τὴν Ἰταλίαν. — 3. 18 Warum Simon in einem Stall wohnen muß, ist nicht gesagt; er soll wohl möglichst als Tier geschildert werden. Es wird in unseren Akten nicht erzählt, wie Simon seinen Stall wieder verläßt. Notwendig ist freilich die Uebersetzung „Stall“ nicht; in den Erklärungen des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter wird stabulum als ecclesia aufgefaßt z. B.: Tractatus Origenis, ed. Batiffol, p. 179: adduxit ad stabulum Ecclesiae, stabulario id est Angelo Ecclesiae consignavit. . . . — 3. 14 Kind: cod. hat nur in; die Ergänzung zu infans rührt von 2i her.

16 3. 16 Die Erinnerung an AG. 18⁹ f., wo Christus dem Paulus erscheint und ihm Mut zuspricht, hat doch wohl die obige Erzählung hervorgebracht. Ähnlich ist auch in vielen Stücken Acta Pauli Sch. S. 54 s. ff. — 3. 17 „habentem uestem claritatis“: Das leuchtende oder wenigstens helle Gewand gehört zu

den notwendigen Requisiten der Erscheinungen Christi (vgl. übrigens schon die biblischen Schriften). Teufel sind an der Schwärze kenntlich. Der Teufel, der den heiligen Martin täuschen will, legt sich auch ein leuchtendes Gewand zu. Wie das Licht zu Gott, so gehört die Finsternis zum Teufel (vgl. oben zu c. 5 Z. 31 und c. 8 Z. 22). — *lächeln*: Das Lächeln finde ich sonst bei Christus nicht erwähnt [f. *Apokr.* S. 70 24 f., vgl. 66] (bei Petrus oben p. 52.). Die Vorstellung von Christus, wie sie aus den altchristlichen Mosaiken bekannt ist, ist eine ganz andere. Freilich denken sich die Mosaiken Christus meist als Richter; hier wird er als der Ermunternde und sich über Petri Erfolg Freuende eingeführt. Unsere Actus haben es auch mehr mit der Barmherzigkeit Gottes gegen die Guten (vgl. p. 58 10) d. h. die Christen zu tun als mit ihrer Einschüchterung durch die Vorstellungen vom Gericht. Nur bei den Bösen, d. h. den Häretikern werden die furchtbarsten Worte nicht gespart. — Z. 17 *wach*: cod.: „vigilans“. Si „vigilanti“. Das wird besonders erwähnt, um jeden Zweifel an der Wirklichkeit der Erscheinung auszuschießen. Daß die moderne Mystik auch solche „wache Träume“ liebt, ist ein Beweis dafür, daß derartige Stimmungen unausrottbar sind. — Z. 18 der größte Teil: „plurima turba“. — *Bruderschaft*: „fraternitatis“ vgl. oben zu c. 1 Z. 36. — Z. 19 Daß hier Gott Vater und Gott Sohn unterschieden werden, ist nicht weiter auffällig. Wenn auch Christus in unseren Akten mit Vorliebe als „unser Gott“ bezeichnet wird, so war der Gottesbegriff doch elastisch genug, um auch jene Unterscheidung zuzulassen; vgl. zu c. 2 Z. 34. Die Unterscheidung des deus invisibilis und des deus visibilis ist in der Literatur des zweiten Jahrhunderts nicht selten. — Z. 23 *zeigen*: praestabo. Vgl. A. J. 72 (S. 447.). — Z. 25 *Vater*: Des Teufels. Joh. 8 44: vos ex patre diabolo estis . . . loquitur mendacium . . . et pater eius (Vulg.) p. 77, 4. — Z. 25 f. Zur Illustration dieses Gedankens dient etwa Tertullian de cultu fem. II 5: Quod nascitur, opus dei est. Ergo quod infingitur, diaboli negotium est. — Z. 28 wie oben c. 5 p. 49 22.

17 Z. 30. Hier ist offenbar eine Lücke, sie läßt sich etwa folgendermaßen ausfüllen. „Nachdem er ihnen das erzählt hatte, fuhr er fort“ . . . Petrus mag auch gesagt haben, daß er ganz gut mit Simon fertig werden würde, das beweise die nachfolgende Geschichte. Freilich etwas Angst scheint er und scheinen die Gläubigen doch gehabt zu haben; sonst wäre auch die Aufmunterung durch Christus (c. 16, p. 62) unnötig. Es deutet das auf die Stärke der Häresie, die der Autor um sich hatte (vgl. c. 18 p. 65 27 f. und zu 18 Z. 38). Vielleicht ist diese Erzählung herübergenommen aus einem Stücke, das von Petri Erlebnissen in Jerusalem berichtete: dann müßte man schließen, daß unser Autor in den etwa verlorenen Partien der Actus nichts über Jerusalem berichtet hätte. Gegen Simon wird hier genau so vorgegangen, wie gegen den Sophisten Timarchus in Lucians *Περὶ τῆς ψευδοπροφητείας*; auch dieser hat sich durch seine Sitten und Taten überall unmöglich gemacht, und um ihn überhaupt nun kalt zu stellen, wird an sein früheres Leben erinnert. — Z. 31 vgl. oben zu c. 5 Z. 33. — Z. 32 Was hier über Simon erzählt wird, steht wohl in Zusammenhang mit dem AG. 8 Berichteten, kann aber nicht gänzlich daraus erklärt oder hergeleitet werden. Das ist der deutlichste Beweis dafür, daß der Autor auch eine Quelle verarbeitet hat, die von Petrus handelte und mit der kanonischen AG. nicht völlig übereinstimmte. Da er die kanonische AG. gekannt, benutzt und nachgeahmt hat, so empfiehlt sich diese Annahme mehr als ein Rückgriff auf sein schlechtes Gedächtnis. Wie diese Quelle beschaffen war und welchen Titel sie führte, wissen wir nicht. Ich hatte mich in meinen „Beiträgen“ S. 8 sehr vorsichtig ausgedrückt und geschrieben, man müßte annehmen, es hätte noch von den A. V. gesonderte *ἱστορίαι Πέτρου* gegeben und es habe an einigen Stellen den Anschein, als benutzten sie Erzählungen, die auf einen solchen Titel Anspruch erheben könnten. Diese Annahme ist von E. Schmi dt *OGA* 1903, S. 366 f. kategorisch abgelehnt worden, weil er in den Petrusakten, deren erster (supponierter) Teil in Jerusalem spielen, deren zweiter Teil von den A. V. gebildet sein soll, eine direkte Parallelerzählung zu der kanonischen AG. sieht. Wie soll man sich aber dann die Benützung und Nachahmung der kanonischen AG. erklären? Wie soll man es sich erklären, daß die A. V. gerade dort einsegen, wo

die AG. aufhört? Wie soll man sich den einleitenden, von Paulus handelnden Abschnitt erklären? Wie soll man sich erklären, daß in der Großkirche neben der AG. eine Schrift existierte, die eine Parallelerzählung zu ihr darstellte, da doch nach S. auch seine Petrusakten aus groß-kirchlichen Kreisen stammen? Dagegen liegt die Sache ganz einfach, wenn man annimmt, daß der Verf. der A. V. Material verarbeitet, das die kanonische AG. ergänzte, auch in einigen Zügen von ihr abwich. Wo er es fand, können wir nicht wissen. Es gibt in der altchristlichen Literatur noch unbekannte Größen genug, in denen es gestanden haben kann. Und jede von Petrus handelnde Erzählung konnte als *πραξις Πέτρου* bezeichnet werden. S. hat weiter getabelt, daß ich in den Titel meiner Schrift statt A. V. „Petrusakten“ gesetzt hätte. Er mag seinen Tadel richten gegen den Autor oder den Uebersetzer der A. V., die eben auch keinen andern Titel gekannt haben. — Subula ist *Κοσβόλη*. Ich hätte im Texte wohl besser Subule oder Subula drucken lassen sollen. — Das Verhalten Simons zu Subula ähnelt frappant dem Verhalten des Gnostikers und Magiers Marcus zu den Frauen. Von ihm erzählt Irenäus I 13,3 (MPG Bb. 7, 581 B): „Denn am meisten macht er sich zu schaffen mit Weibern, und zwar mit vornehmen (eigntl. vornehm gekleideten; vgl. „honestae“ Aa I p. 63; und auch 23 f.: et sume uestem convenientem tibi) und mit Purpur gekleideten (mit der Toga praetexta bekleideten) und sehr reichen (vgl. 2 f.: *adiacente ei auro copioso et margaritis non minimo praetio*), welche er oft zu verführen versucht und ihnen schmeichelnd sagt: ich will dir teil geben an meiner Gnade“ usw. 584 B 586 A: sie dankt dem Marcus, der ihr von seiner eigenen Gnade gegeben hat und versucht es ihm zu vergelten nicht allein durch die Gabe von Gütern, woher er auch eine große Menge von Schätzen sich erworben hat, sondern auch durch die Gemeinschaft des Körpers, da sie in Allem mit ihm vereinigt zu werden begehrt, damit sie mit ihm hinabsteige in das Eine. (Vgl. Aa I 64 22 ff.: *illum quidem tamquam dei ministrum susceperam, et quidquid me petit in administratione pauperorum, dedi multa per manu illius et illi extrinsecus multa tribui.*) Marcus wird als Magier von Irenäus fast genau so geschildert, wie Simon in unseren Akten. Auch die beiden Anhänger Simons, die niemand im Hause der Subula sieht (vgl. p. 63 2. 64 10), haben ihre Parallele in den Schülern des Marcus, die sagen, sie wären wegen der *ἀπολύτρωσις* (Loskaufung) für den Richter nicht zu überwältigen, und unsichtbar (Irenäus I 13, 6 p. 588 B 589 A). Vgl. auch 2. Tim. 3 2. — Die Art, wie Petrus mit Subula anknüpft, mag typisch sein für die Art, wie noch im 3. Jahrhundert Christen mit vornehmen und reichen Frauen in Verbindung traten. Vgl. Orig. contra Cels. III 9: *ὅν οὕτως καὶ πλοῦσαι καὶ τὰς τῶν ἐν ἀξιώματι καὶ γυναικὶ τὰ ἄλλα καὶ εὐγενῆ ἀποδέχονται τοὺς ἀπὸ τοῦ λόγου* (die wandernden Prediger) und über die Verbreitung des Christentums unter den Frauen überhaupt *Ἡ ἀρναία*, Mission. S. 395 ff. — Zu vergleichen ist A. 8 2. — Z. 33. Daß die Dame reich ist, bedeutet natürlich viel. Auch Petrus ist gegen Reichtum nicht unempfindlich. Vgl. c. 30 und zu c. 10 Z. 32. — Z. 38 f. cod.: *sub occasione hominis deifici*. Zu *deificus* vgl. den Index latinus bei Li. — Z. 41 Name des Herrn: Ich glaube nicht, daß hier im Texte etwas ausgefallen ist, wie G. Gundermann angenommen hat und Li für richtig hält. Subula will nur sagen, daß sie in Simon den Herrn sehe: d. h. daß sie glaube, er wäre Christus. Das paßt ausgezeichnet zu der Vorstellung, die unsere Akten von Simon haben. Er ist durchweg „das Gegenbild Christi“ vgl. oben c. 4 (S. 395 22). Simon hat sich auch wirklich als Gegenbild gegeben. — Vgl. Dib. 4, 1. — Ob nomen Domini eine griechische Etymologie des hebräischen Simon sein soll, wage ich nicht zu entscheiden. Das 2. Jahrh. hat in dieser Beziehung ja manches geleistet. Bei Origenes in Matth. comm. series 126 MPG Bb. 13, 1777 B heißt es: *Simon interpretatur obedientia*. — *fastete* vgl. oben zu c. 1 Z. 29. — Wie Petrus hier Diebe entdeckt, so läßt auch Alexander von Abonuteichos, wie Lucian erzählt, von seinem Orakel rühmen, daß es entlaufene Sklaven, Diebe und Räuber entdecke und verborgene Schätze aufzeigen könne (ed. Sommerbrodt II 1, S. 113). — Z. 43 f. cod.: *puerum nudum vinctum, dantem*

mibi siligineum. Für diesen nackten gefesselten Knaben weiß ich keine Analogie. Der nackte gefesselte Amor kann sich nicht in einen christlichen Propheten verwandelt haben. Und warum reicht der Knabe dem Petrus ein Weizenbrot? Man kann diesen Zug nicht gut anders erklären, als dadurch, daß der Knabe damit Petrus eine höhere Kenntnis vermitteln will; an den Vissen, den Christus dem Judas reicht (Joh. 13²⁶ f. 30) ist doch gewiß nicht zu denken. Daß Petrus, d. h. der Autor in diesem nackten gefesselten Knaben Christus gesehen hat, unterliegt keinem Zweifel, vgl. p. 63²². Die Vorstellung von Christus als einem Knaben ist in den Erscheinungen der apokryphen Apostelgeschichten sehr häufig (vgl. XI im Ergb. unter „Christus“). In den A. An. et Matthiae erscheint Christus als *μυρὸν παιδὸν ὁρατότατον εὐδαίεας* Aa II, 1 p. 87¹¹. In den A. Pe. et An., Aa II, 1 p. 117¹⁹ als *παιδὸν*; 12jährig 124¹⁰ ff. Im lateinischen Mart. Matthaei, Aa II, 1 p. 238¹⁶: *infans rubeus pulcherrimus, totus effulgens tamquam iuuenis speciosus, u. ö.* (Man vergleiche auch, was A. Meyer in Apokr. S. 64 über die Kindheits Erzählung des Thomas ausführte.) Aber damit ist die Nacktheit, die Fesselung und das Weizenbrot noch nicht erklärt. Das Weizenbrot erinnert an Mysterienfeste, wie auch die beiden andern Prädikate durch Mysterienvorstellungen erklärt werden könnten. Aber was bedeuten diese Züge? In gnostischen Vorstellungskreisen ist mir etwas dergartiges nicht bekannt. Eine Vermutung auszusprechen wird erlaubt sein: Daß Christus so häufig als Knabe gesehen wird, hat vielleicht seinen Grund in der uralten Bezeichnung Christi als *παῖς θεοῦ*. Die Nacktheit und die Fesselung könnte auf die Kreuzigung gehen; und das Weizenbrot eine Anspielung auf das Brot des Abendmahls sein. Aber es bleiben auch so noch genug Rätsel. Nach der gewöhnlichen Vorstellung sind die Hände Christi am Kreuz angenagelt; wie kann er das Brot reichen? Aber in unserem Stücke werden die Nägel Christi bei der Kreuzigung nicht erwähnt, und es hat auch eine Kreuzigung gegeben ohne Nägel (vgl. übrigens Ps.-Cyprian de montibus Sina et Sion, ed. Hartel III, p. 118¹⁰ f.: *uinea . . . , quae custoditur iussu Dei patris a puer o Christo in ligni speculum exaltatum*). Es seien noch einige Bemerkungen hinzugefügt, die diese Hypothese stützen sollen. Daß man auch den gekreuzigten Christus als den *ἡγαπημένον παῖς θεοῦ* bezeichnen konnte und bezeichnet hat, ist sicher nicht auffällig. Nach dem Fragment des Papias bei Maximus Confessor (Routh, Reliq. sacr. I p. 8) nannten die ersten Christen *τοὺς κατὰ θεὸν ἀνακλιν ἀκούοντας πατὸς* (Mt. 18³ f.). Hier zeigt sich, wie die Bezeichnung schon losgelöst ist von ihrer ursprünglichen Bedeutung und zu einem terminus technicus geworden ist. Wandte man diesen terminus von Christus an, so kam man leicht zu der Vorstellung von ihm als einem Knaben. Man vergleiche das 14. Fragment Melitos (Otto, Corpus Apol. IX p. 420): „*puer apparens, et aeternitatem naturae suae non fallens*“. Eine gute Illustration gibt das Scholion zu Augustins de haeresibus (Harnack I 200): Der Philumene erscheint ein phantasma pueri habitu, qui puer apparens Christum se aliquando, aliquando esse assereret Paulum, a quo phantasmate sciscitans ea soleret respondere quae se audientibus diceret. Die Nacktheit Jesu am Kreuze war durch die Evangelien nahe gelegt (*γυμνοὶ σταυροῦνται* Artemidor 2, 53 bei Mommsen Strafrecht S. 919 Anm. 4). Daß aber auch Wert auf die Nacktheit gelegt wurde, zeigt das 16. Fragment Melitos (l. c. 422): *dominus deditus est nudo corpore, expositus nudo corpore . . . deum qui nudus erat in cruce, et vinctus propter genus Adami quod in vinculis erat*. Hier haben wir auch die Fesselung. Eine verwandte Vorstellung haben wir bei Apollinarius von Hierapolis (Routh, Reliq. sacr. I, p. 150): *ὁ ἀνὶ τοῦ ἀνθρώπου παῖς θεοῦ ὁ δεσδεῖς, ὁ δῆσας τὸν λαχρόν*. Ist unsere Deutung des puer nudus vinctus auf den gekreuzigten Christus richtig (das Weizenbrot weiß ich nicht zu belegen), so läßt sich vielleicht mit dieser Vorstellung in Zusammenhang bringen die Erzählung Simons, er rief die Seele eines unverdorbenen und gewaltsam getöteten Knaben durch unaussprechliche Beschwörungen heraus und bediente sich ihrer bei seinen magischen Künften (Ps.-Clem. recogn. II 18 MPG Bd. 1, 1254 C und die Anm. Coteliers dazu; III 44 p. 1302 A). Aber hierzu ist wohl eher der magische

Brauch, aus den Eingeweiden von Kindern die Zukunft zu erforschen, zu vergleichen. Ueber dem gekreuzigten Petrus erscheint Christus in der Gestalt eines Kindes, mit göttlicher Glorie, in den kirchenslavischen *παιδοι Πατρον*, deren Uebersetzung J. Fr an k o in *3nB* III 315 ff. veröffentlicht hat. Hier geht die Bezeichnung Christi als Kind aber wohl nicht zurück auf jene urchristliche Bezeichnung als *παῖς θεός*, sondern auf die Vorstellungen von Maria mit dem Kinde; wohl auch im opus imperf. in Matth. MPG Bb. 56, 638: *stella . . . habens in se formam quasi pueri parvuli et super se similitudinem crucis*. Die Art der Kreuzigung ist hier anders als die bei der Kreuzigung Petri gemeinte c. (8) 87 ff.; denn diese findet nach c. (10) 39 durch Nagelung statt. Da sie dort ausdrücklich mit der Kreuzigung Christi parallelisiert wird, so können diese Kapitel nicht auf dieselben Quellen zurückgehen, wie das vorliegende c. 17, vorausgesetzt, daß die Deutung des puer vinctus richtig ist. Eine ähnliche Vorstellung wie von dem Knaben, der das Weizenbrot reicht, liegt doch wohl auch zu Grunde dem schönen Knaben, der die Schale reicht, in Goethes Gedicht „Der Schatzgräber“. Ich weiß nicht, woher Goethe diese Vorstellung genommen hat. — S. 407, Z. 4. Neapoli s ist wohl gewählt in Erinnerung an den Bericht der AG., daß Simon aus Samaria stammte. Wie der Autor dazu kommt, die Erzählung, deren Mittelpunkt Eubula ist, in Jerusalem spielen zu lassen, ist nicht recht ersichtlich. Vielleicht ist ihm auch dies durch die Vorstellung, Simon sei das Gegenbild Christi, geboten worden. Daß der Verfasser nicht in Jerusalem geschrieben hat, geht aus dieser ungenauen Bezeichnung des Lores hervor. — cod.: Neapoli, zu verbessern in Neapolim. Daß der Verfasser Neapolis erwähnt (doch offenbar als die vornehmste Stadt in Samarien) könnte zur Zeitbestimmung unserer Actus dienen. Aber wir wissen doch wohl nicht genau, seit wann Samaria (Sebaste) hinter Neapolis zurückgetreten ist (vgl. übrigens Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II³, S. 153). — Z. 6 Satyriscus (Kleiner Satyr), wohl eine goldene Statuette gemeint: Statuetten von Satyrn kommen oft vor. Die Angabe, daß sie einen kostbaren Stein in sich trüge, widerspricht dem folgenden: p. 64. und „heißt der Satyriscus lapillis inclusus „in Steine eingeschlossen“. Wie soll man sich das erklären? — Z. 7 Diese Vorstellung vom Befleckwerden geht wohl darauf zurück, daß der Autor in dem Satyriscus ein Götzenbild sieht; vielleicht ist der satyriscus identisch mit dem idolum p. 64. — Z. 11 mit sich: cod.: sepe. Das ist nicht recht deutlich; vielleicht ist zu lesen secum. — Z. 14 ste h a u f: cod.: „surge a luctu“. — Z. 18 f. Vgl. oben p. 47. — f. Das Gepräge dieser Rede ist daselbe, wie das der früheren. Auch hier kommt es wieder auf die Buße an; aber es wird den Menschen außerordentlich leicht gemacht, Buße zu tun. — Z. 20 f. Vgl. oben zu c. 17 Z. 44 f. — Z. 22: abrenuntiare huic praesenti saeculo; vgl. p. 65. f. abrenuntians huic saeculo (Xf. 14. 22). A. P. et Th. 5 (p. 238. 15): *μακάριοι οἱ ἀποταξάμενοι τῷ κόσμῳ τούτῳ*. — Die asketische Tendenz des Stückes tritt hier deutlich hervor. — Er qu i d u n g: zu refrigerium f. R ö n s c h, Itala und Vulgata², 321 f. (378 f.). M. Dieterich, Nekyia, S. 96 ff. vgl. zu c. 6 Z. 9. — Z. 26 cod.: lapillis inclusum, das widerspricht der oben gegebenen Beschreibung p. 63. vgl. zu c. 17 Z. 6. Die Verschiedenartigkeit der Ausdrucksweise ist wohl auf den Uebersetzer zurückzuführen. — Z. 30. cod.: instabili daemonio. instabilis ist gesagt jedenfalls im Hinblick auf die Bezeichnung Simons als *θεῖος* stans. p. 80. 27 (constans deus p. 69. 17). — Z. 32 S c h m e i c h e l w o r t e n: cod.: blandi eloquio, sermone tantum seducebat. Bo verbessert blandiloquo sermone. — Z. 35 s c h m i d t e f t: uelabas. — Z. 40 in der H ö l l e: in gehenna. — Z. 44 f. Die merkwürdige Gedankenverbindung, die den Geist des Christentums verlehrt, war gewiß vollständig. Es entzieht sich natürlich der Berechnung, wie viele Leute durch ähnliche Vorgänge — abgesehen von der wunderlichen Atmosphäre, in der sie sich hier befinden — zum Christentum getrieben worden sind. Christus wird als O f f n u n g (1. Tim. 1.) bezeichnet in Worten, die wie liturgische Ausdrücke klingen im Mart. Theodoti Ancyrani (4. Jahrhundert; ed. P. Franchi de' Cavalieri, Testi e studi, Bd. 6, p. 80. 1 ff.: *ἡ τῶν ἀπαπομένων ἑλπίς, ἡ τῶν ἀβρονηγίων βοήθεια*; 80. 23: *ὁ μὴ ἐγκαταλιμπάνων τοὺς ἐπὶ σοὶ πα-*

ποιδότης; vgl. 74 s. — S. 408, Z. 2. Man beachte die ähnlichen Worte bei der Schilderung des Marcellus c. 8 p. 55. Auch sonst lassen sich Parallelen ziehen zwischen Marcellus und Eubula. Diese wird freilich nicht als Apostatin vom Christentum gedacht. — Z. 3 vgl. A. Tho. 128 (S. 530 s. ff.) — Z. 4 Hier vergißt der Erzähler, daß der Redner Petrus ist und darum in der ersten Person sprechen muß. Erklären läßt sich die Einführung des Namens Petrus dadurch, daß der Erzähler oder der Uebersetzer die Worte des Petrus deutlich von der direkten Rede der Eubula unterscheiden wollte; oder auch dadurch, daß die Erzählung einem Stücke entnommen ist, das bei dieser Episode von Petrus in der 3. Person sprach. Vgl. zu c. 17 Anfg., Z. 80. — Z. 5 Das ist gleichsam das Motto für das wunderthätige Christentum unserer Akten. Es ist eine Verkehrung eines paulinischen Ausspruches: 1. Kor. 4²⁰. — Z. 6 Darum: cod.: sed. — Z. 9 lapillis inclusum vgl. oben zu c. 17 Z. 26. — Z. 11 Für diese mehr als kluge Art von Petri Auftreten weiß ich keine Erklärung. — Z. 16 Warum diese Sinnesverwirrung eintritt, ist nicht recht ersichtlich. Nach den Worten Petri hat die Matrone doch überhaupt keinen Grund mehr, unruhig zu sein. — Z. 17 Es hat wirklich im Jahre 86 n. Chr. in Judäa einen Legaten Pompeius gegeben. (Cn. Pompeius Longinus; 14. Militärdiplom, Corp. Inscr. Lat. III p. 857.) An diesen hat der Verfasser aber doch wohl nicht gedacht, sondern den großen Pompeius im Auge gehabt. Wie lebhaft das Gedächtnis an diesen war, kann man aus Tertullian ersehen. Der Name des Pompeius ist ja auch mit der Provinz Pontus-Bithynia eng verbunden, vgl. Ramsay, histor. Geogr. of Asia minor p. 15. — Z. 19 *ite*: „eos“ die Uebeltäter. — Z. 20 *gestanden*: cod.: *passi*. *ti*: *fassi*. — Z. 28 f. Wenn nicht Petrus redete, würde man denken, der Erzähler wolle sich hier als gleichzeitigen Berichtstatter kundgeben. Petrus braucht aber die Angabe, Simon sei ganz aus Judäa verschwunden, um seine Zuhörer davon zu überzeugen, daß er ihn auch in Rom besiegen werde. — Z. 30 Almosen geben gehört für den Verfasser durchaus zum Wesen des Christentums. Vgl. die Angaben über Marcellus. Dieselbe Beurteilung des Reichthums, als wäre er nur dazu da, den Armen gegeben zu werden, ist in der alten Kirche gebräuchlich; im Anschlusse an das Gebot Christi an den reichen Jüngling Mt. 19²¹ vgl. etwa Hermas vis. III 7. — Hierauf nimmt Bezug die einzige Erwähnung der Eubula, die ich in der Literatur gefunden habe. In dem sermo des räthselhaften Erzählschöpfers von Alexandrien Eusebius werden die reichen wohlthätigen Frauen aufgezählt. Dabei heißt es c. 21: *ὡσαύτως καὶ ἡ Εὐβούλα πλουσία ἦν, ἀλλὰ καὶ ἐλεημοσύνην πολλὴν εἶχε, καὶ τῇ κορυφαίῃ Πέτρω διακονοῦσα*. (Mai, Nova patrum Bibliotheca II 1844, p. 519 f. = MPG Bd. 86, 1 449 A.) Interessant sind auch die Worte, die Mai in seiner Anmerkung hinzufügt: *Profecto Eubula, cuius Petrum alimentarium fuisse apparet, Romano praeertim benivolentia et obsequio, cum Pudentiana et Praxede, digna censebitur*. — Z. 32 Eine genaue Parallele zu diesen Worten gibt es wohl im N. T. nicht. Zu der Zusammenstellung: Witwen, Waisen, Arme vgl. oben c. 8, p. 55. — Z. 33 nach langer Zeit: cod.: *per multum tempus*. Gundermann will *post* für *per* schreiben. *ti*: *διὰ πολλοῦ χρόνου*. — cod.: „accepit dormitionem“ 2. Maff. 12⁴⁵: *qui cum pietate dormitionem acceperant* (Vulg.). Aber auch der Cod. Claromontanus hat 1. Kor. 7³⁰: *quod si dormitionem vir eius acceperit, wo die gedruckte Vulgata hat: quodsi dormierit vir eius*. Vgl. Rönisch, Itala und Vulgata², 73. 812. Auch die lateinische Uebersetzung der A. P. et Th. im Cod. Casinens. 142, saec. XI übersetzt die Schlußworte *μετὰ καλοῦ ὄνους ἀκοιμήθη* (p. 269 s. f.) mit *dormitionem accepit (a domino)* p. 270¹⁰ (vgl. auch p. 240¹: *ἀνέκτανον ἐξουσιον εἰς αἰῶνα αἰῶνος*). Es liegt die Vorstellung zu Grunde, daß die ewige Seligkeit ein Geschenk des Herrn sei.

18 Z. 38 Hier wird der Grund für die Erzählung des Petrus genannt, der oben vor c. 17 ausgefallen ist. — Z. 40 Vgl. oben c. 15 (p. 62 s.) Z. 4—Z. 41 Wie oben c. 15 p. 62 s. der redende Säugling (im Auftrage Christi) dem Simon mitgeteilt hatte, vgl. c. 16, p. 62 s. — Z. 42 Von dem Gebet als notwendiger kirchlicher Leistung des Christen weiß der Autor augenscheinlich nichts. Man

kann die obigen Worte wohl auf das laute Gebet, überhaupt auf das Gebet mit den Lippen beziehen; und wie der Autor es meint, ersehen wir aus dem Gebete des Petrus in c. 39, p. 96. — 3. 43 „est qui uideat nos, etsi non uidetur istis oculis“. Vgl. zu dieser Vorstellung die Rede des Petrus über das Sehen mit leiblichen und geistigen Augen c. 21. Es kommt hier eine Grundanschauung unsers Verfassers zutage. Von Gott heißt es in der altchristlichen Literatur oft, daß er unsichtbar ist und doch alles sieht; vgl. Aristides apol. 4, 1 (Seeberg, in Jahns Forschungen V, S. 389): Gott = ἀφθαρτός τε καὶ ἀναλλοίωτος καὶ ἀόρατος, αὐτὸς δὲ πάντα ὁρᾷ καὶ ἀλλοιοῖ καὶ μεταβάλλει. (Orpheus bei Clemens Alex. coh. 7, MPG Bb. 8, 184 A: οὐδὲ τις αὐτὸν εἰς ὁράα θνητῶν, αὐτὸς δὲ γὰρ πάντας ὁρᾷται.) Man kann die Worte unsers Textes auch auf Gott beziehen; aber die Uebertragung der Vorstellung von Gott auf Christus erscheint doch möglich. — 3. 44 Zu diesen wirklich schönen Worten kann ich keine Parallele beibringen. [Vgl. A. J. 58 gg. Ende.] — 3. 45 1. Joh. 1: et emundet nos ab omni iniquitate (Vulg.). Freilich wird in unserem Text die Reinigung in die Hand der Menschen gelegt. — 3. 46 f. Auch dieses Wort stellt ein Goldkorn dar unter der vielen Spreu, die unsere Actus bieten. Die Meinung erscheint freilich gerechtfertigt, als lägen derartige Sentenzen auf der Grenze des kirchlich Erlaubten. In der biblischen Literatur finde ich keine Parallele. (Vgl. Ps.-Clemens recogn. II 22, MPG Bb. 1, 1260 B: Adest [der verus propheta] enim nobis omnibus diebus et si quando necesse est apparet et corrigit nos, ut obtemperantes sibi ad vitam perducatur aeternam.)

19 3. 8 cod.: „et scelesti pulueris ipsius perstirpau“. Irgend etwas muß hier ergänzt werden; vgl. die Anmerkung bei 2i. — 3. 4 Die Kraft des geweihten Wassers ist eine sehr große, besonders zur Vertreibung alles Teuflischen, zunächst zur Vertreibung des im Sinne des Altertums geistig gefaßten Teuflischen, wie hier; vgl. Const. apost. VIII, 29: ... διὰ Χριστοῦ ἁγιάσων τὸ ὕδωρ τοῦτο καὶ ἐλασιν ἐπ' ὀνόματι τοῦ προσκομισάντος ἢ τῆς προσκομισάσης καὶ δὲς δύναμι ὕγιας ἀμποιητικῆν νόσων ἀπελαστικῆν, δαίμονων φυγαδευτικῆν, πάσης ἐπιβουλῆς διωκτικῆν διὰ Χριστοῦ, τῆς ἐλπίδος ἡμῶν. Kraus, Real-Encyclopädie s. v. Weihwasser. Die christliche Kirche unterschied sich vom Heidentum in betreff der Anwendung des Weihwassers wohl nur durch die größere Häufigkeit der Anwendung. Unsere Stelle ist sehr deutlich. Vgl. Dvib, Fasten VI 155 ff.:

Protinus arbutea postes ter in ordine tangit

Fronde, ter arbutea limina fronde notat.

Spargit aquis aditus et aquae medicamen habebant...

Unserer Stelle ähnelt sehr die Erzählung in Lucians Pseudologistik c. 21: ἀλλὰ ἐδήλωσε τὴν γνώμην αὐτίκα ἐξελάσας τῆς οἰκίας (den Sophisten) καὶ καθάραίν γε, ὡς φασί, περινεγκῶν ἐπὶ τῇ σὺ ἐξόδῳ (ed. Jacobitz III, 1839, p. 295). Subjekt ist ein vornehmer Bürger in Rom. Eine solche Reinigung in großem Stile hat Flavianus Nicomachus an Rom noch am Ende des 4. Jahrh. vollzogen. Vgl. Grisar, Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter I S. 4 und die in der Anm. angeführte Literatur (Mommsen im Hermes Bb. 4 [1870] 350—363). Einige Bemerkungen über Weihwasser bei H. Wünsch, Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom, S. 75. Viel Material hat zusammengestellt Th. Trede, in seinem nach seinem Tode herausgegebenen Buche: Wunderglaube im Heidentum und in der alten Kirche; S. 60 ff. 221. Daß die Anwendung des geweihten Wassers in unserem Texte ein Anzeichen einer späteren Zeit sei (Harnack, II 1, S. 559) möchte ich nicht behaupten. Tertullian u. a. haben eine ganz exorbitante Vorstellung von der Kraft des über die Wasser gesprochenen Segens; die Leute aus dem Volke hatten gewiß noch größere Anschauungen. — Zwei markante Erzählungen über die Kraft des geweihten Wassers teilt Epiphanius mit haer. 30 c. 10. 12 (Dehler Ia p. 256. 260). An der letzten Stelle bietet er sogar eine Beschwörungsformel. — 3. 9 gereinigtes Haus: cod.: communem. 2i: commundatam. Es ließe sich aber auch das „gemeinsame Haus“ erklären. — 3. 11 ministerium wie oben c. 1, p. 46 s. — Die Auffassung ist jedenfalls originell. Ich weiß nicht, wo sie sonst noch vor-

kommt. Christus bezahlt seine Diener mit Geld, wie der Arbeitgeber seine Arbeiter, oder besser, wie der Kriegsherr seine Soldaten, denn das Bild vom Kriegsdienste Christi kommt gerade auch in unsern Akten sehr häufig vor. Die singuli aurei werden p. 70²⁸ als Eintrittsgeld für das Schauspiel des Kampfes zwischen Petrus und Simon verwendet. Aber war in Rom nicht der Eintritt in die Theater frei? (Et. Ergb., S. 99, sagt, daß die aurei vielleicht nicht Goldstücke, sondern Goldringe seien, zum Zeichen des Dienstverhältnisses.) Daß man von den Christen bezahlte Leute ins Theater geschickt hat, um gegen die heidnischen Schauspiele zu protestieren, ist aus Alexandrien bekannt. Wir haben darüber aber erst Nachrichten aus einer späteren Zeit, als sie für unser Stück in Betracht kommen könnte. Zum Gedanken ist wohl zu vgl. Adamantius, de recta in deum fide, ed. Bafhungen, p. 52, wo der Marcionit Megethius Gal. 3¹⁸ Χριστός ἡμᾶς ἐξηγόρασεν wirklich vom Käufer verstanden hat (vgl. auch das Verständnis der ἀπολύτρωσις, das die Schüler des Gnostikers Marcus gehabt haben bei Irenäus I 18, 6, oben zu c. 17 §. 32; auch die Vorstellungen, nach denen der Kreuzestod Christi als der Preis aufgefaßt wird, um den die Menschen erkauft sind). — §. 12 Diener: serui. Ueber die Ausdrücke servus, famulus Dei (Christi) vgl. Le Blant, Inscriptions chrétiennes de la Gaule I, 1859, p. 117 ff. conservus, conserva auf Inschriften bei Pelika, Altchristliche Gedenkmalen S. 22 f. — §. 14 besiegeln: cod.: consignare praecibus eorum. Si: consignare praeces eorum. consignare wohl = σφραγίζειν oder ἐπισφραγίζειν.

20 §. 22 Jes. 41¹⁸: dominus Deus tuus apprehendens manum tuam. — §. 26 f.: blättert: „involues eum“ (l. involvens eum). Besser ist vielleicht zu übersetzen: „er rollte es zu.“ — §. 28 erklärt: „pronuntiare“. Wie Petrus gerade hier dazu kommt, die Rede über die wahre Erklärung der Bibel zu halten, ist nicht recht ersichtlich. Man könnte daran denken, daß sein Benehmen in Zusammenhang zu setzen sei mit der Blindenheilung, die er eben vollbracht hat. Dann würde das Wunder in derselben Weise symbolische Bedeutung haben, wie etwa die Wunder im Johannesevangelium. Aber deutlich ist diese Bezugnahme nicht. (Dagegen spricht auch §. 25: die Witwe sieht, wie Petrus ihr die Hand auflegt.) Man könnte auch daran denken, daß Petrus den Witwen und Waisen, die Marcellus in seinem Hause versammelt hat, die Anfangsgründe des Christentums nach dem durch Simon verursachten Abfall beizubringen für gut hält. Jedenfalls ist die Erzählungsart des Autors lehrreich. Denn er gibt uns dadurch eine volle Darstellung seines Christentums. — §. 29 f.: cod.: quae gratia ipsius quod coepimus scribimus, etsi adhuc vobis infirma videntur, capaciter tamen quae perferuntur in humana carne inferre. Ich habe zum Teil die von Si und anderen vorgeschlagenen Änderungen aufgenommen. quae gratia ipsius, quoad cepimus, scribimus, etsi adhuc vobis infirma videntur, capacia tamen (erg. sunt), quae proferuntur, in humanam carnem inferri. Mit inferre weiß ich nichts anzufangen; ich lese dafür wie Si inferri. Za h n G.R. II 849 Anm. 2 faßt es etwas anders, wenn er es ins Griechische zurückübersetzt: οτι τη αὐτοῦ χάριτι ἃ ἐχώρησαμεν ἐγράψαμεν καὶ ἐπὶ ἀσθενῶν, χωρητικῶς μέντοι δοκεῖ ὑμῖν τὰ προφερόμενα εἰς ἀνθρωπίνην σάρκα εἰσενέγκαι. Diese Fassung ist bedingt durch die Worte Iffidors von Pelusium, ep. 99 ad Aphrodisium: οἱ μὲν οὖν ἀπόστολοι, ἃ ἐχώρησαν, ἔγραψαν, καθὼς Πέτρος ὁ κορυφαῖος τοῦ χοροῦ ἐν ταῖς ἑαυτοῦ πράξεσι σαφῶς ἀπεφήνατο· „ἃ ἐχώρησαμεν ἐγράψαμεν“, ὃ δὲ κόσμος οὐδὲ τὰ γραφέντα ἐχώρησεν. Darnach wären die Apostel der Ueberzeugung gewesen, sie hätten die der Höhe ihres Gegenstandes entsprechenden Worte nicht finden können. Es ist wohl sicher, daß Iffidor seine Worte aus unserer Schrift genommen hat. Zahn verweist auf 1. Joh. 1:—4. Dort ist aber der Gedanke anders gewendet. Das Wort χωρεῖν stammt vielleicht aus Joh. 21¹⁸: — so würde die Welt selbst, meine ich, die Bücher nicht fassen, die da geschrieben würden (vgl. Zahn in MZ X 200 f.). Deutlicher erscheint mir die Beziehung auf das Wort des Herrn Mt. 19¹⁸ nach der Rede von den Verschnittenen: ὁ δυνάμενος χωρεῖν χωρεῖτω. Zu vergleichen sind weiter Stellen wie: Justin apol. I 15 p. 46 A: πλὴν οὐ πάντας τοῦτο

χωροῦσιν, oder Trennauß, praef. 12: ... μυστήρια, & οὐ πάντες χωροῦσιν (MPG Bb. 7 441 A; so sagen die Valentinianer); IV 38,2: καὶ διὰ τοῦτο συνενηπίασαν υἱὸς τοῦ θεοῦ, τέλειος ὢν, τῷ ἀνθρώπῳ, οὐ δι' ἑαυτὸν, ἀλλὰ διὰ τὸ τοῦ ἀνθρώπου νῆπιον οὕτως χωροῦμενος, ὥς ἀνθρώπος αὐτὸν χωρεῖν ἠδύνατο (p.1107 AB). Aber auch ein Satz wie 2. Petr. 8¹⁵ ist herbeizuziehen: „wie auch unser geliebter Bruder Paulus nach der ihm verliehenen Weisheit an euch geschrieben hat“. Zahn *NTZ* X 200 vergleicht A. J. 88 p. 194 und *Sch. S.* 96 f. läßt diesen Gedanken aus den Johannesakten entlehnt sein. Gnostisch ist in diesen Worten aber auch so nichts, wie ja auch Iffidor von Pelusium sie nicht für häretisch gehalten hat. Unkirchlich konnten sie nur dann erscheinen, als die Apostel durchaus als die Träger des heiligen Geistes und zwar als die einzigen angesehen wurden. Solange die Selbständigkeit der religiösen Erkenntnis noch nicht in der Kirche proscribirt war, wahrte man sich auch die Anschauung von der Relativität der Erkenntnis bei den Aposteln. Dafür ist die Rede des Petrus ein vorzügliches Zeugnis. Man wird gut tun, sie nicht in zu späte Zeit zu setzen. — Eine gute Illustration zu den hier vorliegenden Gedanken gibt Hippolyt contra Noëtum 14: Ἰουδαῖοι μὲν γὰρ ἐδόξασαν πατέρα, ἀλλ' οὐκ ᾤχευαντο ἡμεῖς γὰρ οὐκ ἐπέγνωσαν. μαθηταὶ ἐπέγνωσαν υἱὸν, ἀλλ' οὐκ ἐν πνεύματι ἀγίῳ· δι' οὗ καὶ ἠγνόησαντο. — Mag Iffidor von Pelusium unsere Stelle meinen oder nicht — wir werden besser tun, zu versuchen, eine von seinen Worten unabhängige Deutung zu geben. Festzuhalten ist, daß Petrus der Gegner Simons ist, der Jesus als bloßen Menschen verkündet (vgl. p. 71¹⁴ ff. u. ö.); daß er Leute vor sich hat, die früher Simons Anhänger waren. Darum weist er hin auf die Gottheit Christi. c. 20 hat den Hauptzweck nachzuweisen, daß in Christus sich die Gottheit gezeigt habe. Aber die Gottheit konnten die Menschen nicht sehen. Das weist er an seinem eigenen Beispiele nach; darum haben die Apostel auch in ihren Schriften diese „höhere“ Christologie nicht niederlegen können. (quae gratia ipsius quod coepimus, scripsimus; es ist mir immerhin noch zweifelhaft, ob quod in quoad zu verbessern ist; man könnte es auch dem Latein des Uebersetzers entsprechend für quam nehmen und auf gratia beziehen.) Diese Ausdrücke über Christus in den apostolischen Schriften erschienen den Römern so schwach, daß sie nicht glaubten, sie könnten überhaupt von einem „Erlöser“ gebraucht sein, und darum ließen sie sich von Simon verführen, von Christus ab- und ihm zuzufallen. Demgegenüber will aber Petrus zeigen, daß diese Ausdrücke „umfassend“ genug seien, um die Menschheit und Gottheit Christi zu enthalten und sie der Allgemeinheit der Menschen nahe zu bringen. capaciter kann unmöglich für „verständlich“ genommen werden; humana caro muß dann auf die Allgemeinheit der Menschen gehen. Danach ist in der Uebersetzung zu corrigiren. Die menschliche Erscheinung sei das einzige Mittel gewesen für die Offenbarung Gottes. Denn die Anschauung der Gottheit könnten sie nicht ertragen; oder doch nur soweit, als es ihnen ihrer Anlage nach gegeben wäre. So haben die Apostel auf dem Berge der Verkürung die Herrlichkeit Christi gesehen (so sehen auch die um Petrus im Hause des Marcellus Versammelten das unaussprechliche Licht, c. 21). Aber das Ausschlaggebende in der menschlichen Erscheinung Christi ist doch die Gottheit; und darum müssen von diesem Gedanken aus: Christus die Verkörperung der Güte Gottes die heiligen Schriften verstanden werden. Daß man schon begann Gottheit und Menschheit in Christus scharf zu scheiden, lehrt das 6. Fragment Melitos, in dem er von den δύο οὐσίαι Christi spricht (Otto IX 416). Auf die Bestrebungen unseres Verfassers paßt das Wort des kleinen Babylonius (bei Euseb. *KG.* V, 28, 5): τὰ γὰρ Εὐρηναίου τε καὶ Μαλίτωνος καὶ τῶν λοιπῶν εἰς ἄγνοιας βεβήλα, & οὐδὲν καὶ ἄνθρωπον καταγγέλλοντα τὸν Χριστόν. (Vgl. dazu *Harra* d, Lehrbuch der Dogmengeschichte I², S. 520.) Fast wie eine Dublette zu unserem c. 20 erscheinen Aeußerungen des Origenes über die Bedeutung der Verkürung c. 20. Cels. II 64 f. 67. IV 16. V 53. VI 68. 77; vgl. *z. B.* die Worte VI 77: τὸ βόλημα τῶν διαφορῶν τοῦ Ἰησοῦ μορφῶν· ἐγὼ δὲ λέγω καὶ ἡλικίων ... comm. in Matth. tom. XII. 36 MPG Bb. 13, 1068 B und viele andere Stellen. Origenes' Sätze sind eine starke Stütze für die oben gegebene Auslegung. Ueberall erscheint bei Origenes

die Verklärung als Beweis für die Gottheit Christi. So auch an unserer Stelle. Auch hier wird der Nachdruck auf die Gottheit Christi gelegt. Die Menschheit erscheint nur als Mittel zum Zweck. — 3. 32 mit anderen Worten: „der Wille Gottes (die Menschen zu retten) oder seine Güte, wie sie sich in der Offenbarung in Christus zeigt, ist der Schlüssel zum Verständnis der Schrift“. Wir scheinen diese Worte hervorragend schön zu sein. Ich erinnere mich nicht, den Gedanken in einer analogen Fassung irgendwo gelesen zu haben. Wie weit ist er entfernt von dem Gedanken, daß die regula fidei der Maßstab zum Verständnis der Schrift sei. Marcion könnte ihn ausgesprochen haben, wenn nicht unter der sancta scriptura (p. 67,1) doch auch das A. T. mit verstanden werden müßte. Jedenfalls paßt dieser Gedanke vortrefflich zu der Tendenz unseres Stückes, Gottes Warmherzigkeit als schrankenlose erkennen zu lassen [vgl. A. An. 1. 7. 16. 17], paßt auch hervorragend gut zu dem, was wir von „kleinasiatischer Theologie“ wissen. Man braucht nur etwa die melitonischen Fragmente zu lesen oder die Schrift Hippolyts cfr. Noëtum, um überall Parallelen zu den obigen Gedanken zu finden. Auch die „heiligen Antithesen“ am Schluß unseres Kapitels passen ganz und gar zu der „kleinasiatischen Theologie“. — 3. 33 **Betrug**: inplanatio = πλάνη. Betrug ist doch wohl hier der Betrug des Teufels, der in der Einführung falscher Götter besteht, wie inplanator p. 54,10 der Teufel. Es kann aber auch der Tod als Folge der Verführung durch den Teufel gemeint sein. Die Anschauung von Gottes Güte entspricht genau der in c. 7 gegebenen. — 3. 35 „ἐν ἅλλῃ ἰδέσθαι“. Der Ausdruck ist doch wohl nur eine Vorbereitung auf den folgenden: effigie hominis uideri; vgl. Justin dial. 56. 58 (p. 190 C. 206 E) Christus erscheint dem Abraham ἐν ἰδέσθαι ἀνδρός. Ein modalistischer Schein ist unverkennbar; doch handelt es sich nicht um ausgesprochenen Modalismus. Für die vulgäre Anschauung, sobald sie in Christus „unsern Gott“ sah, war ein unreflektierter Modalismus das Gewiesene; man vergleiche wieder die „kleinasiatische Theologie“. — 3. 37 **anſchau**en: „inluminari“, doch wohl zu lesen inluminare. Xi p. 314: = conspicere. Das scheint allerdings die am besten zu dem Folgenden passende Erklärung zu sein. Aber auch die Uebersetzung „verherrlichen“ gibt einen guten Sinn. frappant gleichen diesen Worten die Worte Hippolyts contra Noëtum 14 (angeführt oben c. 20 3. 29 f.) — 3. 37 f. Zu dieser „gnostischen“ Anschauung vergleicht Zahn Irenäus III 1, 1; 2, 1 f. MPG Bb. 7, 844–847 unter dem Eindruck seiner Erklärung der oben zu c. 20 3. 29 f. besprochenen Worte. „Gnostisches“ ist in den Worten nichts. So konnten auch Männer von der „Großkirche“ reden und haben sie geredet, indem sie sich auf Philippus oder Petrus oder Johannes beriefen. Die Anschauung, daß die Apostel überall daselbe verkündigt hätten, beginnt sich am Ende des 2. Jahrh. eben erst zu konsolidieren. Auch das wird Petrus sagen wollen, daß seine Hörer bisher Christus nicht richtig erkannt hätten, und er ihnen nun die rechte Erkenntnis geben würde genau so, wie er selber einst eine unvollkommene Anschauung von Christus hatte, aber indem er seine Herrlichkeit sah, ihn als Gott kennen lernte. Und das ist die Anschauung von Christus, die nicht etwa nur einigen „Eingeweihten“ gelten soll; sondern sie wird als die einzig christliche hingestellt. — Daß aber nicht bloß im Hinblick auf die obige Situation, sondern auch im allgemeinen unsere Deutung gelten könne, lehren Schriftsteller wie Clemens Alex., der allerdings in gewisser Weise einen Gegensatz zu Irenäus darstellt. — 3. 39 f. Daß hier eine Beziehung auf 2. Petr. vorliegt, ist deutlich und verstärkt den Eindruck, den wir schon früher gehabt haben, daß nämlich unser Autor geradezu mit Vorliebe die Petrusbriefe benutzte. 2. Petr. erzählt Petrus auch von der Verklärung; nur weniger phantastisch als hier. Diese Beobachtung läßt es wieder etwas fraglich erscheinen, ob der Verfasser diese Geschichte mit besonderer Absicht gewählt hat. Die Verklärungsgeschichte auch in den A. J. 90 (p. 195). Die Erzählung hat auch hier den Zweck, die Göttlichkeit Christi zu zeigen, die es eben unmöglich war, zu ertragen. Darum stellt Petrus eben auch gleich daneben die irdische Erscheinung Christi als eines Leidenden. — Der heilige Berg ist übrigens alttestamentlich und wird auch in anderem Sinne gebraucht als hier; vgl. Justin dial. c. 97 p. 346 B.

— Acta Archelai 44 (Routh, Rel. sacrae, V² 162): et hic Jesus Christus Dominus resplenduit, sicut sol, et Discipuli eius non poterant aspicere in faciem eius propter gloriam vultus ipsius et immensum luminis splendorem. Auch im Testamentum Dom. n. Jesu Christi I, prooem. (ed. Rahmani, S. 4) erzählen die Apostel bei der Erscheinung des Auferstandenen: Maximo percussi timore permansimus prostrati tamquam infantes absque loquela . . — 3. 43 *beraubt*: cod.: „exorbare“. = excaecare, vgl. Li p. 818; vgl. AG. 22¹¹: Paulus verliert auch von dem Glanze des Lichtes das Gesicht. — S. 410, 3. 5 *geplagt*: cod.: „teneri“. Die Vulg. hat Jes. 53. andere Worte. — 3. 8 Es ist dies eine häufig vorkommende Nebenweise, die absolut nichts Gnostisches an sich zu haben braucht. Der Ausdruck „Christus unser Gott“ erklärt sie zur Genüge. Die Worte „drücken die populäre Vorstellung aus“ (Harnack II, 1, S. 557). Daß ein derartiger Doketismus auch in kirchlichen Kreisen vorhanden sein konnte, bezweifelt niemand. Vgl. Harnack, Lehrb. der Dogmengesch. I², 247 ff. Anm. Sehr bezeichnend ist Origenes, ctr. Cels. VII 13: *ἵνα γὰρ καὶ ὁ ἔξ η̅ς ὅτι ἡσθιαν ὡς σῶμα πορῶν ὁ Ἰησοῦς ἦτορ*. — 3. 11 Hier zeigt sich, daß der Zweck der Rede des Petrus derselbe ist, wie oben in c. 7. Auch hier wieder soll das Beispiel des Petrus die Abgefallenen mahnen, an Gottes Barmherzigkeit nicht zu zweifeln; und ihnen zugleich zeigen, daß der Christus, den er verkündet, Gott ist. — 3. 15 Ob sich dies auf die Elemente des Abendmahls beziehen soll, weiß ich nicht. — 3. 16 *das gehörte Wort*: obauditum verbum ist gerade auch im Gegenfatz zu den folgenden Worten rätselhaft. Ist es gleich dem *ταταμένος λόγος* p. 96? Dann hätte es Beziehung zur Kreuzigung und stimmte mit dem Folgenden vortrefflich überein. — 3. 16 f. cod. „et nunc est tamquam nosset passionem exterum“ L.: *exteram*. S. Usener verbessert: et nunc est tamquam nos passionem expertus. Diesem bin ich in der Uebersetzung gefolgt; aber sehr mit Unrecht. Die Worte stehen durchaus im Zusammenhang mit dem was Petrus c. 37 über das Leiden sagt. Es soll darauf hingewiesen werden, daß Christus als Gott nicht leiden kann; aber als Mensch hat er das Leiden verstehen gelernt. Die Ausdrucksweise ist ganz und gar doketisch; Stellen, wie diese, zwingen geradezu, einen häretischen Charakter des Stückes anzunehmen. — 3. 17 *geächtigt*: Das bezieht sich auch auf die Leidensgeschichte. — 3. 18 *Herrschaft*: cod.: *principio*. Das kann hier wohl nur „Herrschaft“ heißen; sonst käme der Gegensatz zu dem folgenden *principibus* nicht heraus. — Das Wortspiel: *principio . . principibus* hat der Uebersetzer aus dem Griechischen beibehalten (*ἀρχή*). — 3. 19 *Fürsten*: „*principibus*“. = den Fürsten dieser Welt? AG. 4²⁶? — 3. 19 f. *häßlich*, aber *vorsorglich*: cod.: *fedum visum sed providum*. Das gibt keinen rechten Sinn; Si will lesen: *fidum visum, sed proditum*: treu erschienen, aber verraten. Doch scheint mir das auch nicht recht zu passen. *fedum* = *foedum* verbietet sich wohl, weil der Ausdruck oben p. 68 schon gebraucht ist; zu *providus*: „Der Herr sorgt (providet) überall für die Seinen“ cf. c. 22 p. 70²⁴ f. Hält man *foedus* fest, so könnte man für *providus* auch *prodigus* vermuten. Die „schwungvollen heiligen Antithesen“ (Harnack II 1, S. 557 Anm. 1) sind zu erklären aus der Vorstellung von Christus dem Menschen und Christus dem Gott; am meisten Schwierigkeit hat der Kreuzestod Christi verursacht. Der Gegensatz zwischen dem *ἀδός*; der ersten und dem *ἐνδοός* der zweiten Parusie (vgl. Justin dial. 49. 110. 121) hat gewiß derartige Gegenüberstellungen zunächst hervorgebracht. In unserm Stücke ist eine Wirkung der Vorstellung von der zweiten Parusie allerdings nicht ersichtlich. Vgl. übrigens 2. Kor. 6⁸⁻¹⁰. Auf dem Boden Kleinasiens scheinen derartige Zusammenstellungen beliebt gewesen zu sein: vgl. etwa das 13. und 14. Fragment Melitos (Otto IX, 419 f.), Apollinarius von Hierapolis bei Routh, Reliq. sac. I 150 f.; Irenäus III 16, 6 (MPG Bb. 7, 925 C); (die Noëtianer bei Hippolyt philos. IX 10 p. 448; X, 27, p. 528). Aber auch Ignatius an Polyx. 3, 2; Const. Apost. VIII 12 (MPG Bb. 1, 1101 D); Testam. D. n. Jesu Christi I, 28 (p. 61); auch A. J. 101, p. 201. Acta Xanth. et Polyx. 14 (TSt II 3, p. 687 ff.). Noch bei Alexander von Alexandrien treten sie uns entgegen (Mai, Nova Bibliotheca Patrum II, 1844, p. 536). — 3. 20 ff. Eine ganz ähnliche Zusammenstellung der Worte wie in unserm

Texte in den A. J. 98, p. 200; dort sind die Namen aber von dem Lichtkrenz gebraucht; und auch die Zusammenstellung c. 109, p. 207 f. ist anders gemenbet. p. 200 wird das Kreuz auch $\pi\iota\sigma\alpha\varsigma$ und $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ genannt. S. S. 94f. nimmt an, daß hier die Johanneßakten benutzt seien. — 3. 22 Satttheit: cod.: „saturitas“. Der Ausdruck ist schwierig. Da die Bezeichnungen Christi, die den Ausdruck saturitas umgeben, aus den Gleichnissen Mt. 13 stammen, so ist wohl die Vermutung erlaubt, der Uebersetzer hätte ein den übrigen bei Mt. 13 vorliegenden Gleichnissen entnommenes Wort ($\zeta\upsilon\mu\eta$ B. 33, $\sigma\alpha\gamma\eta\nu\eta$ B. 47) nicht richtig übersetzt. — 3. 22 f. Soviel ich weiß, wird Christus niemals im N. T. $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ und $\pi\iota\sigma\alpha\varsigma$ genannt. — 3. 23 f. Zahn, MZ X 206 Anm. sagt zu diesen Worten: „daß damit auch ein über Jesus erhabener Gott Vater ausgeschlossen sein soll, zeigt der Anfang dieses Redeabschnittes p. 67 24 f.“. Das halte ich nicht für richtig. Denn über Christus steht trotz der höchsten Prädikate, die ihm gegeben werden, der deus inenarrabilis. Das geht aus dem ganzen Tenor unserer Actus hervor. — 3. 24 Will man die Namen, die Christus in unserm Stücke gegeben werden, recht würdigen, so vergleiche man etwa die Namen, die Justin der Märtyrer von Christus gebraucht (dial. c. 34. 59. 61. 100. 113. 126. 128). Bei Justin sind sie sämtlich dem N. T. entnommen. Die Situation ist eben eine ganz andere. Unser Autor befindet sich in einer Umgebung, in der das N. T. als urkundliche Sammlung für die Erkenntnis des Christentums durchaus in Geltung war. Das N. T. tritt für ihn zurück; wenn es auch benutzt wird und wenn er auch von prophetischen Schriften spricht, so ist doch seine ganze Diktion nicht alttestamentlich, sondern neutestamentlich gefärbt. Aus diesem Tatbestande dürfte man schließen, daß der Autor einem Kreise angehört, in dem das N. T. gegen das A. T. zurücktrat. Auf dem Boden Kleinasiens dürfte dies am ehesten der Fall gewesen sein. — Eine Untersuchung über die Namen, mit denen man Christus bezeichnet hat, wäre dankenswert; sie würde zeigen, wie die in den biblischen Schriften gebrauchten Bilder sehr bald nicht mehr verstanden wurden.

21 3. 25 ff. Die folgende Erzählung von der Heilung blinder Witwen ist, wie es scheint, eine Dublette zu der Erzählung Petri von der Verklärung Christi. Wie es Petrus dabei ergangen ist, so ergeht es jetzt den Anwesenden. Wie Petrus einst den Herrn verleugnet, aber doch die Herrlichkeit des Herrn gesehen hat, so ist es auch mit der römischen Gemeinde. Der Gegensatz zwischen leiblichem und geistigem Sehen wird von Petrus durchgeführt; doch ist es schwer im einzelnen zu erkennen, was diesem und was jenem angehören solle. Petrus selbst (c. 21 a. C.) faßt die hier erzählten Vorgänge auf als Illustration zu dem Sage, daß der „beständige Gott größer ist als unsere Gedanken“. — Ueber leibliches und geistiges Sehen im Anschluß an Joh. 9²⁰ handelt auch Origenes contra Celsum VII, 39, vgl. 44; aber auch II, 48. 72. 77. Worte des Celsus bei Origenes contra Celsum VII, 36: $\acute{\alpha}\lambda\upsilon\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\alpha\iota\ \mu\upsilon\sigma\alpha\upsilon\tau\epsilon\varsigma\ \alpha\upsilon\alpha\beta\lambda\acute{\epsilon}\phi\eta\tau\epsilon\ \nu\phi\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\alpha\rho\kappa\acute{o}\varsigma\ \alpha\upsilon\alpha\sigma\tau\rho\alpha\phi\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\varsigma\ \psi\upsilon\chi\eta\varsigma\ \delta\phi\theta\alpha\lambda\mu\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\rho\eta\tau\epsilon,\ \mu\acute{o}\nu\omega\varsigma\ \sigma\theta\omega\varsigma\ \tau\acute{o}\nu\ \theta\epsilon\acute{o}\nu\ \delta\phi\sigma\sigma\alpha\varsigma$. — 3. 32 f. Vielleicht ist der Gedanke nahe gelegt worden durch Eph. 1¹⁸; besser erklärt er sich hier durch Anknüpfung an 2. Petr. 1¹⁰. Vgl. Clemens Alex. coh. 12 (MPG Bd. 8, 240 CD): $\tau\acute{o}\upsilon\ \sigma\alpha\iota\ \tau\acute{o}\ \zeta\upsilon\lambda\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\pi\alpha\rho\alpha\iota\delta\epsilon\sigma\sigma\alpha\iota\ \delta\iota\delta\omega\mu\ \cdot\ \sigma\pi\epsilon\iota\sigma\sigma\omicron\nu\ \tau\epsilon\iota\mu\epsilon\sigma\iota\alpha,\ \pi\iota\sigma\tau\epsilon\upsilon\sigma\sigma\omicron\nu,\ \delta\psi\epsilon\iota.$ $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\pi\alpha\lambda\acute{\alpha}\mu\pi\epsilon\iota\ \phi\alpha\iota\delta\rho\acute{o}\tau\epsilon\rho\omicron\nu\ \eta\lambda\iota\omicron\nu,\ \delta\epsilon'\ \acute{\epsilon}\nu\ \delta\phi\theta\alpha\lambda\mu\omicron\ \tau\upsilon\phi\lambda\acute{\omega}\nu\ \alpha\upsilon\alpha\beta\lambda\acute{\epsilon}\pi\omicron\upsilon\sigma\iota\nu\ \cdot\ \nu\acute{\upsilon}\xi\ \sigma\epsilon\ \phi\acute{o}\beta\epsilon\tau\alpha\iota,\ \pi\acute{\upsilon}\rho\ \phi\omicron\beta\eta\theta\eta\sigma\tau\alpha\iota,\ \theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma\ \alpha\iota\chi\eta\eta\sigma\tau\alpha\iota\ \cdot\ \delta\psi\epsilon\iota\ \tau\acute{o}\upsilon\varsigma\ \sigma\theta\alpha\rho\alpha\upsilon\sigma\acute{\iota}\varsigma,\ \acute{\omega}\ \gamma\acute{\epsilon}\rho\omicron\nu,\ \acute{\omicron}\ \theta\eta\beta\alpha\varsigma\ \mu\grave{\eta}\ \beta\lambda\acute{\epsilon}\pi\omega\nu.$ Vgl. auch das Folgende. — 3. 33 verlossen: Es kann sich darauf beziehen, daß die Witwen noch ungläubig sind (vgl. c. 21 am Anfang). Besser aber faßt man es doch von den „leibhaftigen“ Ohren. Petrus will sagen: darauf kommt es nicht an, daß einer körperlich blind oder taub ist. Und doch beseitigt er diese Leiden. Die Heilung eines Tauben wird allerdings nicht vorgeführt (vgl. die Worte des Antonius zu Didymus dem Blinden, Sokrates h. e. IV, 25, MPG Bd. 67, 528 AB: $\mu\eta\delta\acute{\epsilon}\nu,\ \acute{\omega}\ \Delta\iota\delta\upsilon\mu\epsilon,\ \tau\alpha\rho\alpha\tau\tau\acute{\epsilon}\tau\omega\ \sigma\epsilon\ \eta\ \tau\acute{\omega}\nu\ \alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\acute{\omega}\nu\ \delta\phi\theta\alpha\lambda\mu\acute{\omega}\nu\ \alpha\pi\omicron\beta\omicron\lambda\eta\ \cdot\ \tau\omicron\iota\omicron\upsilon\tau\omicron\iota\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \sigma\alpha\iota\ \lambda\epsilon\iota\pi\omega\upsilon\sigma\iota\nu\ \delta\phi\theta\alpha\lambda\mu\omicron\iota,\ \sigma\iota\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \mu\upsilon\tau\alpha\iota\ \kappa\alpha\iota\ \kappa\acute{\omega}\nu\omega\pi\tau\epsilon\varsigma\ \beta\lambda\acute{\epsilon}\phi\epsilon\iota\ \iota\sigma\chi\upsilon\sigma\iota\nu\ \cdot\ \chi\alpha\iota\rho\epsilon\ \delta\acute{\epsilon},\ \delta\tau\iota\ \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\varsigma\ \delta\phi\theta\alpha\lambda\mu\acute{o}\upsilon\varsigma,\ \sigma\iota\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\gamma\gamma\epsilon\lambda\omicron\iota\ \beta\lambda\acute{\epsilon}\pi\omega\sigma\iota,\ \delta\epsilon'\ \acute{\omega}\nu\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\omicron}\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma\ \theta\alpha\upsilon\rho\epsilon\iota\tau\alpha\iota,\ \kappa\alpha\iota\ \tau\acute{o}\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\theta\ \phi\acute{\omega}\varsigma\ \kappa\alpha\tau\alpha\lambda\alpha\mu\beta\acute{\alpha}\nu\epsilon\tau\alpha\iota$. — A. J. 106, p. 204 s. s: die Wunder und Zeichen, $\mu\eta\ \phi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha\ \delta\phi\theta\alpha\lambda\mu\acute{o}\iota\varsigma\ \tau\acute{o}\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma\ \mu\eta\delta\acute{\epsilon}\ \acute{\alpha}\kappa\omega\alpha\iota\varsigma$

ταύταις ἀκούμενα). — 3. 34 offen stehen: cod.: pateant. Unser pateant. — Hier sind sicher die leibhaftigen Augen gemeint. — An sich ist diese Widerspruch nicht unempfindlich; sie ist nur zu verurteilen, wenn man das Sehen als leibliches auffaßt. Dieser Gefahr ist unser Autor nicht entgangen; er vermischt die Grenzen zwischen leiblichem und geistigem Sehen (vgl. die folgende Erzählung); das liegt aber in der Tendenz der antiken Weltanschauung. Eine interessante Parallele zu der Anschauung unserer Actus bei Ps.-Clem. hom. XVII, 16 (MPG Bb. 2, 400 A): 'Ο γάρ ἰδὼν ζῆν οὐ δύναται. Ἡ γάρ ὑπερβολή τοῦ φωτός τὴν τοῦ ὁρῶντος ἐκλύει σάρκα, ἐκτός ἐστι μὴ θεοῦ ἀπορρήτω δύναμις ἡ σὰρξ εἰς φύσιν τραπῆ φωτός, ἵνα φῶς ἰδεῖν δυναθῇ, ἢ ἡ τοῦ φωτός οὐσία εἰς σάρκα τραπῇ, ἵνα ὑπὸ σαρκὸς δραθῇναι δυναθῇ. — Die zu ergänzende Antithese zu den Worten Petri: hi oculi iterum cludentur, stellen die Worte Christi dar zu Petrus in der Vita Schnudi: Wahrlich dein Auge wird in Ewigkeit nie geschlossen werden für das Licht dieser Welt (vgl. Ροπερ, Die Sprüche Jesu S. 116 Nr. 118, ZU XIV 2, 1896). — A. Tho. 53 p. 169 ff. ὁ οὐχ ὁρῶμενος παρὰ τοῖς σωματικοῖς ὀφθαλμοῖς, τοῖς δὲ τῆς ψυχῆς ἡμῶν οὐδ' ἔλας ἀποκρυπτόμενος vgl. p. 182 ff. — 3. 37 Die wirksame Kraft des Namens Jesu, d. h. die Kraft, die schon in der bloßen Nennung des Namens Jesu lag, ist uns schon bei dem geweihten Wasser (oben c. 19) entgegengetreten. Abergläubische und magische Vorstellungen spielen hierbei eine große Rolle. Ueber die Anwendung des Namens Jesu vgl. jetzt Heitmüller, 'Im Namen Jesu' (Gött. 1903). — 3. 40 f. Der Verf. will hinweisen auf Lichterscheinungen wie etwa Abend- und Morgenrot, oder Nordlicht. Lichterscheinungen sind in der Literatur von der Art der unseren sehr häufig; zu Grunde liegt der Gedanke, daß Gott Licht ist. Aber es muß natürlich ein anderes Licht sein als das sichtbare (vgl. Zrenäus II 13, 4 MPG Bb. 7, 744 B: et lumen rectissime dicetur, sed nihil simile ei, quod est secundum nos, lumini). Daß man das göttliche Licht von dem irdischen (wie hier) nur graduell verschieden dachte, ist ein Grundfehler der apokryphen Literatur, liegt aber begründet in der antiken Weltanschauung, der das Göttliche mehr oder weniger etwas Materielles war. Aber es muß doch dann wenigstens für menschliche Augen unerträglich sein, wie hier (p. 69 a). Auch in der Petrusapokalypse findet sich dieselbe Vorstellung B. a f. (bei Dieterich, Netzia, S. 3): „erschienen plötzlich zwei Männer. Auf die vermochten wir nicht geradeaus zu sehen. Denn es ging von ihrem Antlitz aus ein Strahl wie von der Sonne, und leuchtend war ihr Gewand, wie es niemals eines Menschen Auge sah und kein Mund kann erzählen oder ein Herz erdenken den Glanz“. Lichterscheinungen sind besonders häufig auch in der gnostischen Literatur (vgl. etwa Sch in ZU VIII, 1. und 2. Heft, S. 193, 337). Sie haben ja reichliche Anknüpfungspunkte in dem Neuen Testamente. Darum hat man auch keinen Grund, derartige Erzählungen für außerkirchlich zu halten. — 3. 42 u. f. a b a r: cod.: inuisibilis. — 3. 43 f. Der Wechsel in der Person ist sehr auffällig; Petrus kann nicht unter dem „Wir“ verstanden werden; es gibt sich der Autor als einen, der die Dinge aus Augenschein kannte. Die Einführung des „Wir“ für einen Fehler des Uebersetzers zu halten, geht nicht an; dazu kommt es in den Zeilen 2—8 zu oft, nämlich 3 resp. 4mal vor. Erklären würde sich das „Wir“ hier auch lassen, wenn wir annähmen, es läge in unserer Erzählung ein versprengtes Stück einer andern von Petrus handelnden Schrift vor, in der Petrus in der ersten Person redet. Aber was soll das für eine Schrift sein? — Unser Kapitel hat manche Eigentümlichkeiten, die es aus seiner Umgebung herausheben. Darum ist die Hypothese am einfachsten, daß es übernommen und von dem Verfasser der A. V. eingearbeitet sei. — 3. 44 um unsere Sinne kamen: cod.: ut exentiaremur aboratione; Xi: exsensaremur aporiatione. Es ist die Parallelerscheinung zu der Erzählung von der Verklärung. — S. 411 3. 1 f. A. J. 90, p. 195 a f. φῶς τοιοῦτον ὅσοτον οὐκ ἔστιν δυνατόν ἀνθρώπῳ χρώμενον λόγῳ ἀφ'αυτοῦ ἐκφέρειν, ὅλον ἦν. — Passio An. 14, Aa II 1, p. 34 a. 11: ein göttliches Licht, in das menschliche Augen nicht blicken können. — 3. 5 ff. Die verschiedenen Erscheinungsformen Christi erklären sich in unsern Actus aus dem Satze: unusquisque enim nostrum sicut

capiebat uidere, prout poterat uidebat, p. 67 s. f. (vgl. Origenes comm. in Matth. tom. XII, 86 MPG Bb. 13, 1068 B: διαφέρους γὰρ ἔχει ὁ λόγος μορφάς, φαινόμενος ἑκάστω ὡς συμφέρει τῷ βλέποντι, καὶ μηδενὶ ὑπὲρ ὃ χωρεῖ ὁ βλέπων, φανερούμενος. — Origenes in Matth. comment. series 100, MPG Bb. 13, 1750 B: Venit ergo traditio talis ad nos de eo, quoniam non solum duae formae in eo fuerunt, una quidem secundum quam omnes eum videbant, altera autem secundum quam transfiguratus est coram discipulis suis in monte, quando et resplenduit facies eius tanquam sol, sed etiam unicuique apparebat secundum quod fuerat dignus etc. Vgl. auch MPG Bb. 13, 1908 B Fragment aus dem Rufascommentar: φαίνεται γὰρ ὁ λόγος διαφέρους ἔχων μορφάς, ἑκάστω ὡς χωρεῖ . . . τοῖς μὲν . . . ἀπλούστερον νοεῖται καὶ κατὰ σάρκα γινώσκεται· τοῖς δὲ τελείοις θεολογεῖται καὶ ἐν τῇ τοῦ θεοῦ μορφῇ κατὰ τὴν γνῶσιν αὐτῶν θεωρεῖται. Diese Tradition, von der ich nicht weiß, woher sie Origenes gekommen ist, ist nur ganz leise von der in unserem Texte gegebenen verschieden. Weiss, Christus- und Apostelbilder S. 40 Anm. 3 nennt die zuletzt angeführten Worte bezeichnend „für die Art und Weise, wie Origenes gnostisches Gedankengut übernahm“). Wir haben es zu tun mit der massiven Ausbeutung dieses Satzes, der im 2. Jahrh. eine ziemlich große Rolle gespielt haben muß. Der Ursprung dieser Vorstellung überhaupt liegt wohl in dem Gedanken, daß Christus alle Menschenalter durchmachen mußte, um allen alles zu sein resp. um alle zu retten, wie er noch vorliegt bei Irenäus II 22, 4 (MPG Bb. 7, 784 A): Ideo (Christus) per omnem venit aetatem, et infantibus infans. . . in iuvenibus iuuenis . . senior in senioribus (daß dieser Gedanke mit der Vorstellung von der ἀνακαταλίσσει zusammenhängt, bedarf keines Beweises). Es wäre nicht wunderbar, wenn Frauen sich Christus in weiblicher Gestalt vorgestellt hätten, und wirklich hat sich die Montanistin Prisca Christus so vorgestellt (ἐν ἰδέᾳ . . . γυναικὸς ἐσχηματισμένος ἐν στολῇ λαμπρᾷ ἡλθα πρὸς με Χριστός, Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I², S. 393 Anm. 1. Epiphanius haer. 49 c. 1, Dehler I b p. 40 — vgl. auch das 15. Fragment Melitos Otto IX, S. 420: ipse est qui in omnibus omnia erat: ipse est, qui in patriarchis patriarcha erat, in lege lex etc. Ps.-Clem. hom. III, 20 MPG Bb. 2, 124 C: der verus propheta, ἐξ ἀπ' ἀρχῆς αἰῶνος ἅμα τοῖς ὀνόμασι μορφάς ἀλλάσων τὸν αἰῶνα τρέχει; vgl. Acta Archelai 50, Routh, Reliquiae sacrae V², S. 179: sed totus ille ipse (Christus) descendens, semetipsum in quocunque voluit transformavit in hominem; bei dieser Vorstellung ist der Gedanke zwischen gekommen, daß Christus in jedem Menschen Gestalt gewinnen könne. Simon sagt bei Ps.-Clem. recogn. II 14, MPG Bb. 1, 1256 A, daß es in seiner Macht stände, bald klein, bald groß zu erscheinen. In der Apokalypse des Esra, Tischendorf, Apocal. Apocr. p. 28, in den TSt II, 3, S. 156, heißt es vom Antichrist: καὶ παιδίον γίνεται καὶ γέρων. — Weiter aber ist aufmerksam zu machen auf die Erscheinungsformen Gottes im Alten Testamente; vgl. Justin apol. I, c. 62, ed. Otto, p. 170 B: ἐν ἰδέᾳ πυρὸς ἐκ βάτου προσωμίλησεν αὐτῷ ὁ ἡμέτερος κύριος oder: Irenäus I, 10, 3 MPG Bb. 7, 556 A: ἐφάνη τοῖς προφήταις ὁ θεὸς οὐκ ἐν μιᾷ ἰδέᾳ, ἀλλὰ ἄλλως ἄλλοις. — Meiner Meinung nach geht aus dem Vorstehenden hervor, daß wir keinen Grund haben, in dieser Erzählung von den verschiedenen Erscheinungsformen Christi etwas Gnostisches zu sehen, um so weniger, als das spezifisch Phantastische hier fehlt, was doch auch etwa den Johannesakten eigentümlich ist: vgl. A. J., c. 89 f. Aa II 1, p. 194 f. Hier erscheint z. B. Christus „ein und denselben Johannes als ein Riese, dessen Haupt den Himmel berührt, und im nächsten Augenblick, da er sich umdreht, als ein kleiner Mensch“. (Zahn, NZ X 20; vgl. A. J. 82, p. 191 27: ὁ ἐμφυσήσας μοι αὐτὸν τῇ πολυμύρῳ σου ὄψει.) Diese Ungereimtheiten der Johannesakten sind auch dem Photius aufgefallen (Bibliotheca, cod. 114). Von der Vorstellung unserer A. V. sind sie grundverschieden; und auch aus diesem Grunde erscheint es mir als ein Ding der Unmöglichkeit, jene demselben Verfasser zuzuschreiben wie diese. In den A. V. handelt es sich doch im Grunde um einen geistigen resp. psychologischen Prozeß; freilich hat der Verfasser die Formen seiner Zeit benützen müssen, um ihn uns zu beschreiben. Natürlich soll damit nicht ge-

leugnet werden, daß der Gnostizismus derartige Vorstellungen mehr liebte als die Großkirche, wenn es auch schwer halten mag, einen genauen Begriff von ihrer verschiedenartigen Stärke zu gewinnen. — 3. 8 Ob der Verfasser uns damit sagen will, daß die Blinden nun auch wirklich ihr Augenlicht erhalten haben, muß dahin gestellt bleiben. Er kann hier auch die Augen des Geistes meinen. — 3. 13 erfahren haben: cod.: tredecim. Das ist ganz unmöglich. Xi: didicimus. — 3. 14 Offenbar steht constans deus (Xi p. 69, 17) und der Satz quomodo alias et alias dominum viderint im Gegensatz. Eine Analogie zu der zu Grunde liegenden Vorstellung kenne ich nicht. Aber auch zu dem instabilis oben zu c. 17 3. 30 von Simon gesagt, kann es im Gegensatz stehen und zu der Bezeichnung Simons als ἁγιός (p. 80, 37). Vgl. die interessante Parallele bei Irenäus II, 9, 2 (MPG Bd. 7, 734 A): Constante igitur hoc deo . . . ille sine dubio, qui secundum eos adinventur Pater, inconstans et sine teste est, Simone mago primo dicente, semetipsum esse super omnia Deum.

22 3. 15 f. „dominum ex totis praecordiis intelligant“. Hier ist das Prinzip des Gnostizismus in der unzweideutigsten Weise ausgesprochen. Man muß damit zusammenstellen, was in unseren Akten von der Unwissenheit und der Befreiung daraus gesagt wird. Solche Anschauungen sind aber nicht bloß „gnostisch“. — 3. 17 Es entspricht der asketischen Tendenz unseres Romans, daß den Jungfrauen besondere Verehrung gewidmet wird. Die Jungfräulichkeit ist auch in den A. P. et Th. die höchste Tugend. Zu den sanctae inviolatae virgines vergleiche man die συνεισάκτοι. Das „Dienen“ (vgl. p. 79 a) stammt jedenfalls aus Mt. 25 u. Eine analoge Vorstellung habe ich nicht auffinden können (vgl. unten c. 29 die Witwen). Man könnte höchstens vergleichen Basilus ep. 199 c. 24: die Witwe τὴν διακονομένην ὅπο τῆς ἐκκλησίας (nach J f c h a r n a d, Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche, Göttingen 1902 S. 117). Aber der Sinn ist hier doch ganz anders. Aus J f c h a r n a d's Buch entnehme ich, daß eine Vorstellung, wie sie die A. V. hier bringen, für die Großkirche ganz unerhört ist. Dagegen kann auf die Stellung aufmerksam gemacht werden, die die Frauen bei Häretikern hatten (z. B. bei den Montanisten resp. Quintillianern. Epiph. haer. 49, c. 2 Dehler Ib p. 40. Vgl. J f c h a r n a d S. 156 ff.). — Zu verweisen ist auf 1. Tim. 5 16; es findet sich auch die Lesart: εἷς ποτὶς ἡ ποτὶς ἔχει χήρας, und es ist möglich, daß die obige Erzählung aus dieser Schriftstelle herausgesponnen ist. Hier zeigt sich die wirkliche Schwierigkeit für den Kommentator der Petrusakten: wir können nie sicher sagen, inwieweit der Verf. wirkliche Zustände seiner Zeit schildert, inwieweit er seiner Phantasie Raum verstattet hat. — 3. 17 Pfl.-Glem. recogn. I, 74 (MPG Bd. 1, 1248 C) heißt es von Petrus vor der Disputation mit Simon: cibo sumpto quiescere nos iussit sibi ipse quietem dedit. — 3. 20 Vgl. A. P. et Th. 39 p. 265 4: καὶ τὰ ἐπὶ πάντα σοι καταγράφω. — 3. 24 streng gefaßt: „superponens“, d. h. das gewöhnliche Fasten überbietend. Vgl. Ducange, s. v. superpositio. J u n k Theol. Quartalschr. 1891, S. 677. Art. „Fasten in der Kirche“ in der H e V. J. W o r d s w o r t h, The Ministry of Grace, p. 329, Anm. 25. (Sehr deutlich ist Passio SS. Mariani et Jacobi 8: continuatis in carcere gemina superpositione ieiuniis et orationibus saepe repetitis.) — 3. 24 Diese Art, sich auf einen Kampf vorzubereiten, ist gebräuchlich. Vgl. oben zu c. 1 3. 29. — 3. 26 n ä m l i c h „enim“. Das bedeutet, daß Marcellus von dem bevorstehenden Kampfe bis dahin noch nichts gewußt hat. Marcellus ist ja auch nicht dabei gewesen, als Petrus in c. 18 von der ihm in c. 16 zu teil gewordenen Offenbarung berichtet, daß er mit Simon einen Kampf haben werde. — 3. 27 Nach dem Früheren ist das Iulische Forum gemeint; wie Marcellus dazu kommt, es das Forum schlechthin zu nennen, ist nicht ersichtlich. Der Autor wird gedacht haben, es gäbe in Rom nur ein Forum: ein weiteres Zeichen dafür, daß er nicht in Rom schrieb. — 3. 27 „anabatas“. Pulte ist wohl weniger richtig als Wänke; es handelt sich freilich um eine Disputation. — 3. 28 f. Dies ist sehr unvermittelt. Im Vorausgehenden ist nicht davon die Rede, daß irgend jemand den Kampf zwischen Simon und

Petrus angeordnet habe. In c. 16 kündigt Christus den Kampf doch nur an. Möglich ist es, daß unserm Novellisten dies genügte, um die Anordnungen zum Kampfe zu erklären. In der gewöhnlichen Petruslegende heißt es, daß dieser Kampf von Nero angeordnet sei; vgl. Aa I, p. 149 1: Cum ergo dixisset Nero: Crastinus dies uos probabit. Das ist aber noch phantastischer. — 3. 29 Unterredung: „de conlocutione dei“. Das ist sinnlos. Da es sich im folgenden um den Streit um die Gottheit Christi handelt, so ist vielleicht gemeint: über die Bezeichnung (Christi) als Gott. conlocutio die fehlerhafte Uebersetzung von ἀνομιμία oder προσήγορα? vgl. Epiphanius haer. 51, 18 (Dehler I b, p. 80; vgl. II a, p. 629), wo es, unter Benützung von Hippolyts Syntagma, von den Mlogern heißt: νομιζοντες υἱὸν θεοῦ, καὶ εἶναι μὲν πρότερον φιλοῦν ἀνθρώπων, κατὰ προκοπὴν δὲ εὐληγάναι τὴν τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ προσήγορίαν. — 3. 35 Häßlichkeit gehört zu den Eigenschaften des Teufels, wie Schönheit zu denen Gottes. Es hat die antike Empfindung nichts so sehr beleidigt als die Vorstellung von der Häßlichkeit Christi, die durch die alttestamentlichen Schriften geboten war. „Die Geister, welche sich gegen Gott entschieden haben, haben (nach Origenes) unbeschreiblich häßliche, wenn auch nicht sichtbare, tiefbunte Körper erhalten“. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I³, S. 631. — 3. 36 cod.: Ethiopissimam. Usener: Aethiopiassam. Aethiopier werden oft als Wiber des Teufels benutzt: auch dies geht auf antike Vorstellungen zurück. Einige Angaben über Vorstellungen vom Teufel finden sich bei Kraus, Real-Encyclopädie s. v. Teufel. Die Sache bedarf einer gründlichen Untersuchung. Acta Xanth. et Polyz. c. 17 TSt II, 3, S. 70 wird ein βασιλεὺς αἰθίοψ in einen Rauben verwandelt und dann als der Teufel bezeichnet. Von Petrus Alexandr. (bei Routh, Reliquiae sacrae III, S. 324 15 f.) werden die Unbußfertigen bezeichnet als δέσμα Αἰθίοπος κατημένοι; Methobius von Olympus, Bom Jgel 4 (ed. Bonwetsch I, S. 333 11 f.): denn doch wohl durch die Aethiopen zeigt er die durch (in) Bosheit Versenkten an. Nach Irenäus IV, 20, 12 (MPG Bb. 7, 1042 C) bedeutet Moses' äthiopisches Weib die Kirche aus den Heiden. Die Vorstellung vom Teufel als Aethiopier ist (in Aegypten?) weit verbreitet. In der arabischen Vita Schnudi heißt es: Puis il prit (der Teufel) la forme d'un nègre abyssinien, d'une haute taille et d'une horrible figure (Mission archéologique française au Caire IV, 1, S. 444). In der Vie de Paul de Tamoueh (ebendort, IV, 2, S. 766): il se transfigura, il devint un grand Ethiopien: ses yeux étaient pleins de sang, tout son corps plein d'épines et il sentait mauvais comme un bouc. Das Mittelalter hat sich auch diesen Zug nicht entgehen lassen. Von französischen Manichäern des 11. Jahrhunderts wird berichtet: Adorabant Diabolum, qui primo eis in Aethiopia, deinde Angeli lucisfiguratione apparet (bei Gieseler, RG., II, 1⁴, S. 410, Anm. 3). Petrus Damiani erzählt von einem Trupp von Teufeln, die in der Gestalt von Aethiopiern Saumrosse einherführten (Jos. Hansen, Zauberwahn S. 124). Man sieht, wie alt die Vorstellung ist und wie zäh sie ihr Leben behauptet hat. — 3. 36 keine Aegypterin: Dieser Zusatz hat wohl darin seinen Grund, daß das häßliche Weib als ganz schwarz bezeichnet werden soll. Die ganz schwarze Hautfarbe war bei den Römern sprichwörtlich; schwarz = böse. (Clemens Alex. paed. III, 4; MPG Bb. 8, 596 C: ὡς κόρακας ἢ πορφυρά.) In den Acta Perpetuae et Felicitatis c. 10 (Acta martyrum sincera, ed. Ruinart, Verona 1732, p. 84) sieht Perpetua einen Aegyptius foedus specie, der mit ihr kämpfen will. Dieser Aegypter ist der Teufel. Darum wird der Zusatz neque Aegyptiam eine tiefere Bedeutung haben. Ist es ein in Aegypten gemachter Zusatz? Von dem Test. dom. n. Jesu Christi, daß die Kreuzgebete (vgl. unten c. 38 ff.) zum Teil aufgenommen hat, ist es wahrscheinlich, daß es in Aegypten entstanden ist. Vgl. B. Drews in seiner Anzeige von Rahmanis Publikation ThStR 1901, S. 146. Vielleicht lassen sich hiermit auch die Einfügung des Barnabas (oben zu c. 4 3. 17 f.) und die mannigfachen Berührungen mit Gedanken des Origenes in Zusammenhang bringen. — 3. 36 f.cod.: sed totam nigram sordibus, pannis involutam“ = aber ganz schwarz von Schmutz, in Lumpen eingehüllt. Bo, dem ich hier gefolgt bin, ändert sordibus in sordidis und zieht

es zu pannis. Das scheint mir empfehlenswerter. — 3. 38 Warum sie tanzt, obgleich sie in Ketten ist, wird nicht gesagt; vielleicht ist die Tochter der Herodias Mt. 14 a. Mc. 6 22 das Vorbild gewesen. Die Kette stammt vielleicht aus Offb. 20 1 ff. Das Tanzen könnte zur Bezeichnung der Leichtigkeit des Sieges dienen, den Petrus über Simon davontragen soll. — Ein Gegenstück dazu ist die tanzende Gnade A. J. 95 Aa II, 1, p. 198 s: 'H χάρις χορεύει. — 3. 39 die ganze Kraft: cod.: „omnes uiri Simoni.“ Li. 3 ingeniose Konjektur: omnis virtus Simonis ist oben aufgenommen. — 3. 39 f. seines Gottes: d. h. des Teufels. — 3. 41 aus vornehmem Geschlechte: cod.: generis magi, corr.: magni. — 3. 43 Also wodurch sich Marcellus beflecken würde, dazu soll nun Christus selbst helfen. Der Widerspruch ist offenbar, geht aber doch wohl darauf zurück, daß der Romanschreiber Marcellus nicht für fähig hält, den Dämon zu vernichten, und darum dies Petrus resp. Christus überlassen will. — 3. 45 f. „in tua militia probavi“. Das Bild vom Kriegsdienst der Christen ist alt und geht auf die neutestamentlichen Schriften zurück; vgl. besonders Eph. 6 14 ff. Besonders häufig ist es, und das dürfte nicht zufällig sein, in dem zu den Paulusakten gehörigen Mart. Pauli (Aa I, p. 108 11. 110 1. 4. 5. 8. 13. 14. 15. 114 7. 14. 116 7 (28 a. 13. 29 s. 10. 14. 17. 30 1. 12. 14. 37 s. 11. 40 s. 42 10). Auch in unsern A. V. kommt es öfter vor: p. 90 11 f. — Das Bild hat zu manchen Mißverständnissen Anlaß gegeben; wenn es der Anlaß zu der zu c. 19 3. 11 besprochenen Anschauung gewesen ist, so ist dieses Mißverständnis nicht das schlechteste. — Vgl. Harnack, Die Mission, S. 297 f. — 3. 46 ähnlicher Mann: ganz analog ist die Erzählung A. Tho. 57 Aa II 2, p. 174. — 3. 47 So: cod.: „usque adeo ut“. — 3. 1 f. ganz ähnlich: Es ist das eine Illustration zu dem Satze, daß Christus in den Gläubigen wirkt; ein Satz, der in der altchristlichen Literatur ziemlich häufig illustriert wird. Auch Thekla sieht τὸν κύριον καθήμενον ὡς Παῦλον; A. P. et Th. 21 (Aa I, p. 260 s). — 3. 3 Zu diesem Traumgesicht möchte ich die Erscheinungen im Pastor Hermas, Visio III etc. vergleichen. — 3. 6 forum Julium, wie oben zu c. 22 3. 27.

23 3. 7 so wörtlich; nach dem Zusammenhange sollte es scheinen, als ob nur die Christen gemeint seien; denn nur von ihnen wird erzählt, daß sie „aurei“ empfangen hätten. Die Meinung des Autors ist mir nicht ganz deutlich geworden. — 3. 8 vgl. oben c. 19, p. 66 14 ff. Hier erfahren wir also, wozu das Geld dienen sollte. Freilich konnte Marcellus, als er das Geld austeilte, noch nichts davon wissen, wozu es verwendet werden sollte. Darum ist auch oben nur ganz allgemein der Dienst Christi genannt. — 3. 9 Daß hier Senatoren, Präfecten, Beamte zusammenkommen, um an einer Untersuchung über den wahren Gott teilzunehmen, ist sehr auffällig und könnte auf den Gedanken bringen, diese Worte seien erst in einer Zeit geschrieben, als das imperium christlich geworden war. Und auch die hervorragende Rolle, die Petrus im folgenden spielt, — er tritt fast auf, wie ein römischer Papst im 6. Jahrhundert in Rom, — könnte diesen Gedanken nahe legen. Dem ist aber zu erwidern, daß in Kleinasien das öffentliche Interesse sich schon sehr früh den Christen zugewendet hat; und wenn auch eine Situation, wie die von unserm Autor gezeichnete, für das zweite Jahrhundert in den Bereich der Unmöglichkeiten gehört, so kann man sie doch dadurch erklären, daß der Autor die Zustände so gewünscht hätte, wie er sie schildert. — 3. 12 Dieser Gedanke kommt auch sonst vor. Vgl. A. J. 55, Aa II 1, p. 178 17. 179 1 f., wo die Smyrner sagen: 'Ακούομεν ὅτι κηρύσσεις θεόν. ἀφρονός ἐστι καὶ διεσφάτο σοι μὴ ἐμπελοχῶσαι ἐν ἐνὶ τόπῳ. — Vgl. unten c. 28, p. 74 22. Vgl. das 10. Fragment Melitos (Otto IX, S. 429): non invidet cognitionem sui quaerentibus eum, ita ut valeant eum cognoscere. — Neid ist eine Eigenschaft des Teufels; aus Neid hat der Teufel die Eva verführt. — 3. 14 wir wollen haben: cod.: „habemus“. G. Ufener: habeamus. — 3. 13 Proben Simons: Von diesen ist freilich bisher nichts erzählt, abgesehen von dem Fluge über die Mauer, vgl. oben. — 3. 14 f. Auch in späterer Zeit ist der Vorschlag gemacht worden, durch Disputationen zu ergründen, wer der wahre Gott sei. Die Arianer haben sogar einmal gewünscht, der, zum

Teil noch heidnische, Senat möchte das Schiedsrichteramt über ihre Streitigkeiten mit den Orthodoxen übernehmen, und zwar sollte er aus der Bibel die Entscheidung fällen. — 3. 15 *Be f ü r z t*: Es gehört zur Oekonomie der Legendenschreiber, an den Gegnern des wahren Glaubens immer gleich von Anfang an die Unsicherheit ihrer Position hervortreten zu lassen. — Man könnte das *conturbatus* aber auch anders erklären: im Hinblick auf das folgende *imprimis respiciebat eum* (*respicere* = ἀνταρᾶν wie oben p. 50 s. 52.) und die angeschlossene Erzählung. Es sieht aus, als ob Simon Petrus hier erst erkennt (doch vgl. oben c. 9) und erschrocken darüber ist, daß der, der ihn besiegt hatte, ihm nun auch nach Rom gefolgt sei. Man könnte darum an Interpolationen denken, wie ja auch sofort auf eine offenbare Interpolation aufmerksam gemacht werden wird (vgl. zu c. 23 3. 32 f.). Ich widerstehe der Versuchung Interpolationen auszuscheiden und fasse unsere A. V. als ein im wesentlichen einheitliches Werk. Zudem kommt man hier auch ohne Annahme einer Interpolation aus. — 3. 21 f. *cod.*: *hunc se reprehensum esse modi tacentem*; zu lesen ist wohl . . . *modo tacentem et . . .* und die lateinischen *accusativi cum infinitivo* sind aus der fehlerhaften Uebersetzung des griechischen *ὅτι* zu erklären. Nach dieser Konjektur ist oben übersetzt. — *reprehendere* im Sinne von widerlegen hat nichts Auffälliges (ἀλάγην). — 3. 22. 23 Hier erfahren wir nun auch den Grund, warum Petrus Simons Vergangenheit geflissentlich erwähnt. Er will seine Schlechtigkeit enthüllen und glaubt ihn damit schon besiegt zu haben. Vgl. oben zu c. 17. Das „Vorleben“ der Sektenstifter hat die Kirchenmänner lebhaft beschäftigt; man vergleiche etwa Marcion, oder auch die Schilderung, die Hippolyt von Gallist gibt. Daß Petrus hier noch einmal an die Geschichte der Subula erinnert, hat darin seinen Grund, daß er ein anderes Publikum vor sich hat, als früher. — Petrus und Simon sehen einander seit ihrer Affäre in Judäa (!) zum ersten Male; der Romanschreiber hat den Eindruck, den der Anblick des Siegers auf den Besiegten macht, gar nicht so übel geschildert. — 3. 26 Nach der Erzählung der Apostelgeschichte findet der Vorgang statt „in civitate Samariae“. Die πόλις τῆς Σαμαρίας kann nur die Hauptstadt des Landes sein; das alte Samaria, von Herodes Sebastus genannt. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II*, S. 149–153. — Auch die Erzählung c. 17 hat unser Autor nach Jerusalem verlegt. — Vielleicht hat er seine Erzählung aus einem Stücke entlehnt, das über Petri Tätigkeit in Jerusalem berichtete. Auch die syrische Didaskalia verlegt den Vorgang nach Jerusalem VI, 7 (Hunsen, *Analecta Antenicana* II, p. 325). Paulus wird hier nicht erwähnt. — Aus Sch. a. a. O., S. 172 entnehme ich, daß Philastrius Brigiensis haer. 29, ed. Marx, p. 15, Simon auf der Flucht vor Petrus von Jerusalem nach Rom kommen läßt. Philastrius hat dies wohl auch aus den Petrusakten. — 3. 27 Die Erwähnung des Paulus ist hier besonders lehrreich; nach dem Berichte der Apostelgeschichte ist Paulus noch gar nicht bekehrt, als Petrus (und Johannes) mit Simon zusammengerahen. Der Romanschreiber wollte eben Paulus nicht ganz vergessen; aber sein Gedächtnis hat ihm einen Streich gespielt. Auch die Nennung des Paulus zeigt, daß unser Stück keine antipaulinische Tendenz hat. Wer die paulinische Einleitung (c. 1–3) nicht zum „Kern“ der A. V. rechnet, wird auch hier den Paulus streichen müssen. — 3. 28 ff. 30 f. Die Uebersetzung stimmt nicht mit der Vulgata zusammen, ist aber auch nicht eine direkte Uebersetzung aus dem griechischen Urtexte der AG.; vielmehr hat der Romanschreiber die Stellen frei angeführt. — 3. 32 f. „*paratum esse in omni re*“. Das Wortspiel Petrus und paratus läßt sich im Deutschen nicht wiedergeben. Aber es ist ganz offenbar, daß unsere Stelle meint, die Worte Petrus und paratus gehörten zusammen und hätten dieselbe Bedeutung. Ein solches Wortspiel ist aber nur im Lateinischen möglich; darum kann der es enthaltende Satz nicht in dem Originaltexte der A. V. gestanden haben. Er ist Zugabe des Uebersetzers. — Derartige Wortspiele, die als Etymologien dienen sollen, gehören der spätesten Zeit des christlichen Altertums an und sind im Mittelalter sehr häufig geworden. — 3. 36 *cod.*: *irritum noli*. — 3. 37 f. Zahn G.R. II, S. 864 meint, daß zu dieser Ausdrucksweise die Erzählung des an-

geblichen Thomas den Anstoß gegeben habe. (Evangelium Tho. 13; Ea p. 152.) Sie findet sich auch bei Justin dial. c. 88 (Otto p. 324 C und Ann. 18); vgl. auch oben p. 61 ²⁰. — Als τίκτων τὴν τέκνην bezeichnet auch Celsus Christus (Origenes c. Cels. VI, 34); Origenes dagegen sagt (c. 36), daß dieser Ausdruck nirgends in den Evangelien von Christus angewendet würde. Er scheint Mc. 6, übersehen zu haben. — 3. 41 vgl. oben c. 14 am Ende. — Der Satz: Wer einen Herrn hat, ist kein Gott — erscheint sehr unvermittelt. Es ist merkwürdig, daß derartige Äußerungen auch im arianischen Streite eine Rolle spielen. — Man wird unwillkürlich an den älteren Theodot in Rom erinnert, der als „dynamistischer Monarchianer“ von der Gottheit Christi nichts wissen wollte (πρώτον εἰκόνα φέλον ἀνθρώπων τὸν Χριστόν, „Kleines Labyrinth“ bei Euseb. h. e. V, 28, 6). Aber auf ihn würde das folgende Kapitel mit seinen Beweisen für die Geburt aus der Jungfrau nicht passen. Denn soviel wir wissen, hat Theodot die Geburt aus der Jungfrau nicht geleugnet (Harnack, Lehrb. der Dogmengeschichte I², S. 667, Ann. 1).

24 3. 43 cod.: „anathema in tuis uerbis in Christo“. — 3. 45 Vulg.: generationem eius quis enarrabit. Um die Gottheit Christi resp. die jungfräuliche Geburt zu beweisen, ist dieser Spruch ungeheuer oft angewendet worden. — ein anderer Prophet: Es ist freilich derselbe Jesaja. Vulg.: non est species ei neque decor: et vidimus eum. — S. 418 3. 2 f. Si vergleicht Orac. Sibyll. VIII, 457 ff. Es könnte sich aber hier nur um eine Erinnerung des Romanschreibers handeln. Vielleicht hat er sich in ungenauem Anschlusse an Zf. 1 ²⁴ f. und Jes. 8 ⁴ das Prophetenwort gebildet (?). — 3. 4 „Zusatz zu Ezechiel“. Harnack II, 1, S. 558 und 560 f. Der Spruch ist bezeugt von Clemens Alex. Strom. VII, 16 (MPG Bd. 9, 532 A), von Tertullian de carne Christi c. 23, und zwar nennt Tertullian Ezechiel als den Verfasser; dann bei Epiphanius haer. 30, 30. — 3. 4 f. Si hat die Worte „non minimum praestare vobis agonem“, die sich im Texte hier finden, von hier weggenommen, und an den Schluß des Kapitels gestellt; sie gehören aber zum Citat. Nach der Vulgata ist das freilich nicht zu erkennen; aber die griechische Bibel hat Jes. 7 ¹¹: μή μικρὸν ὑμῖν ἀγὼνα παρέχειν ἀνθρώποις (Vulg.: Numquid parum vobis est molestos esse hominibus?) (Die Worte z. B. auch angeführt von Justin dial. 48, Otto p. 144 A; auch Zrenäus III, 21, 4, MPG Bd. 7, 951 A.) Es ist also weder mit Eipsius zu ändern praestare in praestabo, noch mit Ufener zu ergänzen: paratus sum; — sondern nur zu minimum ist zu ergänzen est. Der lateinische Uebersetzer hat den Zusammenhang nicht durchschaut. Es ist möglich, daß der hier erwähnte „Kampf“ die Phantasie unseres Autors befruchtet hat. — 3. 6 Das kann sich nur auf Gott Vater beziehen. Die wunderbare Geburt Christi mußte ohne alle die Begleiterseignungen vor sich gehen, die den Geburten der Menschen eigen sind; darin zeigt sich die Gottheit Christi und die Macht des Vaters. Denn die Worte auf Joseph zu beziehen, liegt in der Ascensio Jesariae kein Anlaß vor. — 3. 6 f. Ascensio Jesariae 11, 14. ed. Dillmann p. 57: „non parturit, nec ascendit obstetrix, nec clamorem dolorum audivimus.“ Eine auffällige Parallele zu dem letzten Teil des obigen Spruches findet sich Zrenäus II, 30, 4 (MPG Bd. 7, 817 B): non enim obstetrices eam obstetricaverunt. Es sehen diese Worte aus wie ein Citat; sie beziehen sich auf die „Mutter“ der Valentinianer, sind also nicht auf die Geburt Christi zu deuten. — Die „Hebamme“ ist in den apokryphen Evangelien und in den bildlichen Darstellungen häufig bei der Geburt Christi zu finden. Hieronymus contra Helvidium c. 8 (MPL Bd. 23, 192) spricht sich gegen ihre Anwesenheit aus: Nulla ibi obstetrix. Aber schon Clemens Alex. Strom. VII, 16 (MPG Bd. 9, 529 B) hatte geschrieben: καὶ γὰρ μετὰ τὸ τεκεῖν αὐτὴν παύσεισθαι (von der Hebamme untersucht) παρὰ τὴν παρθένον εὐπεσθῆναι. Wie die Geschichte von der Salome, der wegen dieser Untersuchung die Hand verdorrt, entstanden ist, wissen wir nicht. Ueber die Darstellungen der Hebamme vgl. 3. Liel, Die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau und Gottesgebärerin Maria, S. 50 ff. M. Schmid, Die Darstellung der Geburt Christi in der bildenden Kunst, S. 46 ff. — 3. 8 f. woher? Die Stelle klingt sehr doktisch, braucht aber darum noch nicht von einem Häretiker geschrieben zu

sein. Zu vergleichen wären Stellen wie Joh. 3¹⁵; Apologie des Aristides II, 6 (Seeberg bei Zahn, Forschungen V, S. 329): er ist vom Himmel herniedergestiegen und von einer hebräischen Jungfrau geboren worden. Eine schlagende Parallele bieten die Acta Archelai 47 (Routh, Reliquiae sacrae V², p. 169), wo Manes sagt: Absit, ut Dominum nostrum Jesum Christum per naturalia pudenda mulieris descendisse consteat; ipse enim testimonium dat, quia de sinibus Patris descendit. — 3. 9 f. Dan. 2³⁴ ist aber nur dem Sinne nach citirt. Dieser Spruch ist oft verwendet worden zur Bezeichnung der jungfräulichen Geburt (z. B. Jrendus III, 21, 7 MPG Ab. 7, 963 AB). Auch die Mysterien des Mithras haben ihn nach Justin dial. 70 (Otto p. 252 B) gebraucht, um daraus zu entnehmen, daß Mithras *ἐκ πατρὸς γεγεννημένος* sei. Es war Justin offenbar sehr unangenehm, daß auch andere Kultusgemeinschaften etwas ähnliches wie die jungfräuliche Geburt kannten. Justin sagt allerdings auch, daß Daniel diesen Spruch *ἐν μυστηρίῳ λέγει*. — Auch andere der von unserm Autor angeführten Stellen sind von Justin (apol. 1 c. 33 u. öfter) zum Beweise der jungfräulichen Geburt angeführt worden; leider gerade die interessantesten nicht. — 3. 15 Das ist ein ähnlicher Gedanke, wie er oben p. 67 ausgesprochen worden ist. — 3. 15 im Geheimnisse „per mysterium“; nach diesen Worten scheint etwas ausgefallen zu sein. Der Schreiber hat natürlich auch das Gefühl für die Wunderlichkeit seiner Exegese gehabt. Diese ist ja auch nicht sein Eigentum; sondern war geboten, solange die Christen das Alte Testament als spezifisch christliche Urkunde betrachteten und aus ihr ihre Glaubensvorstellungen zu beweisen suchten. Man braucht nur einmal Justins dialogus zu lesen, um zu erkennen, welcher Scharfsinn und welche Phantasie nötig war, um zu dem gewünschten Ziele zu kommen. — 3. 16 Der Gedanke kommt bei den Apologeten und auch sonst häufig, wenn auch in etwas anderer Fassung, vor: was im Alten Testament im Geheimnisse geredet wird, ist im Christentum erfüllt: Joh. 19³⁶: quia iam omnia consummata sunt, ut consummaretur scriptura (Hönsch, Itala und Vulgata² S. 365 f. consummari an unserer Stelle wohl die Uebersetzung von *πληροδοῦναι*). — 3. 16 f. Das ist aber nicht geschehen; es müßte denn sein, daß Petrus die von ihm zu vollbringenden Wundertaten meinte, oder seine Kreuzesreden vgl. unten. — 3. 19 zu nichte machen: „dissoluam“ = in seiner Nichtigkeit aufzeigen. Es ist dies die Tendenz des Romanschreibers und hängt mit der schon mehrfach erwähnten Vorstellung zusammen, daß die Werke des Teufels, der in Simon wirkt, nur ein scheinbares Dasein haben. Im Grunde geht das doch wohl auf die antike Anschauung zurück, daß das Böse das Nicht-Existierende ist. Petrus weiß freilich zunächst kein anderes Mittel, als Simon zu überbieten, oder Werke zu tun, die dieser nicht tun kann. — 3. 20 Ueber die von Xi hier eingereichten Worte non minimum praestare vobis agonem vgl. oben zu c. 24 3. 4. f.

25 3. 21 beiden: cod.: ab his. Xi: ambis. — 3. 23 Hausflaven: cod.: alumnis. Das ist = *δραπεῖτες* (Hausflaven). Besser wäre *δραπέτης* mit verna zu übersetzen. — 3. 23 f. Der Präfekt will also auch von Disputationen nichts wissen, sondern handelt nach dem Grundsatz, den Petrus c. 17 (p. 64, 28 f.) ausgesprochen hat gegen Cubula: non est in verbis habenda fides, sed in operibus et factis. Es zieht sich dieser Grundsatz durch das ganze Stück hindurch und darf wohl als ein Zeichen dafür genommen werden, daß die Christen zu der Zeit, als unser Autor schrieb, den Heiden gegenüber mehr Gewicht auf ihre Werke als auf ihre Lehren legten. Zu Grunde liegt auch hier der Glaube an den Gott, der die Toten lebendig macht (Röm. 4¹⁷). Auch hier finden wir wieder ein Stück der paulinischen Predigt, deren Geist in den Gedanken der Epigonen materialisirt worden ist (Röm. 4¹⁷ ist zu Apokr. S. 413²⁰ nachzutragen). — Der Präfekt hat die Probe nicht übel und auch für Simon ganz wohlwollend angelegt. — Man vergleiche die quaestio 110 in den pseudo-athanasianischen quaestiones ad Antiochum (MPG Ab. 28, 665): Frage: Es sagen einige, daß der Antichrist einen toten Menschen nicht aufwecken kann, wenn er auch alle die übrigen Zeichen tun kann. Antwort: Da der Apostel sagt über den Antichrist, daß er in allen Zeichen und Wundertaten

ein Betrüger ist, so ist es offenbar, daß er auch zeigen kann, wie ein Toter erweckt wird, aber nicht in Wahrheit, sondern nur zum Schein (οὐκ ἐν ἀληθείᾳ, ἀλλ' ἐν φαντασίᾳ). — Petrus ist freilich weniger wohlwollend als der Präfekt; denn c. 28 soll auch Simon einen Toten auferwecken. — Eine ähnliche Geschichte, wie die in c. 25 erzählte, hat der Geschichtsschreiber Artapanus in seiner Schrift περὶ Ἰουδαίων erzählt, nur daß er sie nicht auf zwei Personen verteilt. Moses wird vom König Nechephres gefangen gesetzt; durch Gott befreit geht er in den Königspalast, stellt sich an das Bett des schlafenden Königs und weckt ihn auf. „Da habe er, durch das Ereignis erschüttert, Moses befohlen, den Namen des Gottes, der ihn gesandt hätte, zu nennen. Und er habe sich geneigt und ihn ins Ohr gesagt. Als aber der König ihn hörte, sei er sprachlos (ἄφωνος) niedergefallen; von Moses aber ausgerichtet, sei er wieder zum Leben zurückgekehrt“ (Clemens Alex. Strom. I, 23, MPG Bd. 8, 901 A). Derartige Erzählungen mögen von den christlichen Legendenschreibern übernommen und für ihre Zwecke zurechtgestutzt worden sein. Eine eingehende Untersuchung über die Herübernahme des Erzählungs- und Unterhaltungsstoffes fehlt noch. — 3. 26 Es wird hier ein Gedanke zum Ausdruck kommen, der viele Menschen im Altertum zum Christentum gebracht hat. Die Auferweckung Christi von den Toten ist die Grundlage; und die körperliche Auffassung von dem Gotte, der Leben gibt, hat die Totenerweckungen zu einem beständig wiederkehrenden Teile der Erzählungen von den Wundern der Heiligen gemacht. An den Totenerweckungen sollte sich eben eine nur im Christentum vorhandene Kraft zeigen. — 3. 27 οὐκ ἔλατ' αὐτὸν εἰς τὸν οὐρανόν: cod.: sine uoce. — 3. 29 ff. Die Häufung der Wundertaten ist jedenfalls auffällig. Hier wird schon die zweite Totenerweckung, die Petrus vollziehen soll, vorbereitet. Ich sehe aber kein Mittel, zu entscheiden, ob hier eine Erweiterung des ursprünglichen Textes stattgefunden hat; ob etwa der Uebersetzer aus seinem eigenen Vorrat von Wundern einiges eingefügt hat. — 3. 29 verpflegt wurde: „refrigerabat“. Ganz stimmt das nicht zu den Klagen der Witwe; aber der Romanschreiber will es recht rührend machen. — 3. 33 Die Nachbildung der evangelischen Erzählung vom Jüngling zu Nain ist deutlich. — „hic umeris suis alimentum mihi praestabat“; vgl. 1. Mos. 49. 12. Wir haben dieses Bild im Deutschen nicht. alimentum = τροφή. — 3. 35 vgl. c. 20 p. 66 ss: „dir gibt Jesus vom heutigen Tage an seine Rechte“. — gehe: „duc te“ = ὁπάγε; vgl. Nötsch, „Itala und Vulgata“, S. 361. — 3. 37 jener: Hier ist doch wohl Simon gemeint. Bo will statt ille illa lesen und darunter die Witwe verstehen. In der Tat legt 3. 13: uidua uix reuersa ad se diese Deutung nahe. Aber was soll dann 3. 9: hoc uidens bedeuten? Der Jüngling stirbt ja gar nicht in Gegenwart der Witwe. — 3. 37 verderbe: cod.: „cecidit“; das ist doch wohl in cadat oder ähnlich zu verbessern. — 3. 38 Ob hier der Autor an die νεώτατοι (νεωτότατοι) in der Erzählung der Apostelgeschichte von Ananias und Sapphira gedacht hat, muß dahingestellt bleiben. Auch in den Acta Pauli Sch. S. 54 ss f. schickt Paulus Jünglinge, um den toten Dion holen zu lassen. — 3. 40 und „sine“. — 3. 41 fie: cod.: eam = die Witwe. Man erwartet hier die Angabe, daß die Jünglinge in das Haus der Witwe gegangen wären, den toten Knaben zu holen. Vielleicht soll das in dem folgenden venerant (3. 15) liegen. Eine Textverderbnis ist wohl nicht anzunehmen, nur eine ungeschickte Wiedergabe des griechischen Originals. — 3. 43 f. Der Pragmatismus dieser übermäßigen Trauer ist nicht ganz deutlich; zumal da die Witwe doch eine Ahnung davon zu haben scheint, daß Petrus den Toten auferwecken will, wie aus ihren Worten hervorgeht: Ecce, fili, misit Christi seruus ad te.

26 S. 414 3. 5 Hier kehrt die Erzählung zu dem Knaben zurück, den Simon im Auftrage des Präfekten getötet hat. — 3. 6 Diese Bemerkung ist nicht ganz deutlich. Damit allein, daß die Legendenschreiber es lieben, auf die Beziehungen zum Kaiser Wert zu legen, ist sie nicht genügend motiviert. — 3. 10 herabgesetzt: cod.: „extimatus“. Das Wort ist von extimus herzuweisen; es ist hier nicht = existimare zu nehmen, wie es Li tut im Index latinus, p. 313. Vgl. Archiv für La-

teinische Lexicographie, II, S. 362. — 3. 12 Man beachte den Gegensatz zwischen Gott, der nicht versucht wird, und Christus, der versucht wird, aber ebenso die Bezeichnung mein Gott für Christus. Hier wird besonders deutlich, daß Jahn mit Unrecht von einem in unserm Stücke vorhandenen Panchristismus spricht (Jahn, O.R. II; vgl. Harnack II, 1, S. 555; vgl. auch MZ X, S. 206, Anm. 1 und oben zu c. 20 3. 23). Die Versuchung Jesu durch den Teufel (Mt. 4) hat auch für unsere Stelle die Gedanken geliefert. Welchen Wert man ihr in der kleinasiatischen Theologie beigelegt hat, möge man aus Trendelenburg's (V, 21, 2 MPG Bd. 7, 1180, 1181) Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I³, S. 564. — 3. 13 befehren: cod.: „in conversatione peccatorum suorum“. conversatio ist die Uebersetzung von ἀναστροφή; darum ist die im Text gegebene Auffassung gerechtfertigt. Vgl. übrigens Rönisch, Itala und Vulgata², S. 310. 356. — 3. 18 Hier erfahren wir zuerst den Namen des Präfecten, obgleich „praefectus“ im Vorausgehenden schon öfter vorkommt. Daß die Erinnerung an M. Vipsanius Agrippa den Namen liefert hat, ist nicht unwahrscheinlich. — 3. 19 f. Vgl. in c. 27, p. 74 14 f.: Tu, deus saluator, tu Petri deus, deus invisibilis et saluator. A. P. et Th. Aa I, p. 264, 11 f.: Εὐς θεός ὁ θεῖον σώσας (die Weiber schreien so nach der Errettung der Thekla); A. J. 42 (Aa II, 1, p. 172 13): Εὐς θεός Ἰωάννου, εὐς θεός, ὁ ἐλεῶν ἡμᾶς . . . (nach der Zertrümmerung des Altars der Artemis schreien so die Epheser). Const. apost. VI, 6 (MPG Bd. 1, 932 A): Nach Simons Sturz schreit das Volk: Εὐς ὁ θεός, ἐν Πέτρος δικαίως καταγγέλλει τῇ ἀληθείᾳ μόνον.

27 3. 24 Die Bezugnahme auf das Johannesevangelium ist wohl deutlich. (Jahn). — 3. 27 Dieser schöne Gedanke läßt sich in diese Form gebracht in den biblischen Schriften wohl nicht nachweisen. — 3. 28 Solche Worte für die Erscheinung Christi können nach den vorausgehenden Erzählungen nicht auffällig erscheinen. — 3. 29 das Wort: cod.: „uocem“. „Petrus sagt ausdrücklich, daß er ein Wort Christi sich aneigne“ (Jahn). Der Sinn ist: Petrus spricht im Namen oder an Stelle Christi. Der Gedanke liegt zu Grunde, daß Christus in seinen Aposteln Gestalt gewonnen hat, wie oben vgl. zu c. 22 3. 1 f. — 3. 31 f. cod.: „postea autem mihi uagauis (= vacabis) altiis (= altius; oder vielleicht besser, wie H. Usener vermutet: altariis) ministrans, diaconi ac episcopi <eor>te“. Christus spricht durch den Mund Petri, wie aus dem mihi hervorgeht. Die hier zu Grunde liegende Anschauungsweise hat im 2. Jahrh. in Kleinasien nichts Auffälliges. — 3. 34 Simon war gerade so angeredet worden c. 4, p. 48 10: Tu es in Italia deus, tu Romanorum saluator.

28 3. 38 Nun soll gezeigt werden, welchen Eindruck die Wunder des Petrus auf die vornehmen Römer machen. Wie aber diese drei Totenerweckungen an einem Tage genügend Zeit fanden, wird nicht gesagt. Daß sie als an einem Tage vor sich gehend gedacht werden, erhellt aus der Anwesenheit des Präfecten auch bei dieser dritten Totenerweckung (p. 76 13 ff.). Auffällig ist auch, daß p. 76 22 der Cäsar anwesend erscheint: der Cäsar wird vom Volk aufgefordert, Simon verbrennen zu lassen. Es ist doch unmöglich anzunehmen, daß der Autor unter dem Cäsar den Präfecten Agrippa verstanden wissen will. Doch möchte ich auf diese Beobachtungen allein nicht den Satz gründen, daß hier eine Erzählung eingeschoben sei. Sie hat mit anderen Stücken der A. V. zu große Verwandtschaft. Einzelne Züge dieser Totenerweckung finden sich wieder in Acta Philippi 28 und 29 Aa II, 2, p. 14. 15. Noch deutlicher ist die Nachahmung in c. 80—85, p. 32—34. — Auf unsere Erzählung bezieht sich a. a. O., S. 149 die Notiz im Kommentar des Andreas von Caesarea in Kappadozien zur Apokalypse (gegen Ende des 5. Jahrh.) c. 37 ed. Sylburg p. 58 (MPG Bd. 106, col. 340): ὡςπερ [καὶ] Σίμων ὁ μέγας ἔδειξε ῥωμαίοις νεκρὸν κινούμενον κατὰ παρουσίαν τοῦ μεγάλου Πέτρου, εἰ καὶ τὴν πλάνην ὁ ἀπόστολος ἐξηλεγε, δείξας δὲ ὅτι ἀνάστησεν αὐτόν, πῶς νεκροὶ ἐγείρονται. Er verweist besonders auf Petri Worte an das Volk: Viri Romani, sic mortui resuscitantur. Sie stimmen allerdings mit jenen ganz auffällig überein. Die Erzählung von dem Toten, den Simon nur bis zur Bewegung, Petrus aber zum Leben bringt, ist in verschiedenen

Schriften überliefert. Der erste deutlich erkennbare Zeuge ist Ps.-Hegesipp *de bello Iudaico* III, 2 (ed. Weber et Caesar, p. 170—173). Daß der Tote ein propinquus Caesaris ist, wie Ps.-Hegesipp will, wissen die A. V. nicht. Sie nennen ihn Nicostratus und bezeichnen ihn als senator. Sonst ist der Charakter der Erzählung derselbe, der Vorgang soll die Probe dafür sein, ob Petrus den wahren Gott verkündige oder Simon. Auch die Römer benehmen sich in beiden Erzählungen in gleicher Weise: sie wollen zuletzt Simon ans Leben, Petrus hindert sie daran, ihn zu töten. Mit der *Passio apostolorum Petri et Pauli*, die Li Aa I, p. 223—234 abgedruckt hat, stimmt Hegesipp fast in allem überein. Die A. V. lassen Simon nach seinem Falle nach Aricia gebracht werden und in Terracina sterben; Ps.-Hegesipp läßt ihn in Aricia sterben; ebenso die *Passio* (Li, p. 232 a). In den A. V. ist Paulus von Rom während Petri Anwesenheit abwesend; die *Passio* und Ps.-Hegesipp lassen sie zu gleicher Zeit dort sein und den Märtyrertod erleiden. Li hat sich die Verwandtschaft so erklärt, daß die *Passio* aus Hegesipp geschöpft habe. Mir scheint das unmöglich zu sein; das ganze Gefüge der *Passio* zeigt, daß Hegesipp die *Passio* benutzt hat. Andererseits hat Hegesipp wenigstens einen Sach gemein mit dem sog. Vinus-Martyrium, der freien lateinischen Uebersetzung des Martyrium Petri der A. V. Dort heißt es (Aa I, p. 8 ff.) nach seiner Begegnung mit dem Herrn: (Petrus) intellexit de sua dictum passione, quod in eo dominus esset passurus, qui patitur in electis misericordiae compassione et glorificationis celebritate. Bei Ps.-Hegesipp (p. 173) heißt es: intellexit Petrus de sua dictum passione, quod in eo Christus passurus videretur qui patitur in singulis, non utique corporis dolore sed quadam misericordiae compassione aut gloriae celebritate. Der lateinische Text der A. V. hat gerade an dieser Stelle eine Lücke: dafür zeigt der griechische Text, daß Hegesipp nicht auf ihn zurückgehen könne: dieser kann aber auch nicht auf die *Passio* zurückgehn; denn da heißt es (Li p. 233 ff.): Intellexit ergo Petrus pro sua hoc dictum passione quod in eo Christus passurus videretur, qui in omnibus martyribus suis pati cognoscitur. Die Annahme, Ps.-Hegesipp habe aus den A. V. geschöpft, scheint somit hinfällig zu sein. Sch., die Petrusakten S. 142 f. nimmt Abhängigkeit von den A. V. und zugleich von der „römischen Tradition“ an. — Die syrische Lehre des Simon Rephas in Rom bringt ebenfalls diese Totenerweckung (W. Cureton, *Ancient Syriac documents*, p. 39 f.). Aber auch hier läßt sich nicht deutlich sagen, ob sie auf die A. V. direkt zurückgeht. Wie hier, so soll auch in der *Passio* und bei Ps.-Hegesipp Simon, nachdem er seine Ohnmacht gezeigt, gesteinigt werden; in den A. V. soll er verbrannt werden. Das deutet wohl darauf hin, daß diese nicht die Quelle für die „Lehre“ sind. (Das Gegenteil nimmt an P. Peters, *Notes sur la légende des apôtres S. Pierre et S. Paul dans la littérature syrienne*, in den *Analecta Bollandiana*, XXI, p. 132.) — In der „Lehre“ wird der Vater des Toten Cuprinus (= Cyprinus, Cureton, a. a. O., S. 176) genannt: in den A. V. wird nur von seiner Mutter gesprochen. — Auch in den *Acta Nerei et Achillei* berichtet Marcellus von dieser Totenerweckung. (Der griechische Text herausgeg. von S. Ucheliš in *AN*, XI, 2; der lateinische Text in den *Acta Sanctorum Boll.*, Mai III, p. 6—13; nach F. Schäfer in der *Römischen Quartalschrift*, VIII, 1894, S. 89—119 ist er der Originaltext.) Dieser Bericht (c. 12) kann, wie es scheint, nur auf die A. V. zurückgehen. Aber es erheben sich gegen diese Annahme, auch abgesehen von der Verschiedenheit der Erzählungen im einzelnen selbst, verschiedene Bedenken. Der Verfasser der *Acta* erzählt, daß Vinus in griechischer Sprache das Martyrium der Apostel Petrus und Paulus erzählt habe. Er hat auch wirklich das sog. Vinus-Martyrium des Petrus benutzt (Aa I, p. 1 ff.). Woher sollte er sonst seine Angabe haben, daß Marcellus der Sohn des Marcus des Eparchen der Stadt Rom wäre (Ucheliš, a. a. O., S. 92 f. vgl. mit Li p. 420 f.). In den A. V. findet sie sich nicht. Auch der Ausdruck, den Marcellus von sich gebraucht (c. 12 *Acta SS.* a. a. O., p. 9) *adhaesi Domino meo S. Petro Apostolo* (Ucheliš, p. 1115: προσκολληθῆναι τῷ κυρίῳ μου Πέτρῳ . . . ἀποστόλῳ) stammt aus dem Apostolo fideliter . . . adhaeserat des Vinus-Martyriums (Aa I p. 422). Die Geschichte von dem redenden Hund (c. 13, Uche-

113, p. 12 f.) scheint der Verfasser zu kennen: aber er erzählt sie doch ganz anders als die A. V. Merkwürdigerweise erzählt Malala in der *Chronographia* (im 10. Buche MPG Bb. 97 col. 384) einen Teil der Geschichte mit dem Hunde ganz ähnlich, wie die *Acta Nerei et Achillei*. Er bringt col. 388, noch die Geschichte von dem großen Stier, den Simon tötet, indem er ihm ein Wort ins Ohr sagt, Petrus aber lebendig macht, was von den Zuschauern als das größere Wunder angesehen wird. In den A. V. kommt eine ähnliche Geschichte vor (c. 15 f., Aa I p. 72 f.). Hier wird aber ein puer von Simon getötet und auf das Geheiß des Petrus von Agrippa lebendig gemacht. (P. Peeters in den *Analecta Bollandiana*, XXI, S. 132 Anm. 1 erklärt die Umwandlung der Geschichte dadurch, daß man statt *iuvenis iuvenis* gelesen habe; in den A. V. ist aber nur von puer die Rede.). Woher Malala diese Geschichte bezogen hat, errate ich nicht. Daß Simon sich nach dem Beweise seiner Ohnmacht in einen Hundskopf verwandelt (c. 12, *Acta 113* p. 12), daß er vor der Menge fliehen will, daß er von ihr festgenommen, aber von Petrus befreit wird, erzählen die A. V. nicht. In den *Acta Nerei* berichtet Marcellus, daß er zu Petrus gelaufen, sich ihm zu Füßen geworfen, in sein Haus aufgenommen und den Simon daraus vertrieben habe, nachdem er das Wunder des sprechenden Hundes gesehen habe. Diese Züge finden sich nur in den A. V. wieder. Man kann der dichten Phantasie des Autors des 5. Jahrhunderts viel zuschreiben; aber ist es nicht richtiger, anzunehmen, daß die Erzählungen, die ihm vorlagen, anders gestaltet waren als die uns vorliegenden A. V? Daß ihm die Petrusakten vollständiger vorlagen, als wir sie besitzen, würde ja erwiesen sein, wenn die Petronilla-Geschichte einen ihrer ursprünglichen Bestandteile gebildet hätte (vgl. vorn). Aber auch der uns erhaltene Teil müßte seinem Texte gegenüber verschieden gewesen sein. Es ist sehr leicht möglich, daß der nur lateinisch erhaltene Teil der A. V. mehr eine Uebersetzung des griechischen Originals darstellt, als eine Uebersetzung. Bisher ist es unmöglich, eine sichere Anschauung zu gewinnen. (Ueber die Abhängigkeit des Ps.-Hegesipp von den A. V. vgl. Zahn G.R. II S. 845 Anm. 2. Sch. a. a. O., S. 142 f.) — 3. 43 das Licht: Man erwartet hier, „das Leben“, Das Licht ist die Gnade, die sich in der Wiedererweckung des Toten zeigen soll. — vgl. oben c. 23 p. 71; zu c. 23 3. 12. — S. 415, 3. 4: cod.: *et ego ex vobis cum sum unus*. Ich lasse das cum beiseite; man könnte allerdings die Sätze auch in folgender Weise fassen: Da auch ich einer von euch bin, menschliches Fleisch tragend, und (sed ist corrupt und in et zu verbessern) ein Sünder, — aber ich habe Barmherzigkeit erlangt (dieser Satz wäre als Parenthese zu fassen) — so fehlt mich darum nicht so an zc. — Die Rede des Petrus ist etwas unvermittelt; denn von dem über das Wunder erstaunten Volke ist hier nicht, wie AG. 3 die Rede. Aber aus den vorausgehenden Worten des Volkes: „Schenke der Mutter ihren Sohn“ läßt sie sich schon erklären. — Vgl. A. Tho. 66 Aa II 2 p. 183 — 11: οὗτος γάρ ἐγὼ (Thomas) ἀπ' αὐτοῦ οὐδὲ λέγειν τι οὗτος αὐτός, ἀλλ' ὁ Ἰησοῦς. καὶ γὰρ κατὰ ἀνθρωπίνους εἶμι σάρκα φερόν ὡς καὶ ὑμεῖς . . . In Ps.-Clem. recogn. (X, 70; MPG Bb. 1, 1452 D) sagt Petrus in ähnlicher Situation: *Similem vobis hominem me esse videntes, nolite putare, quod a me possitis recuperare salutem vestram*. — 3. 14 f. „in der Regel trugen den Toten seine Söhne, Verwandten und Erben, auch wohl die in seinem Testamente freigelassenen Sklaven, welche immer, den geschorenen Kopf mit dem pilaeus, dem Zeichen der gewonnenen Freiheit bedeckt, als Bedienung des Verstorbenen, vor oder neben der Bahre gehend, oder, wenn ein Leichenwagen gebraucht wurde, auf der Bahre stehend, ihrem Herrn den letzten Dienst erwiesen“. J. Marquardt, *das Privatleben der Römer*, S. 355. — 3. 19: „*videntes dei mirabilia*“. Aber wohl besser zu übersetzen: „*Die sehen sollten*“. — 3. 20: *liberalis magis (et) carissimus (clarissimus?) in senato*. Hier kommt wohl die Ratvität des Autors auf; der Tote wird p. 76 26. 27 usw. als Knabe bezeichnet. — 3. 26 f. Die Nachbildung der Schriften des Neuen Testaments ist hier wieder besonders deutlich. — 3. 37 ff. So glauben wir am besten die verderbten Textesworte wiedergeben zu können: „*et inclinans se, per ter erige se ostendit populo eleuasse caput et agitare, et oculos*

aperiente et inclinante se Simonem molli.“ — Zu Simons Verhalten ist zu vgl. die Totenerweckung, die Apuleius in den Metamorphosen erzählt (II 28; ed. v. b. Vliet p. 43). — 3. 45 weil: „tamquam“. — 3. 416, 3. 1: Ich weiß nicht, ob solche, doch wohl ironische Äußerungen, in der altchristlichen Literatur sonst noch vorkommen. Daß die Christen sich im Besitze größerer Kräfte und tieferer, vor allem wahrerer Erkenntnisse fühlten, geht aus vielen Äußerungen hervor. — 3. 5 lösen: cod.: soluit. Li: soluat. — 3. 9 herangebracht: cod.: adtultum Particip von attollere; vgl. Li im Index latinus s. v. tultus. p. 319. Petrus sagt: Simons Wundertat hat nichts genügt; der Tote ist gerade so, wie er herangebracht worden ist, also so tot wie vorher. — 3. 10: Auch dieser Zug gehört zur Deponomie des Romanschreibers: die Behörde nimmt sich der Christen an. Möglich ist aber auch, daß der Autor sich denkt, daß die in c. 26 erzählte Totenerweckung auf Agrippa Eindruck gemacht habe. Daß Agrippa später (c. 33 ff.) doch wieder als ein Feind des Petrus erscheint, ließe sich hiermit schon in Einklang bringen. — 3. 12 cod.: „in furia conuersus a magia Simonis“, zu lesen: in furiam? — 3. 13 vgl. oben zu c. 28 (3. 414) 3. 38. — 3. 16 cod.: „iam pacienciam praebete“. — non fehlt in der Handschrift, von S. Ufener ergänzt. — 3. 17 f. Es ist ein merkwürdiges Phantasiegebilde, das uns der Romanschreiber von der Macht des Petrus über das römische Volk vorführt; vorbereitet hat er es im Vorausgehenden durch seine Abmachung mit ihm; den römischen Verhältnissen des 2. Jahrh. entspricht diese Situation entschieden nicht; aber in Kleinasien ist sie in der zweiten Hälfte des 2. Jahrh. schon denkbar. Der Wunsch des Verfassers, das Volk in dieser Weise für die wahre Lehre gegen die Irrlehre eintreten zu sehen, mag seine Schilderung beeinflusst haben. — 3. 20 f. vergelten: Die Vulgata hat reddere für retribuere. — Ganz analog ist: Acta Pauli, hrsg. von C. Schmidt, S. 26 10—21: Ancharas war nicht imstande, zu vergelten Böses mit Bösem. A. J. 81 Aa II 1 p. 191 11 f. — 3. 22 Hier offenbart sich die Tendenz des Stüdes; es soll zur Umkehr von der „Keherei“ gerufen und diese Umkehr erleichtert werden. — 3. 24 Teil seines Vaters: d. h. die Hölle. Zu vergleichen ist doch wohl Offb. 21 a. partem = μερίδα. Der Ausdruck ist ziemlich häufig: Const. Apost. V 4 (MPG Bd. 1, 833 AB): μερίδα λαβὼν οὐκ ἐτι μετὰ τῶν ἀγίων, ἀλλὰ μετὰ τῶν κατηραμένων. Acta Carpi, Papyli et Agathonices 41 (XII III, S. 4. S. 451): κατηξίωτας καὶ ἐμὲ τὸν ἀμαρτωλὸν ταύτης σου τῆς μερίδος. Unserer Stelle entsprechen ziemlich genau die Worte, die Eleutherius zu Gaudrian sagt: ἀπολαμβάνε τὴν μερίδα μετὰ τοῦ πατρὸς σου τοῦ σατανᾶ (Martyrium Eleutherii c. 5; ed. Pio Franchi de' Cavalieri, Testi e Studi VI, p. 153). Origenes in Matthaeum tom. XI MPG Bd. 14, 933 A: τὴν μερίδα ταύτην μετὰ τοῦ ταῦτα πράξαντος Ἰουδα. — 3. 37 Was unter diesem „Uebrigen“ zu verstehen ist, weiß ich nicht; vielleicht das, was übrig bleibt, nachdem für den Lebensunterhalt der ehemaligen Sklaven gesorgt ist. Auch in den Acta Pauli Sch S. 57 1a. 2 finden sich Gaben an die Witwen. — 3. 41 f. ut hii seruire possint. Es ist nicht nötig, hii in huic zu corrigieren und dies zu beziehen auf Nicostratus (nach dem obsequium praestare, p. 77 a); sondern es ist tibi zu ergänzen = Christo. Die Auferweckung des Nicostratus bringt sie zum Glauben an Christus. — 3. 43 des Knaben: cod.: „pueris“; corr. pueri. — 3. 417, 3. 1 Bringe: cod.: adhuc. Li: adduc. — Ganz verwandt ist die Erzählung A. Tho. 54 Aa II 2, p. 171 7 ff. Dort spricht eine auferweckte Tote zu Thomas: Ich bitte dich, Herr, wo ist jener andere, der bei dir war . . . der mich dir übergeben hat — vgl. 174 7 ff. — 3. 3 Die Handschrift hat hier noch einmal Petrus eingefügt. — 3. 8 ff. Der Text hat hier verschiedene Lücken; die Ergänzungen rühren von Li her, vgl. die Anmerkungen bei Li p. 78.

29 3. 11 Es geschieht also mit Petrus dasselbe, was Marcellus vorher mit Simon gemacht hatte, vgl. c. 10 p. 57. — adorare = προσκυνεῖν. — 3. 13 Zu den Heilungen durch die Christen vgl. etwa Justin apol. II, c. 6 (p. 216 AB) und die Anmerkungen dazu: καὶ ἐν τῇ ὑμετέρᾳ πόλει, πολλοὶ τῶν ὑμετέρων ἀνθρώπων τῶν Χριστιανῶν, ἐπορκίζοντες κατὰ τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ Χριστοῦ . . . ὑπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἐπορκιστῶν καὶ ἐμάρτων καὶ φαρμακευτῶν μὴ λαθόντας ἰάσαντο καὶ ἐτι νῦν ἰσχύει κατ-

αργούντας καὶ ἐκδιώκοντας τοὺς κατέχοντας τοὺς ἀνθρώπους δαίμονας. Der Glaube an das Vermögen der Christen, Heilungen hervorzubringen, war allgemein. — Origenes c. Cels. III, 24 a. G.: Einige vollbringen Krankenheilungen, οὐδὲν ἄλλο καλοῦντας ἐπὶ τοὺς θεομένους θεραπεύας ἢ τὸν ἐπὶ πᾶσι θεὸν καὶ τὸ τοῦ Ἰησοῦ ὄνομα μετὰ τῆς περὶ αὐτοῦ ἰστορίας vgl. Harnack, Die Mission S. 72 ff. — 3. 14 an h i n g: „ad Petrum adtendentem“, attendere = προσέχειν vgl. A. P. et Th. p. 22 Aa I p. 260 s): προσέχεν αὐτῷ ἀνατίθουσα; das Wort ist auch im Neuen Testament üblich. — b e f a h l: „adnuebat“ = ἐπένευσεν; er winkte ihm zu. — Da der Präsekt hier noch erwähnt wird, so erhellt, daß auch die Krankenheilungen, die Petrus tut, noch an demselben Tage vor sich gegangen sind, an dem Petrus den Simon besiegt hat. Wie das freilich möglich war, wird nicht gesagt. — 3. 15 Es ist doch wohl die „Mutter des Senators“ gemeint, von der c. 28 erzählt. Denn von der Mutter eines andern von Petrus aufgeweckten Knaben wird ausdrücklich berichtet, daß sie arm war; und diese Mutter hier ist, wie aus dem Kapitel hervorgeht, sehr reich. — 3. 17 „constituerat die dominico id Marcellum“ vgl. die Verbesserungsvorschläge in der Anmerkung bei 2 i p. 79. — 3. 18 f.: Wie oben c. 22 p. 69 s die virgines. Die Witwen und Jungfrauen erfreuen sich einer besonderen Hochschätzung als Ästetinnen. Dies harmonisiert mit der ästhetischen Tendenz unseres Stückes. — 3. 20 Ebenso A. P. et Th. 23, Aa I p. 251 f.: κατέλειπεν γὰρ τὰ τοῦ κόσμου ὁ Ὀνηφόρος καὶ ἠκολούθει Παύλῳ πανοικί. A. J. 54 Aa II, 1 p. 178 f. 180 f. — 3. 21 „alia die post sabbatum“ = an dem dem Sabbat folgenden Tage. alia die = τῇ ἐπούσῃ, wie auch c. 3, des griechischen (p. 82 s) und c. 32 des lateinischen Textes (p. 83 s) „An dem Tage nach dem Sabbat“ auch in der koptischen πράξις Πέτρου bei Sch S. 7. Dort werden auch zu Petrus viele Kranke gebracht, daß er sie heile. — 3. 25 gesehen: Das ist etwas seltsam ausgedrückt; geht aber wohl auf den Uebersetzer zurück, = als er gemerkt hatte. — 3. 26 ff. Von den reichen Gaben, die Petrus erhält, ist wohl nicht ohne Absicht erzählt. Auch von Tryphäna wird in den A. P. et Th. erzählt, (41, Aa I p. 267 s ff.): πολὺν ἱματισμὸν καὶ χρυσὸν ἔπεμψεν αὐτῇ (der Thekla) ὥστε καταλιπεῖν τῇ Παύλῳ εἰς διακονίαν τῶν πτωχῶν vgl. auch A. J. 59 Aa II, 1 p. 180 s und das folgende Kapitel unserer Actus. —

(1) 30 3. 80 Hier beginnt der griech. Text unter der Ueberschrift: Μαρτύριον τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Πέτρου. Der griech. Text ist geboten von einer Handschrift in Vatmos (Nr. 48: 9. Jahrh., von c. 33 an) und einer Handschrift des Klosters Vatopedi auf dem Athos (Nr. 79; 10./11. Jahrh.) von c. 30 an. Danach ist er von 2 i in Aa I edirt worden. Vgl. über die Handschriften 2 i's Prolegomena, pp. LII—LIV (und LIV f. über die slavische, koptische und äthiopische Uebersetzung des Martyrium Petri). Die Handschrift des Athos hat die Ueberschrift: μὴνι ἰουνίου καὶ μαρτύριον τοῦ ἁγίου ἀποστόλου πέτρου. ἐκ τῶν ἱστορικῶν κλημέντος ρώμης ἐπισκόπου. ἐν τῷ ἐσχάτῳ λόγῳ ἱστοροῦντος οὕτως, κύρις ἐλόγησον. Diese Ueberschrift hätte nur historischen Wert, wenn wir genau wüßten, was unter den ἱστορικοί (sc. λόγοι) des Clemens zu verstehen wäre. Sind es die clementinischen Homilien oder Recognitionen, so wäre erwiesen, daß wenigstens in dieser Handschrift das Martyrium Petri den (natürlichen) Schluß dieses Wertes bieten sollte. Auch unsere A. V. stehen in der Handschrift von Vercelli direkt hinter den pseudo-clementinischen Homilien und zwar ohne jede Ueberschrift (vgl. 2 i Aa I p. XXXIV). Hier sind sie doch jedenfalls als Schluß der clem. hom. oder recogn. gedacht. — Wir übersetzen von nun an nach dem griechischen Texte, weil er dem Originalen näher steht als der lateinische; notiren aber die wichtigeren Abweichungen des lateinischen Textes. Eine vollständige Gegenüberstellung der Uebersetzungen des griechischen und lateinischen Textes ist nicht von nöthen. — 3. 30 Der Tag ist schon im vorigen Kapitel genannt; Petrus hatte ihn mit Marcellus verabredet. — s p r a c h: ὁμιλοῦντος . . . τοῖς ἀδελφοῖς. Lateiner hat richtig adloquente Petro fratribus. Es ist dasselbe wie c. 13, p. 61 s: tractabat eis Petrus de profeticas scribituras. — 3. 31 Lat.: bat, sie möchten beharren (orante, ut perseuerarent) im Glauben an unsern Herrn Jesus Christus. — w a r e n d a b e i: παρόντων. Lat.: sie kamen dazu (adueniebant). — 3. 33

eine sehr reiche Frau: Der Grieche hat: *μία τις ἐνθα οὐσα γυνή πάνυ πλουσία*. Der Lateiner hat überseht, als stünde *πατα* da und hat daraus eine vornehme (*honesta*) Gebärende (*obsetrix* = *obstetrix*) gemacht (*Gundermann*). — *3. 33* Chryse: d. h. die Goldene. Der Lateiner hat *Crysis*. — *Erbes* in *3RG* 22, S. 168 macht darauf aufmerksam, daß nach einem alten Gesetze niemand Privates in Rom goldene Gefäße haben durfte. Aber Friedländer, dem er die Notiz entnimmt (Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms, III^e 117 f.; vgl. I^e, 169) fügt doch hinzu, daß *Liberius*, Bestimmung nicht streng erhalten worden zu sein schien. Bei *Lucian* 3 B. werden goldene Becher ganz allgemein als Zeichen des Reichtums genannt. — *3. 35* Geburt: *γεννηθῆσα*; der Lateiner hat das Wort ausgelassen. — *3. 36* Das Wort *Petrus* läßt der Lateiner weg. — *im Traum*: *εἰς ὕπν*; hat der Lateiner weggelassen. — *3. 37* Der Lateiner hat nur dein Gott. — Das Wort *Chryse* läßt der Lat. aus. — *3. 38* ἀποκόμισον. Lat.: da = schenke. — *3. 39* ἐκόμισα läßt der Lat. aus. — *3. 40* Für diese beiden Relativsätze hat der Lat. nur: „den ich vom Himmel herabblicken sah“ (*respicientem*). — Die Furcht vor der geheimnisvollen Kraft Christi, die im christlichen Altertum viele bewegte, ist hier vortrefflich zum Ausdruck gekommen. — *3. 42* ἰδὼν, läßt der Lat. aus. — *οἱ πλιθόμενοι*. Lat.: *pauperes* = die Armen. — *3. 43* nun: οὐν. Lat. autem; wie oben *3. 1*. — *τῶν παρόντων*. Lat.: *de fratribus*. — *3. 44* f. Lat.: Siehe zu, Bruder, daß du nicht zu deinem Schaden (? *non bene*) das Gold genommen hast. — *3. 45* „in ganz Rom“ läßt der Lateiner weg. — Der Lateiner hat den Satz zu schwach überseht: *dicatur enim fornicatam illam esse*; Grieche: *διαβέλλεται*. — *3. 46* οὐ προσέχει ἐν ἀνδρὶ: der Lat. hat es wohl zu drastisch überseht: *neque ullum uirum relinquisse*: daß sie keinen Mann zurück (in Ruhe) gelassen habe. — Es war für die heidnische Frau ein Lob, nur einem Manne anzugehören; vgl. den Ausdruck *univira* auf Inschriften; dazu *Beiffa*, altchristliche Ehebedenkmal, 1901, S. 19. — *3. 46* f. Lat.: *usque et de servis suis non parcit*; auch (manche) von ihren Sklaven schont sie nicht. Vgl. die Erzählung in *Justin apol. II 2* (*Otto*, p. 198 B) von der angeklagten Frau: *καὶ πάλαι μετὰ τῶν ὑπηρέτων καὶ τῶν μισθοφόρων συχερῶς ἐπραττε, μέδαις χαίρουσα καὶ κακῇ πάσῃ*. . . Die Liebe der Herrinnen zu den Sklaven kann so selten nicht gewesen sein, da sich auch die Astrologie damit beschäftigt hat: *Ps.-Clem. recogn. IX, 32* (*MPG* Bd. 1, 1417 B): *Habuit enim Martem cum Venere super centrum, Lunam vero in occasu in domibus Martis et finibus Saturni, quod schema adulteras facit et servos proprios amare*. . . — *3. 418* *3. 1* *da rum*: Der Lat. fügt ein: Wenn es dir aber gut scheint. — *3. 1* f. Der Lat. hat zwei Mißverständnisse sich zu schulden kommen lassen; statt *τῇ χρυσῇ τραπέζῃ* liest er: *τῇ τοῦ Χριστοῦ τραπέζῃ* (*Gundermann*) und statt *τὸ παρ' αὐτῆς*: *τὸ πρὸ αὐτῆς* (*Si*) und überseht darum: teile ihr nichts mit von dem Tische unseres Herrn Jesu Christi, sondern es möge sein Feuer auf sie gesandt werden. Diese Beispiele mahnen uns, seiner Uebersetzung nicht allzusehr zu trauen. — *3. 8* Sonst lachen die Heiligen auch, wenn sie sich ihren Gegnern überlegen fühlen, da sie sich im Besitze der Wahrheit glauben; so *Ps.-Clem. recog. II, 52* *MPG* Bd. 1, 1273 A. B. — *τοῖς ἀδελφοῖς* läßt der Lateiner weg. — *3. 3* f. *τὸν ἄλλον βίον*, läßt der Lat. aus. — *3. 4* f. Diese zwei Sätze läßt der Lat. aus. — *3. 5* f. Für diesen Satz hat der Lat.: ich habe dieses Geld von einer Schuldnerin Christi empfangen. — *3. 6* Lat. hat statt *δίδωσαν* *do* = ich schenke. — *3. 7* *αὐτῶν* *illis* = die Diener Christi. — *c. 22* p. 70 „f.: *quoniam dominus ubique suis prouidet*. — *Harnack*, II, 1, S. 554: „Die Stelle steht übrigens wie eine Antithese aus zu dem Spruche Jesu, den Jakob aus *Raphar Sethanja* von Jesus gehört haben will: „Vom Hurenlohn hat sie es gesammelt und zum Hurenlohn soll es wieder werden, vom Ort des Unrats ist es gekommen, zum Ort des Unrats soll es gehen“. *Harnack* meint, so, wie in unsern A. V., habe man in der Kirche vor der Mitte des 3. Jahrh. schwerlich einen Apostel schreiben lassen dürfen. Zu vergleichen ist auch *Const. Apost. III, 8* (*MPG* Bd. 1, 780 D 781 A): *οὐτε γὰρ οἱ ἱερεῖς τοιαύτης ἐκουσιασµὸν δέονται ποτε ὁλον ἔρπατος ἢ πόρνῃς*. *Γέγραπται γὰρ* . . . *οὐ προσόσεις μίσθωμα πόρνῃς κυρίῳ τῷ θεῷ* (*6. Mos.*

29 1a). — In den Acta Petri et Andreas stiftet die Fure, die erst die Apostel verführen soll, zuletzt alle ihre Habe den Armen und ihr Haus zu einem μοναστήριον παρθένων (Aa II, 1, p. 126, c. 22; p. 122, c. 9–11.) — Unwillkürlich denkt man bei unserer Erzählung an Marcia, die φιλόσοφος παλλακή Κορόδου (Hippolyt philosophumena IX, 12; edd. Dunder u. Schneidewin, 454 ss), die, selbst eine Christin, unter Bischof Victor von Rom (189–199) den nach Sardinien verbannten Christen die Begnadigung erwirkte (vgl. R. J. Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian I, S. 84 ff.) Aber die ehrenvolle Stellung einer solchen Konkubine in der antiken Welt — auch die Kirche hat am monogamischen Konkubinat keinen Anstoß genommen vgl. Löffel, Artikel Augustinus, NE II, S. 261 1 ff., — läßt die Parallele nicht als zutreffend erscheinen (vgl. R. J. Neumann, Hippolytus, S. 126. 128).

(2) 31 3. 8 δεόμενοι läßt der Lat. aus. — 3. 9 ἀνασφάλωσιν τῶν νόσων = sie möchten sich erholen von ihren Krankheiten; Lat.: er möchte sie heilen von ihren Krankheiten; Lat. fügt hinzu: und alle wurden geheilt. — 3. 9 πολλοί; läßt der Lat. aus. — 3. 10 ημεριταίος (febris semitertiana) läßt der Lat. aus. — Lat. hat nur: podagrici et ciragrici et quartanari. — 3. 11 σωματικῆς läßt der Lat. aus. — 3. 12 πάνπολλοι läßt der Lat. aus. — 3. 13 προσετίθεντο. Der Lat. adponebantur; er fügt am Schlusse des Satzes ein credentes ein. — Man sieht eigentlich nicht recht ein, warum hier trotz c. 29 am Anfang noch einmal von den Heilungen des Petrus die Rede ist. Man kann sich das so erklären, daß dort von dem augenblicklichen Eindruck des Sieges Petri über Simon die Rede sein soll und hier von seiner dauernden Wirkung. Die einfachere Erklärung ist aber doch die, daß hier ein ursprünglicher Text Veränderungen erfahren hat. — 3. 13 ff. Den Zusammenstoß des Magiers mit Petrus setzt diese Erzählung wohl voraus; einige Schwierigkeiten erheben sich aber doch; die wenigen Tage p. 80 1a wollen nicht so recht zu den vielen Heilungen des Petrus passen usw. — Daß wir nicht erfahren haben, was nach seiner Niederlage aus Simon geworden ist, hat wohl seinen Grund darin, daß am Ende des 28. Kapitels nach dem Worte credentes (p. 78 1) in der Handschrift einige Zeilen des Textes nicht mehr lesbar oder ausgefallen sind (vgl. Li in der Anm.). Darum darf man sich aber auch nicht allzusehr wundern, daß Simon hier ziemlich unvermittelt wieder auftritt. — Eine ähnliche Situation, wie die oben geschilderte, zeigen die ps.-clem. Relogn. III, 12 ff. (MPG Bd. 1, 1288 ff.). — 3. 14 Lat. se dicebat Petrum vincere tamquam d. h. er sagte, er (könne) Petrus besiegen. — 3. 15 ἡπατημένω. Lat.: persuasioni uane. Er scheint ἀπάτῃ κενῇ gelesen zu haben (Li). Li vergleicht Kol. 2 8. ἡπατημένος = fictus, ficticius vgl. Li im Index graecus p. 306. — er: Das kann nach dem griechischen Texte nur Simon sein; der Lateiner hat übersetzt: et fantasmata omnia facere und hat dies auf Petrus bezogen und zu dem, was Simon über ihn sagt, hinzugenommen, als wolle er von Petrus sagen, daß alles, was er tue, Blendwerk sei. Das wäre auch sinnentsprechend. Auch in den ps.-clem. Homilien VII 9, MPG Bd. 2, 224 A schreit Simon gegen Petrus: „Fliehet diesen Mann; μάγος ἐστίν“, er tue Wunder ὡς αὐτός ὢν θεός. Dagegen verteidigt sich Petrus in c. 11 MPG Bd. 2, 224 D. — 3. 16 οἱ ἡδὴ ἑδρατοὶ τῶν μαθητῶν. Der Lateiner hat übersetzt: qui autem iam constabiliti erant in deo et Christo . . . ; statt καταγέλων αὐτοῦ hat er: versührte er nicht. — Die Jünger sind natürlich die Jünger Christi. Zu ἑδρατος vergleiche etwa Kol. 1 20. Ignatius ad Ephesios 10, 2 2c. — 3. 16 f. ἐν τρικλίνῳ, der Lat. „in triclinio“; er hat offenbar an ein bestimmtes Speisegemmer gedacht, an das in der Wohnung des Simon; der Grieche denkt Simon wohl herumwandernd wie einen Gaukler, der zu den Gelagen Kunststücke verübte. Freilich gab es auch mehrere Triclinia in einem Hause. — 3. 19 Diesen Satz hat der Lat. ausgelassen. — 3. 22 Der Lateiner übersetzt die Stelle (von: „In den Speisegimmern“ 3. 16 bis „Stratonifus“): „Denn Simon ließ im Speisegemmer (zu ergänzen: Tote erscheinen), aber nichts (war daran) wahr: et <anima> tos iam traductos faciebat (ist mir unverständlich); und Lahme ließ er aufrecht gehen, aber nur kurze Zeit, Blinde sehen, aber nicht in Wirklichkeit (non uerum),

weil er es nur zum Schein machte, damit es zur Stunde (ad hora = ad horam) von den Menschen gesehen würde; denn sie kehrten wiederum in ihren alten Zustand (in eam valetudinem) zurück. Nichts jedoch (war) beständig, (zu ergänzen etwa: wie es bei den Christen war,) wie auch Petrus den Nicosstratus und die Uebrigen gesund gemacht hatte“. Den Namen Nicosstratus finden wir bei dem Lateiner oben in c. 28, p. 75 15. Wie der Grieche dazu kommt, ihn Stratonifus zu nennen, oder vielmehr, warum der Lateiner den Namen geändert hat, ist nicht ersichtlich. Daß der Grieche denselben Toten meint, den der Lateiner Nicosstratus nennt, geht aus dem hervor, was er von ihm und seiner Behandlung durch Simon erzählt. Simon zählt seine Wundertaten auf in den ps.-clem. Metogn. II, 9 (MPG Bd. 1, 1252 C 1258 A), in den Hom. IV, 4 (MPG Bd. 2, 160 C) und an andern Stellen. Es sind ungefähr dieselben, die auch in unserm Text angeführt werden. (Vgl. auch die Wundertaten des Maneß in den Acta Archelai 96, R o u t h, Reliquiae sacrae V², 138). Der Verf. der Metogn. läßt sich aber von ihnen nicht imponiren; wenn er sie auch für wahr hält, so sagt er doch (III, 59, MPG Bd. 1, 1308 A): Ille qui a malo est, signa quae facit, nulli prosunt; illa vero quae facit bonus, hominibus prosunt. Er hätte dieses Urtheil freilich nicht durchführen können. Andere kirchliche Schriftsteller wollten die Wirklichkeit der magischen Wunder wohl leugnen oder führten sie wenigstens auf den Teufel zurück. Während Quadratus schreibt (Euseb. KG IV, 3, 2): τοῦ δὲ σωτήρος ἡμῶν τὰ ἔργα αἰεὶ παρῆν, ἀληθὴ γὰρ ἦν, οἱ θεραπευθέντες, οἱ ἀναστάντες ἐκ νεκρῶν, οἱ οὐκ ὥφθησαν μόνον θεραπευόμενοι καὶ ἀνιστάμενοι, ἀλλὰ καὶ αἰεὶ παρόντες . . ., lautet das Urtheil über die Wunder der Magier ganz anders: Super haec argumentur qui sunt a Simone, et Carpoerate, et si qui alii virtutes operari dicuntur: non in virtute Dei, neque in veritate neque ut benefici hominibus facientes ea quae faciunt; sed in perniciem et errorem, per magicas elusiones, et universa fraude, plus laedentes quam utilitatem praestantes his, qui credunt eis, in eo quod seducant und so weiter. Auch Tote können sie nicht auferwecken. (Zrenäus II, 31, 2 MPG Bd. 7, 824 f.). Es ist für die Kirche sehr verhängnisvoll gewesen, daß sie nur den Unterschied zwischen wahren und falschen Wundern zuließ. Auf Simon Magus läßt sich, im Sinne des Verfassers unserer Akten, die Charakteristik anwenden, die der Presbyter bei Zrenäus I, 15, 6 (MPG Bd. 7, 828 A) von dem Gnostiker Marcus gibt. Sie trifft fast Zug für Zug zu:

Εἰδωλοποιεῖ Μάρκε καὶ τερατοσκοπεῖ,

Ἀστρολογικῆς ἔμπειρε καὶ μαγικῆς τέχνης,

Δι' ὧν κρατύνεις τῆς πλάνης τὰ διδάγματα,

Σημεῖα δεικνύς τοῖς ὑπὸ σοῦ πλανωμένοις,

Ἀποστατικῆς δυνάμεως ἐγχειρήματα,

Ἄ οὐ χορηγεῖς ὡς πατὴρ Σατανᾶ, εἰ (? Hilgenfeld, Rehergeschichte des Urchristentums S. 369: Ἄ σοι χορηγεῖ οὗς πατὴρ Σατᾶν αἰετ.)

Δι' ἀγγελικῆς δυνάμεως (ἐγχειρήματα) Ἀζαζήλ ποιεῖς

Ἐχῶν σε πρόδρομον ἀνυπόδου πανουργίας.

Da diese Worte von einem Kleinasiaten verfaßt sind, sind sie für uns besonders wertvoll. — 3. 22 „In allem diesen“ läßt der Lat. aus. Statt „aber“ hat er nam. — ihm: dafür Lat.: magum Simonem. — 3. 28 πρὸς τοὺς ὁρῶντας läßt der Lat. aus. — eine schlechte Figur spielte: „ἀσχημονοῦντος“. — 3. 26 ἐν τούτῳ τούτῳ πάντα εἰπεῖν αὐτοῖς: πάντα mußte, wenn es Sinn haben sollte sich auf die folgende Rede beziehen; diese sollte alles, was Simon noch zu sagen hatte, enthalten. Diese Erklärung ist aber so künstlich, daß es sich mehr empfiehlt, πάντα (nach 21) zu tilgen. Mit dem Worte Simons, das Hieronymus im Kommentar ad Matth. 24, 5 überliefert: Ego sum sermo dei, ego sum speciosus, ego paracletus, ego omnipotens, ego omnia Dei, hat das πάντα doch nichts zu tun. Oder könnte man πάντα εἰπεῖν fassen als Abschied nehmen? — Der Lat. hat den Satz: Und als er . . . sagte folgendermaßen wiedergegeben: denn von allen wurde er in Verlegenheit gebracht (aporiabatur vgl. R o n s c h, Itala und Vulgata, S. 252) und niemand glaubte ihm mehr etwas. Zuletzt (nouissime) aber sagt Simon. — 3. 27 νῦν läßt der Lat.

aus. — 3. 28 Lat.: fortior me. — Der Lateiner fügt hier ein *tamquam potentior me*, als wäre er mächtiger als ich. — 3. 28 f. Lat.: er hat euch nämlich verführt; statt Ἠπάτησθε des Griechen hat er gelesen ἡπάτησεν (ὑμᾶς). — 3. 29 καταλιπὼν ὑμᾶς ἀδυστάτους καὶ ἀσβεστάτους läßt der Lat. aus. — Er verläßt die Römer, um zu seinem Vater zu gehen, und sich frische Kraft zu holen. Daß er sich töten will, ist nicht gesagt. Es heißt allerdings, er habe sich aus Scham zuletzt von einem Felsen herabgestürzt. — 3. 30 ἀναπήξομαι πρὸς τὸν θεόν. Lat.: volabo ad dominum. Der Lat. hat ἀναπήσομαι gelesen; aber ἀναπήξομαι kann nicht von ἀναπάτομαι kommen; es kommt von ἀναπήσω und kann dann nur wie oben erklärt werden (πήσσειν = sich niederdrücken) vgl. zu (2) 31 3. 33 f. — 3. 31 schwach geworden; ἀσθενήσασα. Der Lateiner hat den Relativsatz wiedergegeben: dessen Kraft ich kenne. Es ist wohl ein me ausgefallen, so daß es heißen würde: als dessen Kraft ich mich kenne, vgl. oben . 4 und AG. 8 10. Daß ἀσθενήσασα scheint mir sehr merkwürdig; in der Apostelgeschichte heißt es: δυνάμεις ἡ καλούμενῃ. Aus der Absicht des Schriftstellers, auch hier Simon nicht mehr als seiner Sache gewiß erscheinen zu lassen, kann man es nicht gut erklären. Es kann dann nur den Sinn haben: Simon steht ein, daß er eine Gewalt mehr über die Menschen ausüben kann. Wäre er noch in seiner Kraft, oder vielmehr wäre die Kraft Gottes noch so mächtig in ihm wie früher, so würde Petrus nicht stärker erscheinen als er. Statt ἀσθενήσασα scheint der Lateiner gelesen zu haben: αἰδομένη. — Statt dieses Satzes: εἰ οὐκ ὑμεῖς πεπώκατε, ἵνα ἐγὼ εἰμι ὁ ἐσὼς hat der Lateiner nur: quia uos caecidistis me = weil ihr mich zu Falle gebracht habt (caedere, transit. zu cadere). Es ist merkwürdig, daß der Lateiner von ἐσὼς keine Notiz genommen zu haben scheint; darum vermutet G u n d e r m a n n auch, es sei nach me ausgefallen stante, und denkt sich den Sinn wohl so: weil ihr gefallen seid, während ich stand (= stehen blieb); aber auch das folgende ἐσῶτα p. 82 1 hat der Lateiner nicht beachtet, sondern bietet etwas ganz anderes dafür; vgl. die folg. Anm. In meinen „Beiträgen“ S. 92 ff. habe ich die Vermutung ausgesprochen, daß der Ausdruck ἐσὼς zunächst in Simons Gottesbegriff hineingehöre, daß er von da auf Simon selbst übertragen, und daß diese Uebertragung durch die bildliche Redeweise, wie sie oben vorliegt, ermöglicht worden sei. Denn im technischen Sinne angewendet, finden wir ihn erst bei Hippolyt (und in den ps.-clem. Recogn. und Hom.). Schon in GgA Nr. 5 S. 376 kehrt das Verhältnis um und findet ihn schon in der Quelle, die der Verfasser der A. V. benutzt hat. Das ist natürlich auch möglich, will mir aber weniger wahrscheinlich vorkommen als meine Deutung. Denn es ist wohl die Art des Verfassers der A. V., Bilder konkret auszudeuten, nicht aber konkrete Vorstellungen in Bilder umzuwandeln. Und anders als bildlich kann ich den Ausdruck hier nicht fassen; er ist im Gegensatz zu den ungetreuen Schülern angewendet, die von Simon abgefallen sind; es macht allerdings den Eindruck, als wäre er als gewöhnliche Bezeichnung des Simon unserm Autor bekannt. — Man könnte auf den Gedanken kommen, daß aus den innerkirchlichen Kämpfen über die Behandlung der lapsi (im Gegensatz zu den stantes) Licht auf unsere Stelle fallen könnte. Bei näherer Erwägung erscheint diese Auskunft unmöglich. — In den A. Tho. 32, Aa II 2 p. 148 17 ff. spricht der Drache: υἱὸς εἰμι ἐκείνου τοῦ βλάψαντος καὶ πλήξαντος τοὺς τέσσαρας ἀδελφούς τοὺς ἐσῶτας. — 3. 32 Der Lateiner hat: „und ich gehe zu dem Vater A l l e r und sage zu ihm“. Die Einschlebung von „A l l e r“ ist gewiß von dem Uebersetzer nicht ohne Absicht gemacht worden; er will auch den Schein vermeiden, als gäbe er Simon Recht, wenn er sich als Gottes Sohn bezeichnete. Der Uebersetzer ist kirchlicher als seine Vorlage; auch das wird uns vorsichtig gegen seine Uebersetzung machen müssen. — 3. 32 f. Κάμῃ τὸν ἐσῶτα υἱόν σου κατακλίνειν ἡδέλυσαν ist wohl nicht so gut zu übersetzen mit: auch mich den Stehenden deinen Sohn haben sie zu Falle bringen wollen; nämlich wie sie selbst zu Falle gekommen sind. Simon bekennt sich als den einzig treu gebliebenen Anhänger des Gottes, den er verkündigte. — Der Lat. hat für diesen Satz: „Deine Söhne haben mir Unrecht getan“. Wie er dazu kommt, eine solche Aenderung vorzunehmen, ist nicht ersichtlich. Auch in dem Zusammenhange

der Worte, die er gebraucht, hat der Satz keinen rechten Sinn. Darum vermutet auch Li, daß der Lat. statt υἱόν σου gelesen habe υἱοί σου oder daß filio tuo (deinem Sohne haben sie Unrecht getan) zu lesen sei. Damit ist die Schwierigkeit aber nicht gehoben. Der Lateiner hat vielleicht daran gedacht, daß die Gegner Simons die Söhne Gottes wären (als die Christen) und darum hat er filii tui geschrieben, was doch Simon unmöglich von seinen Gegnern hätte sagen können. Außerdem würden die folgenden Worte des Lat. nicht passen. — Wie er zu dem iniuriam mihi fecerunt kommt, ist nicht ersichtlich; hat er statt ἠθέλησαν des Griechen ἠθέτησαν gelesen? und ist damit die Stelle aus Jesaja (1 1), die nach Hippolyt (Philosophumata VI, 18; ed. Dunder und Schneidewin, p. 242) Simon gebraucht hat, in Zusammenhang zu bringen: υἱοὺς ἐγάννησα καὶ ὅψωσα, αὐτοὶ δὲ με ἠθέτησαν? Ich sehe hier noch keine Lösung. — J. 38 f. ἀλλὰ μὴ συνδάμενος αὐτοῖς εἰς ἑμαυτὸν ἀνέδραμον. Der Lat. hat dafür nur: ich bin zu Dir zurückgekehrt; Li erklärt es so, daß der Lateiner εἰς ἑαυτὸν statt εἰς ἑμαυτὸν gelesen hat. εἰς ἑμαυτὸν ist wohl schwierig; läßt sich aber doch halten: ich habe mich in mich selbst zurückgezogen. Daß dieser Ausdruck biblisch aufzufassen ist, und nicht im Sinne einer Identifikation Simons mit dem höchsten Wesen verstanden werden darf, geht deutlich daraus hervor, daß Simon sich vorher als Sohn von dem Vater unterscheidet. Ich halte es für unmöglich, daß der Verf. der A. V. diese Rede Simons komponiert hat. Denn wenn er den Gnostiker Simon im Sinne der Ketzerbestreitenden Väter vorführen wollte, so ist nicht einzusehen, warum er ihn nur „durchschimmern“ lassen wollte. Seiner ganzen Anlage nach war er gar nicht fähig, sich von ihren materialisierten Vorstellungen loszulösen und sie durch geistigere zu ersetzen, wie wir es hier annehmen müßten, wenn er der Verfasser der Rede Simons wäre. Wohl aber ist es verständlich, daß eine böswillige Exegese aus Worten Simons, wie sie hier vorliegen und ähnlichen all' den Unsinn herauslesen konnte, der seit der Mitte des 2. Jahrh. Simon nachgesagt worden ist. Wir haben hier denselben Prozeß vor uns, der gerade aus den A. V. so deutlich illustriert wird und sie zu einem bedeutungsvollen Dokumente macht. Daß unser Autor in den Worten Simons von dieser Exegese keinen Gebrauch macht, ist ein deutlicher Beweis dafür, daß er sie wiedergegeben hat, so wie er sie fand. Die philologischen Gründe, die Sch in GgZ 1903, S. 375 gegen meine Deutung des ἀναπηξομαι vorgebracht hat, vermag ich nicht zu würdigen. Eine Verderbnis des Textes, wie sie Sch für möglich hält, anzunehmen, ist eine mißliche Sache. Aber auch ἀναπηξομαι kann als Bild aufgefaßt werden; und auch durch diese Lesart würde die Deutung, die ich in meinen Beiträgen S. 92 ff gegeben habe, nicht alteriert. — Zu der Rede Simons sind noch zu vergleichen, die Worte, die Irenäus von den Markosianern berichtet (Irenäus I, 21, 5 MPG Bd. 7, 668 A B). Die gestorbene Seele spricht zu den ἀρχαὶ und ἐξουσίαι: ἐγὼ υἱὸς ἀπὸ πατρὸς, πατὴρ ἐκ προόντος, υἱὸς δὲ ἐν τῷ παρόντι. ἡλθον πάντα ἰδεῖν . . . καὶ πορεύομαι πάλιν εἰς τὰ ἰδια, ὅθεν ἐλήλυθα. σκαθὸς εἰμι ἐντιμον . . . ἐγὼ οἶδα ἑμαυτὸν, καὶ γινώσκω ὅθεν εἰμι, καὶ ἐπικαλοῦμαι τὴν ἀφάρτον Σοφίαν, ἥτις ἐσὶν ἐν τῷ πατρὶ . . . Ueber das Verhältnis des griechischen zu dem lateinischen Texte vgl. oben. Der Uebersetzer hat das altertümliche Gepräge der Rede Simons vollständig vermischt.

(3) 32 J. 35 Lat.: ein großer Volkshaufe. — J. 36 Lat.: ad platea (l. plateam): quae dicitur sacra via. Im Corpus glossariorum latinorum wird platea glossiert mit via spaciola, viae latae a porta in portam. — Der Ausdruck ist zu ungenau, als daß er von einem Römer geschrieben sein könnte. Andererseits konnte jeder einigermaßen gebildete Untertan des römischen Reiches die sacra via kennen. Es braucht hier noch nicht einmal angenommen zu werden, daß unserem Autor eine mündliche Tradition zu gebote stand. Ueber den Ort, an dem der Flug stattfand vgl. Li II, S. 324 ff und andere Literatur, die weiter hinten angegeben werden soll. — J. 37 Der Lateiner hat für diesen Satz nur: Und Petrus kam, um auch dabei zu sein. Li vermutet, daß er θαλασσομένος für θαλασσομένος gelesen hat. Ich schließe mich ihm an. — J. 38–41 Die beiden Sätze: Denn als er nach Rom kam . . . gebracht wurden, hat der Lateiner nicht. Man könnte sie wohl als Interpolation beurteilen, aber

sie lassen sich doch auch hinreichend erklären. Auch daß sie der Lateiner ausgelassen hat, ist erklärlich. — 3. 41 Auch diese topographische Angabe ist zu allgemein, als daß sie von einem Römer geschrieben sein könnte; der Lateiner hat sie nicht. An irgend eine Tradition, die unserm Autor vorgelegen haben könnte, ist nicht zu denken. Himmelfahrten finden immer von einem hohen Orte aus statt. Nach der Passio Petri et Pauli 51, vgl. 80 (Aa I, p. 162¹⁰ vgl. p. 144^a) läßt Nero auf dem Campus Martius einen Turm bauen und von diesem steigt Simon. Hier ist die Nachahmung von Sueton Nero c. 12 deutlich (Si II, 824), freilich nur für die Einzelheiten. — In einer andern Passio app. Petri et Pauli (c. 10; Aa I p. 280^{1a}) ist aus dem hohen Ort der „mons Capitolinus“ geworden. Simon bittet, daß ihm dort ein hölzerner Turm errichtet werde. — Es scheint dies alles nur weitere Ausschmückung der (von unsern Älten gebotenen?) allgemeinen Angaben zu sein, ohne irgendwelche historische Unterlage. — 3. 41 f. Lat. hat nur: Und Simon kam und sprach mit lauter Stimme zu Petrus. — 3. 42 f.: Der Lat. hat daraus gemacht: Paß auf, Petrus, daß ich jetzt zu dem Herrn gehe, vor dem Volke, das auf mich schaut. Ich sage Dir Petrus... — 3. 43 Lat.: wenn dein Gott etwas kann. Im Griechischen findet sich das quid (= τι) nicht. — 3. 44 die von ihm Ausgewählten: Lat.: „qui sub illo eratis collecti“. — 3. 44 f. Lat.: „so möge sich zeigen, was dein Glaube sei“ (für πιστις αὐτοῦ hat er πιστις σου gelesen: G u n d e r m a n n). — 3. 45 f.: Diesen Satz hat der Lateiner ausgelassen. „an diesem Vortommnis“: im Griechischen steht ἐν τούτῳ. Simon will sagen: durch meine Himmelfahrt zeigt mein Gott, daß er der wahre ist, und daß der Glaube an den Gott Jesu Gottes unwürdig ist. — 3. 46 f. Der Lat. hat nur: denn ich gehe zu ihm (ad eum; corr. ad deum Si). — 3. 47 Lat.: Siehe plötzlich wurde er in der Höhe gesehen. — S. 419 3. 1 über ganz Rom: Lat.: in tota urbe. — 3. 2 erhoben: ὑψέρον fehlt im Lateiner. — 3. 2 Diesen Satz hat der Lat. ausgelassen. — 3. 3 τὸ παράδοξον τοῦ θαύματος. Lat.: Petrus aber sah es und wunderte sich selbst über einen solchen Anblick. — 3. 4 „jetzt“ läßt der Lat. aus. — 3. 5 Lat.: scandalizantur. — 3. 6 Zeichen und Wunder: Lat. hat für die beiden Ausdrücke nur signa. — 3. 6 ἀποστα. Lat.: fincta. — 3. 7 Nach Gnabe fügt der Lat. hinzu: und zeige allen, die an mir hängen (adhaerent, wie oben c. 29, p. 79¹) deine Kraft. — erschafft bleibe: ἀκλυβεῖς σου. — 3. 8 Lat.: „Aber ich bitte nicht, daß er sterbe, sondern daß er an seinen Gliedern etwas Schaden leide.“ — Der Grieche wie der Lateiner halten also an der Tendenz des Stückes, Gottes Barmherzigkeit als schrankenlose zu zeigen, fest und wollen Simon immer noch die Möglichkeit der Umkehr offen halten vgl. c. 28, p. 77¹. [In der syr. Didascalia 28 vgl. Didascalia Apostolorum ed. S a u l e r p. 61 kommt Simon nach des Petrus eigenem Berichte durch den Fall nicht zu Tode, sondern verstaucht sich nur den Fußschenkel; der Fall geschieht auf Anrufung des Petrus, der ihn eines schönen Tages beim Ausgange durch die Luft fliegen sieht: „In der Kraft des hl. Namens Jesu schneide ich dir deine Kräfte ab!“ Simon lebt danach weiter zur Ausbreitung seiner Häresie; kurz zuvor ist Kleobios als sein Parteigänger erwähnt.] — 3. 9 Lat. fügt „sofort“ und „zur Erde“ ein; und läßt „von oben“ weg. — 3. 10 f. Lat.: „da steinigten sie ihn, alle glaubend und den Herrn lobend“. — Ganz ähnlich wie Petrus hier hat sich Astyrius gegen ein heidnisches Wunder benommen. Euseb. RG VII, 17. In Caesarea Philippi wurde an einem Festtage ein Opfertier in den See geworfen; es verschwand auf wunderbare Weise und das wurde als großes Wunder angesehen. Als Astyrius das sah, hatte er Mitleid mit dem Volke, „hob sein Angesicht zum Himmel und bat durch Christus den allmächtigen Gott, den vollzverführerischen Dämon zu überführen (ἐλέγξαι) und ihn endgültig zu hindern an dem Betrug den er an den Menschen verübte“. — Man hat es wahrscheinlich gefunden, daß die Sage von dem unglücklichen Flugversuche Simons sich herleite von der Erzählung von einem unglücklich ausgefallenen Flugversuche eines Gaullers unter Nero (vgl. oben zu c. 4 3. 7; zu c. (3) 32 3. 41; so z. B. M ö l l e r in RG XIV², S. 252, Anm., neuerdings wieder L u g a n o in dem zu c. 4 3. 41 genannten Aufsatze S. 59). Ich

kann nicht finden, daß diese Hypothese gut wäre. Vorstellungen von Auffahrten in den Himmel, zuerst bildlich gemeint und dann konkret geedeutet, müssen unter den Christen überaus häufig gewesen sein. Sie ließen sich ja immer anknüpfen an neutestamentliche Stellen. In merkwürdiger Mischung findet sich das Bild und seine konkrete Deutung bei Euseb *RO.* V, 16, 14. Der anonyme Antimontanist, aus dessen Werke Euseb Bruchstücke mitteilt, berichtet von den Todesarten der montanistischen Propheten. Von Theodotos schreibt er: „In gleicher Weise erzählt man sich auch häufig von jenem wundervollen ersten Verwalter ihrer sogenannten Prophetie, einem gewissen Theodotos, daß er einmal wie erhoben und emporgetragen zum Himmel außer sich geraten sei und sich anvertraut habe dem Geiste des Truges, aber herabgeschleudert elend geendet habe“. Wenn etwas, so versteht uns diese Erzählung in die Atmosphäre, der unsere Actus entstammen. (Einige Sagen von fliegenden Menschen habe ich zusammengestellt in meinen „Beiträgen“ S. 99. Es scheint im 2. Jahrh. als ein Beweis für den Besitz göttlicher Kräfte angesehen worden zu sein, wenn ein Mensch die Fähigkeit hatte, fliegen zu können.) — 3. 12 Die Handschrift liest γέμελος. Ebenso ist der Name geschrieben in einem noch unbenutzten Traktat einer Handschrift des Escorial (T I 17), dessen hiehergehörigen Abschnitt ich in meinen „Beiträgen“ S. 56 ff. veröffentlicht habe. Hier wird gesagt, daß in den von den Apotaktiten gelesenen *Πάρπου Πράξας* berichtet würde, daß Gemellus nach Kleinasien gekommen sei, nachdem ihm in Rom die Möglichkeit genommen worden sei, jemanden zu schädigen oder zu täuschen. Diese Angabe steht im Widerspruch mit unseren Petrusakten. Ich habe dies als ein Zeugnis dafür angeführt, daß wir die Form, in der die Petrusakten bei den Apotaktiten gelesen wurden, noch nicht besitzen. („Beiträge“ S. 90.) Merkwürdigerweise leugnet Sch die Richtigkeit der Angabe des Anonymus (*GGA* 1903, S. 373. 374). Es ist ja möglich, daß der Autor gelogen hat; aber solange wir nur die Möglichkeit behaupten können, so lange haben wir kein Recht, seine Glaubwürdigkeit in Zweifel zu ziehen. — 3. 13 „Ἑλληνίδα τινὰ γυναικα εὐχηκώς“; diesen Satz läßt der Lateiner aus; der Autor denkt wohl, das hellenische Weib sei eine Landsmännin Simons. Ἑλληνίς ist wohl besser mit heidnisch zu übersetzen. — eilig: διὰ τάχους läßt der Lateiner aus. — 3. 14 nach sagte fügt der Lateiner hinzu: „lachend zu ihm“. — 3. 16 τὴν πλοῦτην läßt der Lateiner weg. Er hat den Satz anders geendet; denn er übersetzt: „Du bist Gottes Kraft? Wer hat dir den Schenkel zerbrochen? Doch nicht der Gott selbst, dessen Kraft zu sein du sagst?“ — folgte: ἡκολούθη findet sich nicht beim Lateiner. — 3. 17 Auch ich: Lat.: Ecce ego. — 3. 18 τις οὐδὲν ὁ φθόνος; Lat.: Quae invidia hic est? — 3. 18 f. Lat. hat nur frater. — 3. 19 bleibe bei uns: παρῆρσος. Lat.: fac consuetudinem = verkehre (mit uns). — ἐν τῇ συμφορᾷ γινόμενος; der Ausdruck hat den Sinn von „Niederlage“. Lat.: male tractatus. — 3. 20 νυκτός fehlt beim Lateiner. — 3. 21 Der Lat. fügt hinzu: „paucos dies“ wenige Tage. — 3. 22 ἐν αἰτίᾳ μαγκυῇ läßt der Lat. aus. — 3. 22 vertrieben: Lat.: „et inde tultus est quasi exiliaticum ab urbe nomine Castorem Terracina“. tultus von tollere; vgl. Li im Index latinus, p. 319; wie oben adtultus p. 76 is quasi exiliaticum ist unrichtig; der Lat. hat offenbar im griechischen Texte gelesen: ὡς τινὰ Πώμης ἐξοριθέντα (Li). — 3. 23 f. Der Lateiner läßt ihn von zwei Ärzten operiert werden, die seinen Tod veranlassen: „Et ibi duo medici concidebant eum, extremum autem die (ließ diem) angelum Satanae fecerunt ut expiraret“. — Daß Simon nach Aricia zurückgeschafft wird, möchte ich nicht mit Li II S. 274 damit erklären, daß „nach einer Notiz des Scholiasten zu Juvenal Aricia, die Bettlerstadt, der Aufenthaltsort der aus Rom vertriebenen Juden war“. Denn davon, daß die Juden Simons Freunde waren, ist in den A. V. nichts gesagt. Offenbar soll Simon nach dem Orient zurückgeschafft werden; darauf deutet auch die Ernennung von Terracina. Warum sein Tod hier lokalisiert wird, dafür gibt es keine Erklärung. — Ueber die Sacra Via und den Ort des Sturzes Simons vgl. de Rossi, Della memoria topografica del sito ove cadde Simone il mago sulla via sacra im Bullettino di ar-

cheologia cristiana, V, 1867, pp. 70 f. Zt II, S. 325 ff. P. Lugano, Le memorie leggendarie di Simon mago e della suo volata, Nuovo Bullettino di archeologia cristiana VI, 1900, S. 60 ff. Bei Lugano finden sich auch Angaben über den Stein, resp. die Steine, auf denen die beiden Apostel Petrus und Paulus nach der katholischen (römischen) Legende um den Sturz Simons gebetet und ihre Spuren hinterlassen haben sollen. Wer an dem Spiele der Phantasie der mittelalterlichen Menschen Freude hat, möge sich auch die Frage vorlegen, ob es sich um 4 oder 2 oder einen Stein handelt. In der Kirche Sa. Francesca Romana werden zwei Steine gezeigt (vgl. auch Erbes in der ZKG XXII, 175 Anm. — Ueber die alte ecclesia S. Petri am Forum, errichtet zur Erinnerung an den Sturz Simons, vgl. Grisar, Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter I, S. 179 ff. Nr. 161. Die Stelle, an der Simon vom Himmel gestürzt sein soll, wird noch in der Biographie des Jab—allah III = Bericht des nestorianischen Priesters Bar—Sauma über Rom vom Jahre 1287 erwähnt, Oriens Christianus I, S. 385.) — Der Sturz Simons ist schon im 8. Jahrh. auch bildlich verkörpert worden; in dem Oratorium „Praesepe sanctae Mariae“ in der vatikanischen Basilica, das von Johannes VII (705—707) erbaut und mit Mosaiken ausgeschmückt wurde. Zeichnungen haben sich von den Mosaiken erhalten: vgl. Garrucci, Storia dell' arte cristiana IV tav. 282, Nr. 1. Doch sind die Darstellungen aus der Simonslegende nicht unsern A. V. entnommen, sondern den gewöhnlichen katholischen (römischen) Akten. — Auf die Entwicklung der Simonlegende näher einzugehen, ist unmöglich, da sie einer ganz neuen Untersuchung bedarf trotz Joh. Krenenbühl, Das Evangelium der Wahrheit S. 174 ff.

(4) 38 Z. 25 Hier setzt die zweite Handschrift ein, die den griechischen Text des Martyriums Petri erhalten hat (Codex Patmius 48). — Hier beginnt auch eine paraphrasierende lateinische Uebersetzung des Martyriums Petri, die unter dem Titel: Martyrium beati Petri apostoli a Lino episcopo conscriptum bekannt und gedruckt ist (Aa I, 1—22). Die Uebersetzung ist von der Uebersetzung der A. V. unabhängig (vgl. Zahn, G.R. II, 832—839; Harnack II 1, S. 551). Sie stellt sich, eben weil sie eine Paraphrase ist, dar als die erste Erklärung des ursprünglichen Textes und wir werden sehen, daß sie in manchen Fällen sich zur Korrektur des griechischen Textes gebrauchen läßt. Sie hat aber manche Eigentümlichkeit des Urtextes vermischt. Sie zeigt auch Interpolationen; und zwar beziehen sich diese auf die römische Lokallgende (vgl. Sch, Petrusakten, S. 144). — Hier beginnt auch die armenische Uebersetzung, die P. Vetter mit Rückübersetzung ins Griechische, resp. Lateinische im Oriens Christianus ed. Baumstark I, 1901, S. 217—239 veröffentlicht hat. Die Varianten sind sehr unbedeutend; ich verzichte darauf, sie anzuführen. — Hier beginnt das Stück, dessen Grundlage nach Harnack, XI N. F. V, 8. Heft, S. 104 ff.) ein umfangreiches Stück der Paulusakten bildet. [Auch der äthiopische Bericht bei Malan, The Conflicts of the holy Apostles, London 1871, p. 1 ff. nimmt hier seinen Anfang.] — Das Xinusmartyrium hat, um eine Einleitung zu gewinnen, die ersten Sätze weit umschrieben. — Z. 25 Der Ausdruck ἀγαλλιάσαι ist in den A. P. et Th. gebräuchlich; z. B. 25 (Aa I, p. 252 u. und 253), wie überhaupt die Beziehungen zu den Theklaakten in die Augen fallen (vgl. Harnack, XI N. F. V, 8. Heft S. 105). Jedenfalls steht die Ausdrucksweise in den c. 38 ff. der der Theklaakten näher, als die der vorausgehenden Kapitel. — Z. 26 „täglich“ läßt der Lat. weg. — Z. 27 Lateiner hat bloß in nomine Christi und läßt auch „durch die Gnade des Herrn“ weg. Der „heilige Name Christi“ findet sich oben auch p. 68 ss. In den neutestamentlichen Schriften ist viel von dem Namen Christi die Rede; aber heilig wird er m. W. nicht genannt. — Z. 28 Den Namen Agrippas läßt der Lat. hier weg. — Ich habe nicht den Eindruck, als ob die Geschichte vom Präfecten Agrippas hier so beginne, als wäre vorher von ihm noch gar nicht die Rede gewesen (Harnack XI N. F. V, 8. Heft, S. 105). Es wird

nur ein neues Element in die Handlung eingeführt; und dies geschieht, um die Ursache des Märtyrertodes des Apostels Petrus abzugeben. Während vorher die Ursache für des Petrus Reise nach Rom angegeben war, — die Reise mußte doch unter allen Umständen begründet werden, — wird hier die Ursache für den Tod des Apostels geboten. Und daß der Präfekt hier sofort eingeführt wird, geht darauf zurück, daß er die Gewalt hat, Petrus zum Tode zu verurteilen. Er muß freilich dazu noch besonders von Albinus angestachelt werden. — 3. 28 τέσσαρες ὁδοὶ und die 4 Namen hat der Lat. ausgelassen; das Vinusmartyrium (p. 2 10 f.) hat die Namen bewahrt, aber für Nitaria: Eucharis und für Doris: Dionis. — 3. 29 f. ἀκούουσαι τὸν τῆς ἀγγελίας λόγον (wie A. P. et Th., p. 240 9 f.) hat der Lateiner übersetzt: sie hörten, daß die Keuschheit bewahrt werden mußte. Die Worte: πάντα τὰ τοῦ κυρίου λόγια (wie A. P. et Th. p. 236 1) ἐπηγγήσαν τὰς ψυχὰς läßt der Lateiner aus. Das Vinusmartyrium (p. 2 17 ff.) hat die Worte im ganzen treu beibehalten. — Weil die ἄγνια so hoch geachtet erscheint, ist es erklärlich, daß unsere Actus in enträufelichen Kreisen gelesen wurden. — 3. 30 f. Lat.: sie besprachen sich unter einander und enthielten sich von dem geschlechtlichen Verkehr mit dem Präfecten Agrippa. — 3. 31 f. Lat.: „und da er ihnen lästig war, kamen sie (ihm) mit Entschuldigungen und brachten ihn (so) in Verlegenheit“ (excusationibus adueniendo (U f e n e r: adinueniendo) aporiabant eum. — 3. 32 Lat.: „cumque ille bilem pateretur“, „als er zornig wurde“. Das Vinusmartyrium hat die Worte des Griechen viel besser beachtet. — 3. 33. 34 ἐπετηρετο καὶ ὑποπέμψας; dafür hat der Lateiner nur exposuit; fügt aber hinzu: curiosos (= Rundschafter), ut sciret. — 3. 34 e r f u h r: πάνδυναι. Lat.: scierunt (d. h. die Rundschafter). — 3. 35 gingen: Lat. fügt hinzu: conueniunt. Der Vinustext ist breiter. — k a m e n: ἐλθοῦσας hat der Lateiner weggelassen; der Vinustext macht daraus, daß er sie hätte zurückführen lassen. — 3. 36 j e n e r C h r i s t: Dafür hat der Lat. nur Petrus. — Lat.: „Petrus hat euch verboten, mit mir Gemeinschaft zu haben; jener hat euch dies gelehrt.“ Der Vinustext hat die Worte des Griechen besser bewahrt. — 3. 37 ζῶντα καθὼς läßt der Lat. weg und hat nur: „wisset, daß ich euch und ihn verderben werde“. Der Vinustext hat diese Sätze ganz breit umschrieben. — 3. 37 f. ὁπόμεναν . . . παθεῖν. Lat.: paratae erant . . . pati. — 3. 38 f. μόνον ἢ αὐτὸς οὐκ ἔλαττο. Lat.: quam se committere cum eo. Bei dem Lateiner ist vorher „potius“ zu ergänzen.

(5) 34 3. 40 Lat: confortante domino: da der Herr (sie) stärkte. — Das Motiv der Keuschheit spielt in den Theklaakten eine große Rolle. Man vergleiche die Seligspreisungen des Paulus in c. 5. Nur ist in den Theklaakten nicht von Konfubinen die Rede. — 3. 41 In Albinus mag eine Erinnerung stecken an D. Clodius Septimius Albinus Caesar, . . . der Bithynicos exercitus eo tempore, quo Avidius rebellabat (a. 175) fideliter tenuit (Vita 6, 2); Prosopographia Imperii Romani I, p. 421, Nr. 937. — 3. 41 nach F r e u n d e s fügt der Lat. hinzu clarissimi uiri. — 3. 41 Das Vinus-Martyrium hat Xandips. Eine andere Xanthippe, die Gattin des Probus, eine Spanierin, von Paulus bekehrt, in den Acta Xanth. et Polyx., hrsg. von James in TSt II, 3, S. 58—85 (vgl. dazu James' Einleitung S. 43 ff.). — 3. 42 nach P e t r u s fügt der Lat. hinzu: de castitate servanda. Es muß hier im griechischen Texte etwas ausgefallen sein; denn auch das Vinus-Martyrium hat: a quo uerbum percipiens castae uitae: von dem sie die Predigt vom keuschen Leben vernehmend. . . — 3. 43 J e n e r n u n: Lat.: ipse autem. — 3. 45 T i e r: Lat.: bestius = bestius. Vgl. Index Latinus bei Li, p. 310. — Lat.: „quaerens, quomodo Petrum perderet“. „suchte, wie er Petrus verderben möchte“. — 3. 45 f. Diesen Satz läßt der Lateiner aus; der Vinustext hat die Erzählung sehr frei behandelt. — S. 420 3. 1 zu F r a u e n fügt der Lat. hinzu honestae = vornehm. — g e w a n n e n l i e b: ἐρασθεῖσαι; Lat. hat nur: audientes = hörend. — 3. 2 Lat. hat für: καὶ ἄνδρες τῶν ἰδίων γυναικῶν τὰς καίτας ἐχωρίζον nur: et uiri a mulieribus (d. h. trennten sich). — 3. 3 f. „in Rom“ läßt der Lat. aus. — 3. 3—5 Der Lat. hat dies anders gewendet: „Als aber ein großer (non

minimo) Tumult von Albinus erregt worden war, erzählte er dem Präfecten von seiner Gemahlin. Er sagte zu ihm: „... — 3. 5 r ä c h e: Lat.: defende (verteidige). — 3. 5 f. Lat. hat für diesen Relativsatz: „der diese da überredet hat, Christen zu werden“. — 3. 7 Lat. hat dies falsch übersezt: „und der Präfect, der dies erduldet hatte, erzählte (es) dem Albinus“. — 3. 7 f. der ... gemacht hat: Diesen Satz hat der Lat. ausgelassen. — 3. 8 i h m: Lat.: „zu dem Präfecten“. — 3. 8 f. Lat.: „quid ergo taces?“ Was schweigst du also? — 3. 9 v o r w i g i g: Griech. πρῆστρος ist oben zu schwach übersezt; denn das Wort hat geradezu den Sinn von „Magier“ angenommen; vgl. Sophocles, Lexicon s. v. Der böse Zauber durch anstößigen Satirallust und zu schlimmem Zweck (hier die Verführung der Frauen zur Enthaltbarkeit) wird mit dem Tode bestraft. Mommsen, Strafrecht S. 639 ff. Zur Anklage gegen die Christen auf Magie vgl. Edm. Le Blant, Les persécuteurs et les martyrs Paris 1898, p. 78 ff. — 3. 9–11 Lat. hat von „wir wollen ihn ergreifen“ an: „Varum schüßest (defendes; lies: defendis) du dich nicht und alle? Wir wollen ihn darum töten, damit wir unsere Frauen (wieder) besitzen können“. — Zu der Erzählung ist etwa zu vergleichen: A. P. et Th., c. 15 (Aa, I, p. 245 12 f.): Und das ganze Volk sagte: Führe den Magier hinweg; denn er hat alle unsere Frauen verderbt, oder c. 5 (p. 238 16. 239 1): Selig diejenigen, die Frauen haben, als hätten sie sie nicht, und andere Stellen.

(8) 35 3. 12–15 Lat.: „Es wurde daher eine Unterredung von Sanctippe (sic!) veranstaltet. Sie erzählte es nämlich dem Petrus und bat ihn, er möge Rom verlassen, damit zur Stunde (ad hora, lies ad horam) der Böse keinen Raum habe. Das sagten ihm auch alle Brüder“. Dann hat der Lateiner nur noch quibus. Es folgt eine größere Lücke bis gegen Ende des c. (7) 36. In der Handschrift ist ein Blatt ausgefallen; es fehlte schon im 7. Jahrh. (vgl. Anm. bei Lipsius auf p. 87). — Das Vinus-Martyrium hat auch hier wieder seiner Art nach die Erzählung ganz frei wiedergegeben und mehrere Züge seinem Romane eingefügt, für die in dem griechischen Texte kein Anhalt geboten war; 3. B. (p. 5) wird dort im Senate davon gesprochen, daß Petrus wegen seiner Einwirkung auf die Trennung der Frauen von ihren Männern die ewige Stadt verderbe etc. — 3. 19 ἐξέρχομαι. — Petrus geht hinweg, wie Polykarp von Smyrna, Dionysius und Petrus von Alexandrien, Cyprian von Karthago ihre Gemeinden verlassen haben. Aber diese entweichen angesichts der drohenden Christenverfolgung. Origenes c. Cels. VIII, 44: καὶ ὁ πάτερ δὲ τῶν Χριστιανῶν, οὐ διὰ θελήσαν φεύγει, ἀλλὰ τῶν ἐντολῶν τοῦ διδασκάλου καὶ ἑαυτὸν φυλάττων καθαρὸν ἑτέρων ὠφελήθησόντων σωτηρίᾳ. (Die Worte des Celsus in c. 41.) Der römische Klerus hat ganz anders wie hier die Römer über die Flucht in der Verfolgung geurteilt, als Cyprian aus Karthago geflohen war; vgl. den 8. unter den Briefen Cyprians, Partel III, p. 485 ff. — 3. 14–20 Aus diesen wenigen Worten der A. V. hat das Vinus-Martyrium eine lange Erzählung gemacht (p. 5 ff.) von der Weigerung des Petrus, die Stadt zu verlassen und den flehentlichen Witten der römischen Christen, er möge sein Leben schonen. Dort lesen wir 3. B. p. 6: O wahrhaftigster Vater, wo sind die Worte, mit denen du eben sagtest, daß du bereit wärest, für unser Leben den Tod zu erleiden? Und jetzt können wir nicht erreichen, daß du für unser Heil, bis wir gestärkt werden, eine kleine Weile das Leben duldest? (ut pro nostra salute, donec corroboreremur, patiaris aliquantulum uiuere!) usw. Der Grund für diese Ausmalung ist ja deutlich genug. Die Flucht des Petrus aus Rom erschien dem Uebersetzer als Verleugnung und so mußte er mit allen Mitteln den Eindruck zu beseitigen suchen, als wäre Petrus selbst schuld an der Verleugnung. Für römische Ohren — und schon daß in den Titel der Name Vinus gekommen ist, beweist, daß die Uebersetzung auch in Rom gebraucht wurde, — war es nicht angenehm zu hören, daß Petrus nur auf die Kunde hin, sein Leben wäre bedroht, die Stadt verlassen habe. — Warum Petrus darauf bringt, daß niemand von den Brüdern mit ihm die Stadt verlasse, ist nicht ersichtlich; auch nicht, warum er sein Gewand wechselt. — 3. 21 f. ποὺ ὁδε; die koptische Uebersetzung fügt hinzu: καὶ ποὺ ὁδεῖς; und wohin geht dein Weg? Vinus-Martyrium, Lipsius, p. 77:

Domine quo vadis? Auch die Akten des Processus und Martinianus haben diese Episode (vgl. oben zu c. 1 §. 27). — §. 22 f. Sinus-Martyrium: Si p. 7¹⁰: Romam venio iterum crucifigi. Der erste der diese Geschichte für fabulos erklärt hat, war Holmar von Triefenstein (H a u d, R. G. Deutschlands, IV S. 444 Anm. 8). — Wie diese Worte schließlich doch in das Gefüge päpstlicher Machtansprüche passen müssen, hat Innocenz III. gezeigt in der Dekretale „Per venerabilem“ von 1202 (bei M i r b t, Quellen² S. 129¹¹ ff.). — §. 20 ff. Wenn ich es recht verstehe, so sind hier zwei Auffassungen schon ineinander geschoben. Die eine, die in der Erscheinung des Herrn und seinen Worten eine Beschämung des Petrus sieht; die andere, der die Ankündigung der Passion Petri die Hauptsache war. Der Herr teilt ihm mit, daß er gekreuzigt werden sollte; zugrunde liegt der Gedanke, daß alles Leiden der Erwählten ein Leiden Christi in ihnen sei; vgl. Si II, S. 338, H a r n a c k, Lehrbuch der Dogmengeschichte I³ S. 746 und Anm. 1: „doch ist auch nach Tertullian (de pud. 22) der Märtyrer, der tut was Christus getan hat und in dem Christus lebt, Christus“. Besonders deutlich ist diese Vorstellung in dem Schreiben der Gemeinden von Lugdunum und Vienna: Euseb. R. G. V, 1, 28: ἐν ᾧ πάσων Χριστός μέγας ἐπετάλει δόξας; 41: in der am Kreuze hängenden Blandina sehen die Gläubigen Christus. In der Passio apostolorum Petri et Pauli (Aa I, p. 283 s) heißt es: Christus in omnibus martyribus suis pati cognoscitur. Christus leidet in dem Märtyrer ist der leitende Gedanke in Ps.-Cyprian (= Novatian) de laude martyrii (vgl. H a r n a c k, Eine bisher nicht erkannte Schrift Novatians, ZII XIII, 4 b, S. 18). Origenes contra Celsum II, 44: Καὶ αὖ ἐν τοῖς γνησίοις μαθηταῖς καὶ μαρτυροῦσι τῇ ἀληθείᾳ ὁ Ἰησοῦς σταυροῦται λόγῳ καὶ τὴν αὐτὴν αὐτοῖς παρὰ ἀνθρώπων καταδικὴν πάσχει. Damit ist freilich noch keineswegs erklärt, wie Petrus dazu kommt, sich verkehrt kreuzigen zu lassen. Die von dem Schriftsteller betonte Auffassung ist doch wohl die erste; darauf deutet das αὐτὸν εἰς αὐτόν, er kam zu sich; darauf deutet auch wohl das Πρᾶξις σταυροῦμαι. Die Kreuzigung Christi besteht in der Verleugnung Petri. Es ist das Wort σταυροῦμαι also bildlich gemeint, wie es ja auch in dem Neuen Testament vorkommt: vgl. Hebr. 6 s (vgl. Origenes in Matth. comm. series 129 MPG Bd. 13, 1778: . . . verbum veritatis . . . crucifigunt falsis expositionibus suis). Diesen Sinn habe, sagt Zahn G. R. II, S. 868, 879 das Wort in den Paulusakten wahrscheinlich gehabt: „es ist nicht eine an Petrus gerichtete Weissagung seiner Kreuzigung in Rom, sondern ein Satz von allgemeiner Wahrheit“. Unser Stück hat ja öfter von dem Kleinglauben Petri Gebrauch gemacht und ihn einen Beweis dafür sein lassen, daß Gott (Christus) ihn trotzdem immer wieder zu Gnaden angenommen hat (vgl. oben). Und so könnte man denn auch erklären, warum unser Autor auch jene zweite Auffassung der ersten hinzugefügt hat (vgl. auch unten c. (7) 36 zu §. 5); denn daß sie vorhanden ist, sagt der Satz: ἀγαλλιώμενος καὶ δοξάζων τὸν κύριον, ὅτι αὐτὸς εἶπεν Σταυροῦμαι· ὃ εἰς τὸν Πάτρον ἡμελλεν γίνεσθαι. Die Freude des Petrus kann doch nicht anders erklärt werden, als daß er jetzt einsieht, daß er für seine Verleugnung Verzeihung erhalten hat und Christus auch dadurch ähnlich werden soll, daß er dasselbe Martyrium erleidet wie er. Schließlich mußte der Autor auch einen Grund haben, Petrus nach Rom zurückkehren zu lassen. Wenn er einmal die Flucht des Petrus erwähnte, mußte er ihn auch wieder zurückbringen. An sich lag gar kein Grund vor, die Flucht zu erwähnen. Der Autor erwähnte sie, um dem Wilde des Petrus, das er entworfen hatte, getreu zu bleiben. Gehörte unser Stück wirklich zu den Paulusakten, so könnte man von dem Presbyter, der sie „aus Liebe zu Paulus“ geschrieben, annehmen, er hätte den wankelmütigen und wieder zu Gnaden angenommenen Petrus dem immer beständigen Paulus gegenüberstellen wollen. — In dieser Weise läßt sich, glaube ich, die bei unserm Autor ersichtliche Differenz am besten erklären. Daß Petrus am Kreuze gestorben sei, hat er nicht erfunden; denn bereits im Johannes-Evangelium 21¹⁸ f. findet sich die Bezugnahme auf Petri Kreuzestod. Auch meine ich nicht, daß er die Worte, die er Christus in den Mund legt, einfach erfunden hat. Es wird ein Wort Christi im Umlauf gewesen sein, in ähnlicher Fassung, wie es Origenes (als aus den Paulusakten stam-

menb) citirt hat (vgl. unten). Davon hat er Gebrauch gemacht. Wie die Sage von der Flucht des Petrus entstanden ist, läßt sich mit den Mitteln, die uns zu Gebote stehen, nicht mehr ausmachen; vielleicht ist sie doch nur eine Dublette seiner Verleugnung; vielleicht war sie ihm das Mittel, um eine Begegnung und Ankündigung Christi herbeizuführen, eine Illustration zu dem Sage 2. Petri 1 14: „in dem Bewußtsein, daß es bald zur Ablegung meiner Hülle kommt, wie es mir auch unser Herr Jesus Christus kund getan hat (ἐδήλωσέν μοι)“. Oder ist die Flucht Petri auch nur eine drastische Illustration von Joh. 21 18? Aber wenn dem so wäre, so hat der Schriftsteller die Widerspenstigkeit des Petrus in merkwürdiger Weise umgedeutet. In den A. V. ist doch schließlich die Bereitwilligkeit des Petrus, den Märtyrertod zu leiden, das in die Augen fallende Moment; seine Flucht erfolgt ja auch nur auf Bitten der Römer. Bei Johannes tritt am deutlichsten das Nichtwollen hervor. Es scheint fast, als wäre Petrus auch im Tode seiner mangelmütigen Natur getreu geblieben. Origenes comm. in ev. Joh. XX, 12 (opp. IV, p. 332 de la Rue; II 222 Lommatzsch) schreibt: *Εἰ τὸ δὲ φθλον παραδέξασθαι τὸ ἐν ταῖς Παύλου ὑπαφαιρέσεων ὡς ὑπὸ τοῦ σωτῆρος εἰρημένον*. „Αὐθὺν μᾶλλον σταυροῦσθαι. *Ἐὰρ να δ', (Zu R. F. V, Heft 3, S. 102 f.)* bezieht dies Citat auf unsere Actus und nimmt daher den Beweis, daß in den Actus Stücke der alten Paulusacten vorliegen. Origenes habe lediglich etwas frei citirt. Das ist nun aber sehr merkwürdig; denn die singuläre Phrase sind doch die Worte des Origenes; es lag gewiß für Origenes gar kein Grund vor, statt des einfacheren *πάλιν σταυροῦμαι* unserer Acten das schwierigere *ἀὐθὺν μᾶλλον σταυροῦσθαι* einzusetzen. Denn *ἀὐθὺν* = *πάλιν* ist so häufig nicht (Joh. 8 1). Origenes mag ein Herrnwort in seiner Fassung im Gedächtnis gehabt haben, und dies fand er in den *πράξεις Παύλου* bezeugt. Aber auch diese Annahme ist schwierig. Bei Origenes steht nichts davon, daß das Wort von Christus zu Petrus gesagt worden ist; das ist freilich kein Beweis dafür, daß es in den Paulusacten nicht auf die Kreuzigung Petri bezogen worden sei, und also das Martyrium Petri nicht in den Paulusacten gestanden habe. Es hat aber den Anschein, als ob das Wort von Origenes auf die Kreuzigung Christi bezogen worden sei, als ob er in der Kreuzigung Christi auf Erden seine zweite Kreuzigung gesehen habe. Origenes kennt freilich auch die Kreuzigung Petri mit dem Kopfe nach unten (vgl. zu c. (9) 38 Z. 30 ff.). Absolut genommen, könnte das Wort auch bedeuten: „ich soll oben gekreuzigt werden“. Bringt man es in Zusammenhang mit der Nebenweise nach Jerusalem h i n a u f gehen, so ließe es sich als ein Wort des nach Jerusalem ziehenden Herrn auffassen, der Petrus (?) ankündigte, er (Christus) solle oben d. h. in Jerusalem gekreuzigt werden (etwa als Parallele zu Mt. 20 17—19). *ἀὐθὺν* kann aber auch bedeuten: „wiederum“ und „von oben her“. Aus jener Bedeutung kann sich die bildende Phantasie zurechtgemacht haben, daß Christus Petrus die Art seines Todes ankündigen wollte; aus dieser, daß Petrus mit dem Kopfe nach unten gekreuzigt worden ist. Das sind gewiß nur Möglichkeiten. Wer sich aber vergegenwärtigt, welche Früchte die antike Methode der Erklärung heiliger Schriften oder Worte gezeitigt hat, wird die Berechtigung, an solche Möglichkeiten zu denken, nicht ableugnen. Wir haben keinen Grund anzunehmen, der Verfasser der Petrusacten sei der erste gewesen, der das im 2. Jahrh. kursierende Herrnwort *ἀὐθὺν μᾶλλον σταυροῦσθαι* in diesem mannigfachen Sinne ausgedeutet habe. — Sch., Die Petrusacten S. 84, findet hier eine Benützung der Paulusacten: unter Veränderung des ungewöhnlichen *ἀὐθὺν* in *πάλιν* hat der Verfasser der Petrusacten den Spruch der Paulusacten (*ἀὐθὺν μᾶλλον σταυροῦσθαι*), der dort einen allgemeinen Gedanken ausdrückte, ... vernichtet. — Auch die koptischen Paulusacten haben keine genügende Klarheit gebracht.

(7) 36 Z. 38 Das Etnus-Martyrium nennt Hieros cum quatuor apparitoribus (= Dienern) et aliis decem uiris. Das ist natürlich ganz sagenhaft. — Das Wachkommando bestand gewöhnlich aus 4 Soldaten; vgl. die Kommentare zu Joh. 19 21. — Z. 39 Krankheit: Darunter kann doch nur seine Liebe zu den Rebweibern gemeint sein. Etnus-Martyrium p. 10 10: morbo incontinentiae suae. — Z. 39 Gottlosigkeit: Vorbereitet ist dieser Grund jedenfalls nicht; in

unserm Zusammenhang ist *ἐν αὐτῇ ἀδεότητι* rätselhaft. Aber es ist höchst interessant, diesen Vorwand und den wahren Grund des Agrippa gegen einander zu halten. — Im Vinus-Martyrium folgt noch eine längere Unterredung zwischen Petrus und Agrippa über die Art des Todes. Petrus sagt u. a. (p. 10 r f.): ich bin nicht würdig, durch ein aufrecht stehendes Kreuz die Welt zur Zeugin meiner Passion zu machen. — 3. 42 Auch zu dem zum Tode verurteilten Paulus sagen die Römer (Aa I, p. 114 12) „wir befreien dich“ (*ἀπολύομεν σε*). — Die Menge will den gefangen gesetzten Andreas aus dem Gefängnis befreien, Andreas ermahnt sie, ruhig zu sein und sein Martyrium nicht zu hindern Aa II 1, p. 16—18 vgl. c. 10 p. 24. — A. Tho. 165, p. 278 10 f.: *οἱ δὲ ἄνθρωποι . . . θέλοντες αὐτὸν (Thomas) λυτρώσασθαι τοῦ θανάτου*. — 3. 43 f. Vielleicht ist das ein Anklang an die Erzählung vom guten Schächer; vgl. das Petrus-evangelium 12 (XII IX, 2. Heft, S. 9 12): *τὴν ἡλικίαν σου ἡμεῖς; auch dort ist das Volk sehr unzufrieden mit Christi Tod; nur die Ältesten wünschen ihn*. — In dem Martyrium Pauli (Aa I, p. 112 r ff.) veranlassen die Römer Nero, dem Töten der Christen Einhalt zu tun (vgl. Aa I, p. 31 r ff.). Auch in den Theslaakten kommt ähnliches vor: in Antiochien sagen die Weiber zu dem *ἡγεμῶν*, der Thesla zum Tierkampf verurteilt hat: *κακὴ κρίσις, ἀνομία κρίσις* (A. P. et Th. 27, Aa I, p. 254 12 vgl. 255 i. 10. 258 r ff.). Auch in den Acta Carpi, Papyli et Agathonices 48. 45 heißt es vom Urteil über die Christen: *δυσὴν κρίσις καὶ ἀδικα προσαγγματὰ* (vgl. Garnad's Anm. in der XII III, 3. 4, S. 452). — Passio Andreae 12 Aa II 1, p. 28 12 f.: *τὴν ἡλικίαν σου ἄνθρωπε; τὴν κακὴν ἐπραξεν; ἢ πόλιν τεθορόβηται*. — 3. 44 f. Auch in den Theslaakten 30 (Aa I, p. 268 r ff.) bittet Alexander den *ἡγεμῶν* um die Befreiung der Thesla, „damit nicht die Stadt zu Grunde gehe“. (Die Furcht vor Schaden auch bei Chryse oben c. 30 p. 30 i.) — Das Vinus-Martyrium hat auch diese Szene nach seiner Art breit ausgemalt cc. 9. 10, Aa I, p. 10—13. — 3. 46 3 hr Männer: Hier beginnt der koptische Text des Martyriums Petri, den D. v. Lemm im Bulletin de l'Académie impériale des sciences de St. Pétersbourg, Nouvelle série III (XXXV), 1894, S. 240—284 veröffentlicht hat. Er reicht bis xi, p. 102 r: *ἀπὸ γλῶσσης*; er hat die griechische Vorlage treu bewahrt. Wir bezeichnen ihn mit C² und notiren die bemerkenswertesten Abweichungen. — Auch Lemm's Anmerkungen wollen beachtet sein. — 3. 47 Das Bild vom Kriegsdienst; vgl. oben p. 70 10 f.; zu c. 22 3. 45 f. — S. 421, 3. 2 Gottes: C²: *Christi*. — 3. 3 Natürlich ist die zweite Ankunft gemeint, wie oben c. 1, p. 46 r. — Hier beginnt der lateinische Text wieder mit *<ma> neta itaque adueniente eum . . .* — 3. 4 nach nicht fügt C² hinzu: *meinetwegen*. — 3. 4 Vaters: d. h. des Teufels, wie auch sonst. — Mit dem Gedanken kommt überein die Bitte des Petrus, Simon möge nicht sterben, vgl. c. 8 (32) p. 82 12 f.; vgl. p. 77 r ff.). Der Lat. fügt hinzu: „et traditionis illius“. — C²: er dient dem Werke seines Vaters. — 3. 5 und ganz geschieht dies: C²: Und dies ist notwendig, daß dieses durchaus mit mir geschehe. — Hier ist deutlich, daß der Verfasser die Worte Christi bei seiner Begegnung mit Petrus in c. (6) 35 als Ankündigung des Martyriums aufgefaßt hat. — Der Lateiner hat die Struktur falsch aufgefaßt, wenn er übersetzt: „Dies aber, was geschehen ist an mir, hat mein Herr mir vorher gezeigt“. — Die hier sprechende Vorstellung ist die grundlegende der alten Kirche: Christus hat gelitten, weil es im alten Testamente so geoffenbart war. Die Vorstellung gilt auch noch in allgemeinerem Sinne. — 3. 6 was: Lat.: *quia* (corr.: *quid*). — Die Märtyrer können nicht zeitig genug zum Martyrium kommen: vgl. Martyrium Polycarpi bei Euseb. R.G. IV, 15, 24: *ἀλλὰ τί βραδύνεις*; Acta Carpi, Papyli et Agathonices 36; *ἐσπευδον* (XII III, 3. 4. S. 449 und Anm. dazu). Martyrium Andreae 14 (Aa II, 1, p. 55 12: *ἀλλὰ μέχρι πόσου λέγω ταῦτα καὶ οὐ περιπλέκομαι τῷ σταυρῷ*; Petrus Alex. bei Routh, Reliquiae sacrae III, 336 12 vgl. 329 12: *μάρτυρας σπένδοντας ἐπὶ τὸ βραβεῖον τῆς κλήσεως*).

(8) 37 3. 7 f. A I 3 . . . sprechen: Der Lat. hat diesen Satz ausgelassen. Das Vinus-Martyrium hat ihn am Anfange von c. 11 ziemlich genau (Aa I, p. 13 r); dazu hat es am Anfange von c. 10 eine topographische Bestimmung gegeben, die

sich auf eine römische Tradition zurückführen wird, aber nicht sehr deutlich ist: Peruenit . . . populus infinitus ad locum qui uocatur Naumachiae iuxta obeliscum Neronis in montem (p. 11 16. 12 1). Vgl. Lipsius, II, 400 ff. — 3. 8 Lat.: „Alles Geheimnis des Kreuzes ist dunkel“. Statt seines „omne“ ist zu lesen o nomen (2 i); μυστήριον ist häufig im Neuen Testamente; vom Kreuze gebraucht, geht der Ausdruck zurück auf die Vorstellung, daß das Leiden und der Kreuzestod des Sohnes Gottes etwas Unerklärliches hat. Der Ausdruck μυστήριον, vom Kreuze angewendet, war gegeben, sobald man die Vorstellung von der Gottheit Christi hatte. (Zu vergleichen ist der häufige Ausdruck: πεπονθώς θεός. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I², 177 ff. Anm. 489, Anm. 1.) Es läßt sich dieser Gedanke reichlich belegen: vgl. Ignatius ad Ephesios 19, 1 und die Bemerkung dazu in PA. — Justin dial. 74 ed. Otto, p. 264 A: τὸ σωτήριον τοῦτο μυστήριον τούτῃσι τὸ πάθος τοῦ Χριστοῦ und viele andere Stellen, c. 106 (p. 378 C): διὰ τοῦ μυστηρίου τοῦ σταυρωθέντος. c. 188 (486 D): εὐλοῦ τοῦτ' ὁ μυστήριον τοῦ σταυροῦ ἔχοντος. — A. J. 101 Aa II, 1 p. 201 14 f.: καὶ τὸ πάθος ἐκεῖνο ὃ ἐδαξά σοι καὶ τοῖς λοιποῖς χορεύων μυστήριον. βούλομαι καλεσθαι. Doch ist hier der Gedanke ganz anders gewendet, als in unserm Texte. Vgl. noch: Passio An. 3 f., Aa II 1, p. 5 17. 22. 8 17. 22; A. Tho. 47, Aa II 2, p. 163 21 f.; Test. Dom. n. J. Christi I, 28 ed. Rahmani p. 63. — 3. 8 f. Lat.: o unvergleichliche Gnade, die im Namen des Kreuzes genannt ist (gratia incomparabilis in nomen crucis dicta). Daß Vinus-Martyrium hat statt εἰρημένη gelesen εἰρήνη und übersetzt demgemäß: „Im Namen des Kreuzes ist Friede“. Der Sinn der Worte ist der: „Wenn der Name Kreuz nur ausgesprochen wird, offenbart sich schon unaussprechliche Gnade“. C¹: welche verkündigt wird im Namen des Kreuzes. — 3. 10 Menschen natur: A. J. 100, p. 201 4 f.: εἴταν δὲ ἀναληφθῇ ἀνθρώπου φύσις καὶ γένος προσχωροῦν ἐπ' αὐτῇ φωνῇ τῇ αὐτῇ παιδόμενον . . .; nur zum Teil dem obigen Gedanken entsprechend. — Zu Grunde liegt der Gedanke: 1. Petr. 2 24: Der unsere Sünden mit seinem Leibe hinauftrug auf das Holz, damit wir der Sünde entworfen, der Gerechtigkeit leben mögen (Polycarpi epistula ad Phil. 8, 1). Bei Irenäus finden sich die passendsten Parallelen (vgl. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I², 563 ff.). — Natürlich ist der Satz nicht möglich ohne die Vorstellung von der Vereinigung von Gottheit und Menschheit. Der Lat. hat den Satz nicht verstanden (oder einen andern Text vor sich gehabt?); er übersetzt: „O Natur der Menschen, die nicht sich scheiden von ihm (dem Kreuze) und sich nicht von ihm losagen (o natura hominum qui non discedunt ab ea et qui non recedunt ab ea)“. — Daß Vinus-Martyrium hat hier sehr erweitert. — Vgl. p. 96 und zu c. (9) 88, 3. 5. — ἄρρητος läßt der Lat. weg. — 3. 11 ἀχώριστος. Lat.: inrecessibilis, vgl. Ducange, s. v. — gezeigt: ἀκφαίνεσθαι. Lat. „nominari“ = genannt werden. — C¹ läßt diesen Satz von: „o unsagbare“ an weg. — nach jetzt fügt C² hinzu: mit Gewalt. — 3. 12 Das muß der Sinn sein, wenn auch die griechischen Worte nicht so lauten: τῆς ἐνθάδε λύσεως. So hat auch das Vinus-Martyrium gelesen; denn es übersetzt: (p. 13 17) in finitima absolute existens. S. Ufenier vermutet: τῆς ἐνθάδ' ἐλευσεως. Der Lat. hat die Worte jedenfalls nicht verstanden, wenn er übersetzt, ad consummationem huius loci; wörtlich: an der Vollendung dieses Ortes. Er hat aber auch die Worte so gelesen, wie der Grieche sie bietet. — C²: wo ich mich in der letzten Zeit an diesem Orte befinde, damit ich mich auflöse. (Er hat also auch schon λύσεως gelesen.) Es ist darum λύσεως beizubehalten und etwa zu übersetzen: am Ende meiner Loslösung von hier. (Für ἐνθάδε ist vielleicht ἐνθάθεν zu lesen; vgl. A. J. 36, p. 169 12.) — 3. 12 f. Diesen Satz läßt der Lat. aus; auch das Vinus-Martyrium hat ihn in dieser Form nicht verwertet. — 3. 13 f. verschlossene und verborgene Geheimnis: Ob sich dies auf die verschiedenen Verleugnungen des Petrus beziehen soll, steht dahin. — 3. 14 nicht verschweigen: Der Lat. hat die Worte nicht verstanden; er übersetzt: „ich verhehle nicht, daß ich einst wünschte, das Geheimnis des Kreuzes zu genießen“. Vielleicht ist vor optabam ein non ausgefallen. Si will statt optabam occultabam lesen und frui tilgen.

δεφ. — 3. 20 Lat.: „wollt nicht dies, was ihr mit menschlichen Augen seht“. *no-
lite haec quae oculis uidetis humanis.* μη οντος αληθοϋς hat weder der Lateiner
noch das Sinus-Martyrium; vielleicht ist es Glossen. — 3. 21 verschließet:
die griechischen Handschriften haben πληρώσατε; das gibt keinen Sinn; S. Ufener
und M. Bonnet emendiren: πληρώσατε. — haltet euch fern: χωρίσατε er-
gänzt von ει nach der koptischen Uebersetzung. C¹: trennet euch von den Hand-
lungen des Leibes. — C¹ hat für die Worte von: „von allem sinnlich Wahr-
nehmbaren“ an: Mögen eure Seelen über jedes Gefühl erhaben sein, machet euch
los von dem, was erscheint (sichtbar ist), denn es ist nicht vorhanden, noch ist es
eine Wahrheit. Mögen eure äußeren (leiblichen) Augen blind sein. — Ohren:
C¹: Die Ohren eures Fleisches. — 3. 21 f. Lat. „Verschließt eure Augen und Ohren
vor diesen Leiden, die ihr öffentlich sehet“ *excaecare* (l. *excaecate*) *oculos et aures*
uestras ab istis passionibus quae (l. *quas*) *palam uidetis.* Das Sinus-Mart. hat
übersetzt: Sondert alle Sinne und eure Seelen von allem was erscheint (und kehrt
sie) zu dem, was unsichtbar ist. (Zu den Gedanken vgl. c. 21 am Anfang.) — 3. 22 f.
Es ist hier nichts anderes gemeint, als die oben berührte Anschauung, daß das Leiden
nur scheinbar etwas Schlimmes ist. Daran, daß der Autor an der Wirklichkeit des
Leidens Christi gezweifelt hat, ist nicht von ferne zu denken. — Wir erscheinen die
Worte hervorragend schön und gut christlich. — Der Lat. hat: *sed in notitiam*
uestri sit permanere totum mysterium uitae aeternae. — Das Sinus-Mart. über-
setzt: und ihr werdet wissen, daß in Christus durch das Kreuz das Geheimnis des
Heiles vollzogen worden ist. — C¹: und wisset, was mit Christus geschehen ist
und erkennet das ganze Mysterium eures Heils. — Origenes contra Celsum III, 18:
ετι και τα δοκουντα κατ' ανθρωπον αληθ' (Christus) συμβεβηκεναι χρησιμως γαγονεν [αν]
τη παντι και σωτηριως τη ελπι κοσμου. — 3. 24 Diesen Satz hat sowohl der Lateiner
und das Sinus-Martyrium, als auch die Athoshandschrift des griechischen Textes
und die koptische Uebersetzung (auch C¹) ausgelassen. Er könnte darum als Glossen
beurteilt werden, wenn er nicht gerade sehr schwierig wäre. Es klingt, als wollte
Petrus die Verbreitung der von ihm eben ausgesprochenen Worte verhindern; aber
richtiger ist es doch wohl den Satz in Zusammenhang zu bringen mit dem in
c. (10) 39 über das „Schweigen“ Ausgeführten; und dann wäre der Gedanke des
Petrus: „nicht wie bloße Worte ist das aufzufassen, was ich gesagt habe, sondern
es soll euch in das Innerste dringen und euch zu einem Bestandteile eures inneren
Lebens werden“. Das ist wohl sehr künstlich erklärt, ich weiß aber keine bessere
Erklärung. — 3. 25 Der Lat. hat die Selbstanrede Petri nicht, sondern nur: „Die
Stunde ist da, meinen Leib zu übergeben“. Das Sinus-Mart. hat sie bewahrt,
aber sonst manches verändert. — Man beachte, wie hier die Leidensgeschichte Christi
nachgeahmt worden ist. — Es fehlen uns die Mittel, festzustellen, ob die Selbstan-
rede Petri etwa auf eine Vorlage hinweist, in der nicht Petrus die obige Rede hielt,
sondern ein anderer (etwa der erschienene Christus) zu Petrus sprach. — 3. 26
Lat.: Und er wandte sich zu denen, die ihn aufhängen sollten, und sagte zu ihnen.
Das Sinus-Mart. hat die Worte des Griechen besser bewahrt: *quibus est corpus*
occidere proprium — „*οις εστιν ιδιον το απολαβειν*“ sc. *το απολαβειν*, ganz derselbe Ausdruck wie
gleich im folgenden Kapitel 37; p. 94 2: *οις εστιν ιδιον το ακουειν.* Ακουειν ist hier
sehr oft gebraucht: *οι ακουοντες* = diejenigen, zu denen Petrus spricht p. 92 16. 19; *οι*
δυναμεινοι ακουσαι p. 92 9; *και οι νυν ακουοντες και οι μελλοντες ακουειν* p. 96 4; und
an andern Stellen. Es ist mit keinem Worte angedeutet, daß unter ihnen eine be-
sondere Klasse von Christen verstanden werden soll; wie es scheint, hat Petrus auch
heidnische Zuhörer (jedemfalls die Häfcher). Nur dann, wenn man *ακουοντες* als
„Verstehende“ auffassen könnte, hätten wir es mit einer gnostischen Geheimlehre zu
tun. — Aufmerksam zu machen ist auf die manichäischen auditores. — Man könnte viel-
leicht an die Pythagoreer denken. Bei ihnen spielt das „Schweigen“ (vgl. c. 39, p. 96. 98)
eine große Rolle und ihre Novizen werden, wenigstens nach Gellius, als *ακουστικοι* be-
zeichnet (vgl. Zeller, die Philosophie der Griechen, I², S. 315. 316 Anm.). Die
Christen, die Petrus vor sich hat, sind ja als neophyti gedacht. — C¹: So nehmt

euch nun, was euch gehört. — 3. 27 ἀξίω ὁὖν ἡμᾶς τοὺς θημιούς, der Lat. hat diese Worte ausgelassen; das Vinus-Martyrium hat mehrere Sätze eingeschoben. — Das Wort ἀξίω von Petrus gebraucht findet sich auch bei Euseb. *RG.* III, 1, 2: ἐπὶ τέλει ἐν ῥώμῃ γενόμενος ἀνεσκολοπίσθη κατὰ κεφαλῆς, ὅτως αὐτὸς ἀξιώσας παθεῖν. Die Worte gehen jedenfalls auf den 3. Teil der *Exegetica* des Origenes zur Genesiß zurück. Ich wüßte keinen andern griechischen Text, auf den dies zurückgehen könnte, als unsere *Actus*. Vielleicht hat aber Origenes hier nicht auf Grund einer Schrift berichtet). Auch die syrische Uebersetzung der *RG* des Euseb. hat den Ausdruck übernommen (übersetzt von Nestle *XL XXI*, 2, p. 72). — 3. 27 σο: ὁβπως hat der Lat. ausgelassen. — 3. 27 f. ἐπὶ τὴν κεφαλὴν. Lat.: Capite deorsum. — 3. 28 καὶ μὴ ἄλλως hat der Lat. ausgelassen. — Lat.: „et propter quam causam sic peto figi, audientibus dicam“. — C¹ fügt hinzu: wenn man mich kreuzigen wird.

(9) 38 3. 30 wieder: πάλιν; läßt der Lateiner aus. — 3. 30 ff. Die folgende Rede des Petrus ist nur verständlich, wenn man im Auge behält, daß er die Erklärung dazu geben will, warum er sich verkehrt kreuzigen lasse. Daß diese Erklärung nicht gerade leicht verständlich ist, zeigt das Vinus-Martyrium. Der Uebersetzer erklärt am Anfang seiner Uebersetzung der betreffenden Stücke der A. V. das Verhältnis von Petri Kreuzigung zu der Christi folgendermaßen (p. 14 s. ff., vgl. p. 10): „Ich bitte euch, ihr guten Diener meines Heils, wenn ihr mich kreuzigt, so stellt mein Haupt nach unten und die Füße nach oben. Denn es ziemt sich für mich, den letzten Diener, nicht, so gekreuzigt zu werden, wie der Herr der Gesamtheit für das Heil der ganzen Welt geruhte zu leiden, den ich, wie ihr wißt, durch mein Leiden verherrliche. Auch der Grund (bestimmt mich dazu), daß ich das Geheimnis des Kreuzes mit gespanntem Blick (intento vultu; doch ist das wohl noch zu schwach übersetzt) erblicken kann, damit um so leichter von den Umstehenden gehört werden könne, was ich von da sagen werde“. — Der griechische Text hat davon nichts; bei ihm ist davon keine Rede, daß Petrus sich für unwürdig erklärt, ebenso wie sein Herr gekreuzigt zu werden; Petrus will durch die Art seiner Kreuzigung nur den Zustand der Sünder andeuten im Gegensatz zu Christus. — Woher die Sage von der Kreuzigung des Petrus mit dem Kopfe nach unten gekommen ist, läßt sich nicht ausmachen. Es ist möglich, daß unser Autor sie bereits vorgefunden hat; es ist aber auch möglich, daß er sie im Interesse der lehrhaften Bemerkungen, zu denen ihm der Tod Petri den Anlaß gegeben hat, erfunden hat (vgl. zu 3. 37 f.). Es ist möglich, daß auch sie ihm geboten worden ist durch das apokryphe Herrnwort: ἀνωθεν μέλλω σταυροῦσθαι; vorausgesetzt, daß es in dieser Fassung ihm schon vorgelegen hat und nicht erst von Origenes in Anlehnung an unsere *Actus* fabricirt worden ist (vgl. 2i II 1, S. 337 f.). Daß Origenes die Kreuzigung mit dem Kopfe nach unten gekannt hat, zeigt die Stelle bei Euseb. *RG* III, 1, 2 (opp. II, 24 de la Rue; VIII, 48 *Sommarsch*; bei 2i II, 1, p. 22 *Ann.* 1). Vielleicht läßt sich über die Entstehung der Sage überhaupt weiter nichts sagen. Vereinzelt steht die Kreuzigung mit dem Kopfe nach unten nicht. Euseb. *RG* VIII, 8 berichtet von der diocletianischen Verfolgung: „Die einen wurden wie die Übeltäter gewöhnlich, die andern auch schlimmer umgekehrt mit dem Kopfe unten angenagelt und lebend bewahrt, bis sie an den Balken selbst vor Hunger umkamen (vgl. auch c. 9 und 12). In der Zeit bis zur diocletianischen Verfolgung konnte die umgekehrte Kreuzigung für Petrus erfunden werden, um ihn auszuzeichnen. Diese Vorstellung hat sonderbare Blüten getrieben. In den von James veröffentlichten A. Tho. wird ein Dämonischer, der die Christen mit Steinen wirft, zur Strafe erhöht εἰς τὸν ἀέρα — κατὰ κεφαλῆς und bleibt dort hängen, bis ihn Thomas bei der Hand faßt (c. 63. 64; TSt V 1, S. 43 ss. ss). — 3. 30 *διον*. Lat.: voluntas. Das Vinus-Mart. hat diesen Passus erst in c. 14 am Anfang, nachdem es in c. 12 und 13 noch eine Erscheinung der *consolatio vitae aeternae* und eine Erklärung der umgekehrten Kreuzigung vorausgeschickt hat, die sich in den A. V. nicht findet. — 3. 30 f. C²: οἱ ἄνδρες, die ihr das Gehör habt, schenket Gehör — 3. 32 f. C²:

der Erschaffung des Mss. — Der Lateiner hat ganz unverständlich: *intellegitis omnes mysterium principatus quod factum est*: „ihr erkennet alle das Geheimnis der Herrschaft, das gemacht worden ist“. — 3. 33 f. *ὁ γένος ἐν εἶδει ἔχω ἔγω*. Lat.: cuius ego effigiem sumpsi, „dessen Bild ich angenommen habe“. Das *Genus-Mart.* hat wörtlicher: *cuius genus in specie ego habeo*. Γένος ist das Allgemeine, εἶδος das Spezielle; vgl. *Methodius von Olympus de autexusia* 13; ed. *Donwetsch*, I S. 89. Besonders lehrreich ist *Origenes' Ausführung in Rom. V c. 2. MPG Bd. 14, 1022*. Es sind platonische Ausdrücke: Gattung — Art; doch habe ich mich gescheut, diese uns geläufigen Ausdrücke in den Text einzusetzen, weil sie als der philosophischen Sprache angehörig von unserem Autor erkannt und deswegen von ihm herübergenommen, aber nicht in ihrem wahren philosophischen Sinne verwendet worden sind. Daselbe gilt von den gleich folgenden Ausdrücken *οὐσιότητες, διακόσμησις, κίνησις*. Der Verfasser war Platoniker und hat seine philosophische Bildung in den Dienst der christlichen Gedanken gestellt. Am deutlichsten ist dies auf kleinasiatischem Boden zum Ausdruck gekommen in *Methodius von Olympus*. Aber auch schon im 2. Jahrh. haben nicht nur Gnostiker die Bildungselemente der Zeit zur Darstellung ihres Christentums verwendet (vgl. vor allen andern *Justin*) vgl. zu (9) 38, 3. 37 — C¹: nach dessen Vorbild ich entstanden bin. — 3. 34 *κατὰ κεφαλὴν ἀνέχθαις*. Lat.: *capite deorsum missus*. *Genus-Mart.*: *misso deorsum capite*. Es kann dies doch nur bedeuten: mit dem Kopfe nach unten gestürzt (auf den Kopf gestürzt); und kann sich nur auf den Sündenfall beziehen. Denn damit hat er eine ganz neue Entwicklungsreihe begonnen, die vorher nicht vorhanden war. Das geht daraus hervor, daß Christus dort anknüpfte, wo Adam mit dem Sündenfalle die Entwicklungsgeschichte des Menschengeschlechts abgebrochen hatte. Man vergleiche die Kapitulationstheorie des *Jrenäus*, die den Schlüssel bietet zu dieser Rede des Petrus. (*Harnack*, Lehrbuch der Dogmengeschichte I³, S. 561 ff.). Dort ist die Parallele zwischen Adam und Christus bis zu dem Kreuzestode durchgeführt. Wie Adam sich nach dem Sündenfall zeigte, resp. der Mensch, das will Petrus durch seine verkehrte Kreuzigung den Menschen darstellen. (Zu der Parallele Adam—Christus, *lignum crucis, lignum concupiscentiae*, vgl. *passio Andr.* 5, Aa II, 1, p. 12. *Cyprian* I, p. 595 und viele andere Stellen; besonders bei *Jrenäus*.) Doch verlangt der Ausdruck *κατὰ κεφαλὴν ἀνέχθαις* noch eine besondere Erklärung. Wenn er auch als konkrete Fassung des Bildes vom Falle Adams (eine besonders prägnante Verwendung des Bildes vom Fallen bei *Epiph.* haer. 42 c. 5, *Dehler* I a p. 558: *πάν γὰρ τὸ πίπτον ἀναστάντος δεῖται*) zur Genüge verstanden werden könnte, so scheint es doch, als hätte sich dieses Verständnis auf verschiedenen Stufen bewegt. *Methodius de resurrectione* 55, 5 (ed. *Donwetsch* I, S. 168) kämpft gegen eine Anschauung (des *Origenes*), nach der die ungehorsamen Seelen aus dem dritten Himmel herausgeworfen worden seien. *τὸν δὲ θεὸν . . . ἀνωθεν ἐκ τοῦ τρίτου ἐκβάλλοντα οὐρανοῦ . . .* vgl. S. 169: *ὅτι τῶν πυλῶν ἐλθῆται τῶν εἰς τὴν παγίδα τὸ σῶμα, ὡς εἰς ἀγώνισμα, κατενεχθῆσις ὧν ἐκ τοῦ τρίτου οὐρανοῦ, ἔνθα ὁ παράδεισος*. Ob die Vorstellung, daß das Paradies im 3. Himmel zu suchen ist, auf *Origenes* zurückgeht, weiß ich nicht (vgl. *Epiph.* haer. 64 c. 46, *Dehler* I b p. 314). Die Identifikation war durch paulinische Stellen nahe gelegt (vgl. *E. Noeichen*, Die Lehre vom ersten Menschen bei den christlichen Lehrern des zweiten Jahrhunderts, *JwTh* 28, 1885, S. 487 ff.). Jedenfalls finden wir die Vorstellung, daß das Paradies, in dem Adam verweilte, nicht auf der Erde zu suchen sei. Die *Valentinianer* sagten: *ὡς καὶ τῶν παραδυσσόντων ὅτι τῶν οὐρανῶν ὄντα, τέταρτον ἀγγελὸν λέγουσι δύναμις ὑπάρχειν, καὶ ἀπὸ τούτου αἰληφέναι τὸν Ἀδὰμ διατρεφόμενα ἐν αὐτῷ* (*Jren.* I, 5, 2. *MPG Bd. 7, 496 A*). Daraus ergibt sich, daß die Anschauung sich bilden konnte, Adam wäre, nachdem er gesündigt, von dem Himmel auf die Erde gestürzt. In dieser Richtung bewegen sich die Verse, die *Methodius* anführt (*de resurrectione* 37, ed. *Donwetsch* I, S. 182):

Handbuch zu den Neutestamentl. Apokryphen.

καὶ τὸν ἐξ ἀκηράτων
 πνεύματι αἰώνων πρωτόπλαστον εἰς χθόνα
 ὁματὶς ἐπεκτίνασα. (Vgl. dazu auch Stephanus Gobarus bei
 Photius Bibl. cod. 232, MPG. Bd. 103, 1096 A. Auch der Sturz des Teufels aus dem
 Himmel ist zu vergleichen. Bl. 10 18; Origenes in Matth. comm. ser. MPG. Bd. 13,
 1669 D. 1672 D.) Wie mir scheint, erhält so der Ausdruck κατὰ κεφαλὴν ἐνεχθεὶς
 seine wahre Bedeutung. Ob Vorstellungen aus der antiken Mythologie (Sturz des
 Hephästus aus dem Himmel) für solche Anschauungen von Einfluß gewesen sind,
 entzieht sich meiner Berechnung. — Adam ist auf Golgotha begraben; so bei Ori-
 genes in Matth. comm. series 126, MPG. Bd. 13, 1777 C, Epiphanius, panarion
 haer. 46, 5. — Ueber die Parallele Adam—Christus, lignum vitae—Kreuz wäre
 noch viel zu sagen; wir müssen dies aber einer gesonderten Darstellung vorbehalten.
 — 3. 35 C': offenbarte zuerst die Geburt, welche nicht Bestand hatte. — 3. 35 f.
 B e w e g u n g: Dies bezieht sich darauf, daß durch den Sündenfall die Macht des
 Bösen begann, die die ganze Schöpfung verkehrte. — Ein ähnlicher Ausdruck von
 der Entstehung des Bösen ist von Valentin gebraucht: τίς δὲ καὶ ἡ τῆς κινήσεως
 ἀρχή; καὶ τίς ὁ τοσαῦτα κατ' ἀνθρώπων μηχανησάμενος; Adamantius de recta in deum
 fide, ed. Waffhagen, S. 140, 2. s. f. — 3. 36 herabgezogen: κατασυρεὶς ist
 von Vipsius mit Recht eingesetzt; es ist dem Sinne nach dasselbe wie κατὰ κεφαλὴν
 ἐνεχθεὶς. — Das Stück von εἰσεῖν γένεσιν — κατασυρεὶς οὖν ἑκείνος hat der Lat.
 ausgelassen. — Das Vinus-Mart. hat diese Sätze auf Christus bezogen und sonst
 verschiedene Mißverständnisse sich zuschulden kommen lassen, die man bei ihm nach-
 lesen möge. — C': als jener nun nach unten gebracht war. — 3. 36 f. ὁ καὶ τὴν
 ἀρχὴν τὴν ἑαυτοῦ εἰς γῆν βίψας. Lat.: „und sein ganzes Geschlecht auf die Erde
 warf“ et totum genus suum in terra proiciens. Es bezieht sich auch das auf den
 Sündenfall und bedeutet weiter nichts als: „er warf seine ursprüngliche Anlage
 weg“. Man kann es so naturgemäß auch auf den Tod beziehen und Tertullians
 Worte vergleichen (adversus Marcionem V, 9. ed. minor Dehler p. 798): Cadere
 ergo dicimus corpus in terram per mortem. — Fast genau entspricht Clemens
 Alex. coh. 1 (MPG. Bd. 8, 56 B): αὐθις εἰς οὐρανὸς ἀνακαλεῖται τοὺς εἰς γῆν ἐβί-
 μους. — C': indem er seine eigene Herrschaft auf die Erde geworfen hatte. —
 3. 37 τὸ πᾶν τοῦτο τῆς διακομῆσεως συναστῆσατο hat der Lat. ausgelassen und auch
 das Vinus-Mart. hat die Worte wenigstens nicht an dieser Stelle. Es hat, um den
 Worten einen Sinn abzugewinnen, mancherlei geändert. — C': ließ er alles das, was
 wir in der Schöpfung sehen, sich umkehren. — διακομῆσεως und συναστῆσαι (συναστῆ-
 σαι) sind termini technici, von der Schöpfung im 2. Jahrh. sehr häufig angewendet,
 ebenso wie κίνησις. Es sind platonische Ausdrücke. Vgl. A. J a h n, Methodius
 platonizans (S. Methodii opera et S. Methodius platonizans, pars II, Halle 1865)
 Note 137. 362. 577. 734. Auch sonst bietet Methodius vortreffliche Parallelen. —
 3. 37 f. εἰδος ἀποκρεμασθεὶς <τῆς> κλήσεως. κλήσις mag zurückgehen auf 1. Kor. 1 18
 (Phil. 3 14). Es wird mit dem Martyrium in Zusammenhang gebracht von Cle-
 mens Alex. Strom. VII, 11, 63: πασι γοῦν τὸν μακάριον Πέτρον θεωρούμενον τὴν αὐτῷ
 γυναικα ἀγομένην τὴν ἐπὶ θάνατον ἡσθῆναι μὲν τῆς κλήσεως χάριν καὶ τῆς εἰς οἶκον
 ἀνακομῆδος. Vgl. oben zu (7) 36 3. 5 die Worte des Petrus von Alexandrien.
 εἰδος ist zu fassen = ἐν εἰδει (Vipsius). ἀποκρεμασθεὶς bezieht sich direkt auf Adam,
 indirekt auf Petrus. Das Wort ist wohl eben durch die verkehrte Kreuzigung Petri
 veranlaßt worden; sonst würde der Autor wohl auch hier gebraucht haben κατὰ
 κεφαλὴν ἐνεχθεὶς oder κατασυρεὶς. Ich kann darin nur folgenden Sinn finden: die
 Art der Berufung zeigt das Rechte als das Linke usw. Das beweist der Ausspruch,
 der sofort als Herrnwort angeführt wird. Durch Adams Fall ist alles verkehrt
 worden: das Rechte war das Linke u. Soll nun das Verkehrte wieder zurechtge-
 rückt werden, so muß ebenfalls wieder eine Verkehrung stattfinden; und das ist es
 eben, was der geheimnisvolle Herrnspruch bedeutet. So wird auf der einen Seite
 klar, warum Petrus, um das gefallene Menschengeschlecht zu repräsentieren, sich
 umgekehrt kreuzigen läßt, auf der andern Seite, wie unser Autor den Herrnspruch

für seinen Zweck verwenden konnte. — Ob dieser Gedanke von der Verkörperung der Schöpfung, wie sie durch Adams Fall eintrat und in Adam sich repräsentiert (das ist die πρώτη πλάνη S. 96 f.) die Sage von der umgekehrten Kreuzigung Petri hervorgebracht hat, oder diese der Anlaß geworden ist, obige Aussagen von Adam zu machen, muß dahingestellt bleiben. Der Lat. hat die Worte von εὐχος ἀποκαρμασθεις — τὰ ὄντως κακὰ ganz unverständlich übersezt: ipsam ergo effigiem suspensam (suspensus: Si) tamquam et homo (Si: humo) susum adtendens Christus partem, quem honorificavit et communicavit, dextram in sinistram demutans sic, ut <bona> tamquam mala uiderentur et mala tamquam bona. — Das Vinus-Mart. hat ganz frei übersezt, ist aber dem Sinne des griechischen Textes auch nicht mehr gerecht geworden als der Lateiner. Um zu verdeutlichen, hat es in c. 13 (Aa I, p. 16) den Fall Adams mit der Art der menschlichen Geburt parallelisiert, bei der ja auch der Kopf zuerst erscheint und das Rechte als Linkes zc. sich zeigt. Es ist das freilich nur ein Einfall des Uebersetzers, vgl. zu c. (9) 38 §. 44 f. — C²: entsprechend der Gestalt, wie er mit dem Kopfe nach unten hing. (Er hat also κλίσσας nicht gelesen, oder unterdrückt.) — §. 40 C²: so daß er das Böse für gut hielt. — §. 38—40 Derartige Gedanken sind in der alten Kirche ziemlich häufig vertreten gewesen; man braucht sich doch nur an Röm. 1, 17 ff. zu erinnern: Sondern was der Welt für töricht gilt, hat Gott auserwählt, die Weisen zu beschämen zc.; oder Justin apol. II 9 (ed. Otto, S. 224 A): παρ' ἄλλοις δὲ τὰ παρ' ἐκείνοις αἰσχρὰ καλὰ καὶ τὰ καλὰ αἰσχρὰ νομίζεται κτλ. (Auch das ist ein platonischer Gedanke, vgl. Anm. 7 bei Otto.) — §. 41 Der Lateiner hat nur: „et dominus ipse dixit“. Das Vinus-Mart. hat die Worte treuer erhalten. „In mysterio“ von einer unverständlichen oder allegorisch auszudeutenden Schriftstelle wird sehr häufig gebraucht; ich habe nur etwa an Justin dial. zu erinnern (vgl. die Anwendung des Wortes ἀλυσσόμενοι bei Origenes). In dem Ausdrucke liegt durchaus nichts Gnostisches, als wolle Petrus etwa sagen, er habe eine weit über das geschriebene Evangelium hinausgehende mystische Gnosis verkündigen können (vgl. § a r n a § II 1, S. 556). Die Worte sind doch auch wirklich geheimnisvoll. Bei einem Griechen — unser Verfasser ist ein Grieche — darf man die Voraussetzungen zum Verständnis der hebräischen Bildersprache nicht erwarten. — Si sagt, daß diese Stelle dem Ägypter-Evangelium entnommen sei. Das ist nicht sicher (Harnack I, S. 13). Sie findet sich außer in unserm Stücke noch im Vinus-Mart. (Aa I p. 17 14 f.), hier offenbar auf keine andere Uebersetzung als die unseres Stückes zurückgehend. Weiter findet sie sich in den Acta Philippi c. 140 und zwar in den verschiedenen Rezensionen in verschiedener Fassung (Aa II 2, p. 74 f.; vgl. Si II 2, S. 19): „Wenn ihr nicht das Unten (bei euch) zum Oben macht (und das Oben zum Unten) und (das Rechte zum Linken und) das Linke zum Rechten, werdet ihr nicht in mein Reich (oder: in das Reich Gottes) kommen.“ Der Lat. hat den letzten Satz ähnlich: werdet ihr nicht in das Himmelreich eintreten (intrauit; i. intrabit; Mt. 18 s. vgl. 7 s.). Die äußere Form des Spruches ist wohl entlehnt aus Joh. 3 s. s. Vgl. Resch, Agrapha II V 4, 1889, S. 416 f. Ropes, Die Sprüche Jesu, II XV 2, 1896, S. 103. Der Gedanke bewegt sich auf einer Linie, wenn nicht mit 2. Clem. 12,2 (f. Apokr. S. 176), so doch mit Barnabas 6, 13: Es sagt aber der Herr: „Siehe ich mache das Letzte wie das Erste.“ (Ropes a. a. O., S. 43 f. vgl. dazu auch Clemens Alex. Strom. IV 26, MPG Bb. 8, 1865 B: Κύκλος γὰρ ὁ αὐτὸς πασῶν τῶν δυνάμεων εἰς ἐν εἰλουμένων καὶ ἐνουμένων · διὰ τοῦτο Α καὶ Ω ὁ λόγος εἰρηται · οὐ μόνου τὸ τέλος ἀρχὴ γίνεται, καὶ τελευτᾷ πάλιν ἐπὶ τὴν ἀνωθεν ἀρχὴν οὐδαμοῦ διδάσκειν λαβόν. Bf. Clem. hom. III, 14, MPG Bb. 2, 120 C.) Noch allgemeiner ausgedrückt ist der Gedanke: Offb. 21 s.: Siehe, ich mache alles neu. Doch hat er hier die Farbe verloren. — §. 42 f. C²: und das Untere zum Oberen und das Vorderere zum Hinteren. — §. 43 Lat.: intrauit (corr.: intrabit). Das Vinus-Mart. ist dem griechischen Texte gefolgt; fügt aber zu βασιλείαν hinzu: dei. — C²: werdet ihr nicht in das Reich Gottes kommen. — Verständnis: Lat.: „providentia domini“, durch die Vorsehung des Herrn (habe ich dies zu euch gebracht). — Petrus will nicht sagen, daß er ein neues Verständnis des Christentums gebracht habe, sondern nur ein

Verständnis der Art seines Todes. — 3. 44 f. Lat.: et signum quem in me conspicitis illius corpus est primi hominis generatio. Si will generati lesen; aber auch so ist der Lat. nicht von dem Vorwurf befreit, die Stelle mißverstanden zu haben. — Im Griech.: καὶ τὸ σχῆμα ἐν ᾧ ὁράτε ἀποκριμάνονός με, ἐκείνου διατύπωσης ἔστιν τοῦ πρώτου εἰς γένεσιν χωρησαντος ἀνθρώπου· διατύπωσης ist = die Realisierung des τύπος. Der Typus war der gefallene d. h. hier der mit dem Kopf nach unten geschleuberte Adam. Ich sehe keine Möglichkeit, die Worte auf den Geburtsvorgang zu beziehen, wie es das Vinus-Mart. getan hat (vgl. oben zu c. (9) 38 3. 37 f.). Die ungeheuerliche Vorstellung, daß Adam von der als Weib gedachten Erde geboren worden sei, mag vorhanden gewesen sein; aber sie spricht bei unserm Autor nicht mit (doch vgl. Epiph. haer. 66 c. 45, Dehler Ia, p. 474). — Adam als Typus für Petrus aufzufassen, ist allerdings schwierig. Wenn wir aber hören, daß in der Chronik des Phlegon was von Christus gilt auf Petrus übertragen sei, ließe sich auch das erklären (Origenes contra Celsum II, 14 MPG Bd. 11, 825 A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I², S. 155 Anm.) — C¹: Dieser Gedanke, welchen ich euch offenbart habe und die Gestalt, in welcher ihr mich hängen seht, ist das Urbild des ersten Menschen, in welchem das Menschengeschlecht erscheint. Wenn das wirklich der Gedanke des Kopten ist, so sehe ich keine Möglichkeit, ihn zu verstehen. — 3. 46 Auch im Testamentum Domini n. J. Chr. I, 2 (ed. Rahmani, S. 5) heißt es: nobis (= den Jüngern Jesu) et illis qui audituri sunt. Passio Andreae 11, Aa II, 27, 15 ff.: οἱ παρευστώτες μοι . . . καὶ ὅσοι μάλιστα ἀκούειν. Ganz anders ist der Gedanke in den A. J. (Aa II, 1 p. 200 s. f.), wo die Stimme des Herrn über dem Richtkreuze sagt: Ἰωάννη, ἐνα δαὶ παρ' ἐμοῦ ταῦτα ἀκοῦσαι· ἐνὸς γὰρ χρῆζω τοῦ μέλλοντος ἀκούειν. — C² fügt hinzu: nachher. — S. 422 3. 1 etwa „zur Wahrheit“ oder besser „zum Anfang“, den der erste Mensch weggeworfen hatte. Der „erste Irrtum“ ist doch die Sünde des ersten Menschen (an eine Erinnerung an Mt. 27 „ist wohl nicht zu denken). πλάνη zur Bezeichnung des sündigen Zustandes vor Christi Ankunft ist ziemlich häufig. — Auch Paulus sagt vor seinem Tode: ἀνδρες οἱ ὄντες ἐν τῇ ἀγνωσίᾳ καὶ τῇ πλάνῃ ταύτῃ, μεταβλήθητε (2i Aa I p. 114 s. f.). Man könnte auch daran denken, daß die Verführung durch die Schlange gemeint wäre wie bei Justin dial. 88 (Otto, p. 320 A): τοῦ γένους τοῦ τῶν ἀνθρώπων, δ' ἀπὸ τοῦ Ἀδάμ ὅπου θάνατον καὶ πλάνην τὴν τοῦ ὄφως ἐπεπτώκει. Vgl. Acta Carpi, Papyli et Agathonicos s. und die Anm. von Harnack dazu (Zu III, 8. 4, S. 442). — Der Lat. hat sehr frei übersetzt: Ihr aber geliebteste Brüder, die ihr jetzt zum ersten Male hört, die ihr hören werdet (incipere = μάλισιν), ich habe euch den ersten Irrtum auch gezeigt, damit ihr ihn im Auge behalten könnt (observare). — Das Vinus-Mart. hat wieder bedeutend erweitert. — C³: euch gezeigt es, nachdem ihr euren ersten Irrtum verlassen habt, daß ihr umkehrt zu eurer Herrschaft. — 3. 1 f. προσήκειν γὰρ ἐπιβαίνειν τῷ τοῦ Χριστοῦ σταυρῷ. Lat.: Sie unterwerfen mich darum dem Kreuze meines Herrn Jesu Christi. So ist es aber nicht gemeint, daß Petrus nur von sich spricht; er spricht eine ganz allgemeine Wahrheit aus, wie auch das Vinus-Mart. dem Sinne nach richtig προσήκειν übersetzt hat mit oportet. — Zur Sache vergleiche außer paulinischen Stellen etwa: Ps.-Cyprian de montibus Sina et Sion, Cypriani opera ed. Hartel III, p. 115: lex christianorum crux est sancta Christi filii Dei uiui. — 3. 2 τεταμένος λόγος. Lat.: extensum uerbum. Das Vinus-Mart. hat τεταγμένος gelesen und übersetzt qui est constitutus nobis sermo. An dem Ausdruck ist nicht zu rütteln; er bezieht sich zunächst auf die Ausbreitung der Arme Christi am Kreuze: die Ausbreitung der Arme des Moses zum Gebete im Kampfe gegen Amalek war ein gebräuchlicher Typus des Kreuzes Christi (Justin dial. c. 91. 111 f. und öfter). Dann aber bezieht sich der Ausdruck auch auf die Ausbreitung des Wortes Christi, wie man τείνειν τὸν λόγον sagt: das Wort ertönen lassen. Ist obauditum uerbum oben p. 68 s. eine Uebersetzung von τεταμένος λόγος? Und von Röm. 10 „(Jes. 65)“ aus hat man weitere Gedanken daran gesponnen: Iren. V, 17, 4 (MPG Bd. 7, 1171 C. 1172 A): ὡς ἐφη τις τῶν προβαρηκότων, διὰ τῆς θείας ἐκτάσεως τῶν χειρῶν, τοὺς δύο λαοὺς εἰς ἓνα θεὸν συναγαγὼν. Δύο μὲν γὰρ αἱ χεῖρες, ὅτι καὶ δύο λαοὶ διεσπαρ-

μένοι εἰς τὰ πάρατα τῆς γῆς· μία δὲ μέση καρπλή, ὅτι εἰς ὃ θεός . . . Man vergleiche auch die eigenen Worte des Irenäus. Sie sind von der obigen Deutung des Kreuzes nicht mehr sehr fern. — Die doppelte Bedeutung ist ersichtlich; aber ebenso deutlich ist auch, wie man nun Kreuz und Christus identificiren konnte. Derartige Spielereien sind uralt, auch bei den Christen, und haben absolut nichts Gnostisches. Wir sind gewohnt, solche Ausdeutungen in möglichst späte Zeit zu setzen; richtig ist das nicht. — Vgl. noch Tertullian de oratione 14: Nos vero non attollimus tantum, sed etiam expandimus (sc. manus) et de dominica passione modulati et orantes confitemur Christo. — Origenes contra Celsum VIII, 42: τὸ κατατεινόμενον καὶ κολαζόμενον σῶμα τοῦ Ἰησοῦ. — dilectus puer . . . extendit manus cum patere-tur, ut a passione liberaret eos, qui in te crediderunt. Didascalia apostolorum, ed. Hauser, p. 106.10—11. Fängt damit zusammen das σημεῖον ἐκπαίδεως ἐν οὐρανῷ Didache 16, 6? — 3. 3 Geist: Lat.: spiritus sanctus. — Woher das „apokryphe Prophetenwort“ (Zahn, S.R. II, 850, Anm. 3) stammt, ist unbekannt; ob es von dem Griechen richtig überliefert ist, wissen wir nicht; man erwartet — und die Ausdeutung, die sofort folgt, bestätigt es — statt Χριστός σπαιρός. Die lops-tische Uebersetzung (in der Anm. bei Zi, p. 96) hat auch: „Die Interpretation des Kreuzes ist das Wort, die Stimme Gottes“. Für einen, der in den neutestament-lichen Schriften so gut Bescheid weiß wie unser Autor (der auch das Johannes-evangelium sehr gut kennt), hätte es doch wohl der feierlichen Einführung des πνεῦμα nicht bedurft, um zu sagen: Christus wäre das Wort und der Schall Gottes. Aber wenn das vom „Kreuz“ ausgesagt werden sollte, so bedurfte es einer be-sonderen Garantie. Doch haben schon der Griechen und das Sinus-Mart. Christus gelesen. — Der Lateiner hat hier Verderbnisse: Quid enim est (Zi ergänzt: Christus nisi uerbum et uox dei? quid enim est) uerbum nisi hoc lignum, in quo crucifixus sum? clauum autem de plagio hominis figura est (Zi verbessert: crucifixus sum clauo. nox autem plagium est, hominis figura); clauus autem qui continet [et] in directo ligno ligno plagio in medio (Zi: lignum plagium), conuersio et pa<e>-nitentiam (L paenitentia) hominis est. — Das Sinus-Mart. hat wieder breit umschrie-ben; besonders um den Ausdruck ἀνθρώπου φῶς zu erklären. — S. a I: Zu ἦχος vgl. etwa Herakleon bei Origenes in Joh. tom. VII, 112 f. (MPG Bb. 7, 1296 A B). Das Wort ist bei den Gnostikern viel gebraucht, vgl. Irenäus I, 14, 2. 5 (MPG Bb. 7, 600 A. 604 B). ἦχος ist der Schall, durch den das Wort, der λόγος zu Gehör kommt. Er ist für die Menschen bestimmt (wie der Strahl, der das Licht den Menschen bringt). — Die Buße vereinigt den Menschen mit Gott. So bleibt der Verfasser auch hier seinen früheren Aussagen getreu, die zur Buße riefen und die auf das Hören (ἀκοῦειν) der Menschen den Ton legten. — λόγος, φωνή, ἦχος sind oft zusammengestellt (merkwürdigerweise auch Hebr. 12.19). Tertullian schreibt gegen Pra-geas 7: quid est enim, dices, sermo nisi vox et sonus oris et sicut grammatici tradunt, aer offensus, intelligibilis auditu, ceterum vacuum nescio quid et inane et incor-porale. Es ist sehr beachtenswert, daß Prageas ein Kleinasiat war. Wir spüren auch in dem obigen Vergleich das Ringen um das Verständnis der Logoschristo-logie (vgl. hierzu S a r n a d, Lehrbuch der Dogmengeschichte I^s 697 Anm., 706). — S a r n a d hat es in ZL, N. F. V, 1901 3. Heft S. 108 f. wahrscheinlich zu machen gewußt, daß Origenes auf unsere Stelle Bezug nehme, wenn er schreibt (De princ. I, 2, 8, p. 47 ed. Lommatsch T. XXI): Quali autem modo intelleximus sapientiam initium uiarum dei esse et quomodo creata esse dicitur, species scilicet in se et initia totius praeformans et continens creaturae, hoc etiam modo uerbum dei eam esse intelligendum est, per hoc quod ipsa ceteris omnibus id est universae crea-turae mysteriorum et arcanorum rationem, quae utique intra dei sapientiam con-tinentur, aperiat: et per hoc uerbum dicitur, quia sit tanquam arcanorum mentis interpres; unde et recte mihi dictus uidetur sermo ille, qui in Actibus Pauli scriptus est, quia: „Hic est uerbum animal uivens“. Joannes vero excelsius et praeclarus in initio evangelii sui dicit“ etc. Da Rufin hier keine wörtliche Ueber-setzung des Stückes unserer Alten bietet und die griechischen Worte des Origenes

nicht erhalten sind, so wird natürlich eine endgültige Entscheidung, ob Origenes unser Wort vor Augen gehabt hat, nicht zu geben sein. Hat er es aber vor Augen gehabt, so folgt daraus, daß das Stück, in dem es sich befindet, den Paulusakten angehört. Man könnte daran denken, daß der Verfasser der A. V. nur ein Wort der Paulusakten habe citiren wollen und dies unter der Formel: τὸ πνεῦμα λέγει citirt habe. Aber diese Annahme ist weniger wahrscheinlich als jene. — Esch, Die Petrusakten, S. 82 f. erklärt sich gegen Harnack's Annahme und findet nur eine entfernte Verwandtschaft zwischen dem Citat in den Petrusakten und dem von Origenes gegebenen Citat aus den Paulusakten. „Aus welcher Schrift der Verfasser der A. V. sein Citat geschöpft hat, bleibt in Dunkel gehüllt.“ — §. 4 Das aufrechtstehende Kreuz hat zu mancherlei Erwägungen und Gedankenverbindungen Anlaß gegeben. Vgl. etwa: Justin apol. I c. 55 (Otto, p. 150 C): τὸ δὲ ἀνθρώπειον σχῆμα οὐδὲν ἄλλο τῶν ἀλόγων ζώων διαφέρει, ἢ τῷ ὁρᾶν τε εἶναι, καὶ ἔκτασιν χειρῶν ἔχειν, καὶ ἐν τῷ προσώπῳ ἀπὸ τοῦ μετωπίου τεταμένον τὸν λεγόμενον μωχθηρὰ φέρειν, δι' ὃ ἢ τὰ ἀναπνοή εἶσα τῷ ζώῳ, καὶ οὐδὲν ἄλλο δέκνυσιν ἢ τὸ σχῆμα τοῦ σταυροῦ. Justin ist reich an Aeußerungen über das Kreuz, weil er energisch bemüht ist, dem Geheimnisse des Kreuzes d. h. des Kreuzestodes Christi auf die Spur zu kommen. Und da ergaben sich Anspielungen und Analogien von selbst nach der Art der antiken Welt, die zur allegorischen Exegese erzogen war. Ebenso bietet Irenäus eine reiche Auswahl von interessanten, mitunter geistvollen Bemerkungen über das Kreuz, seine Bedeutung, und die Bilder, die es vorbilden. Eine erschöpfende Behandlung des interessanten Gegenstandes fehlt noch. Im allgemeinen vgl. Zöckler, Das Kreuz Christi 1875, S. 119 ff. — Welchen Wert man dem „ὁρᾶν“ beilegte, zeigt besonders deutlich Ps.-Cyprian de montibus Sina et Sion, c. 9 (Cypriani opp., ed. Hartel III, p. 114 1-6 f.): omnis passio hominis in terra cadet, haec sola passio crucis stantem demonstrat. — (Ob von hier aus die Bezeichnung Simons als ἰστωρ Nicht empfangen kann, wage ich nicht zu entscheiden.) — §. 5 wie oben p. 92 1. Gemeint ist nichts anderes, als daß am Kreuze die Vereinigung von Gottheit und Menschheit stattfand; der Menschheit ist das Leiden eigen; und da am Kreuze Gott litt, so ist diese Einigung endgültig vollzogen. — §. 6 Der Autor hat die Form der crux immissa vor Augen (+), wie auch Irenäus II, 24, 4 (MPG Bd. 7, 794 B). — §. 6 f. d. h. durch Umkehr und Neue kommt der Mensch wieder zu Gott zurück; oder mehr im Sinne des 2. Jahrh., durch Umkehr und Neue kommt der Mensch wieder in die Lage, göttlich zu werden. — In der apokryphen Literatur finden wir ähnliche Anschauungen vom Kreuze, wie sie unser Autor gegeben hat. Auf das „nachfolgende (wandeln) Kreuz“ in dem Petrusangelium (Harnack, Zu IX, 2. Heft, S. 11. 61 f.) von dem her eine Stimme gehört wurde, will ich nur hinweisen. (Es hat sein Vorbild in dem „mitgehenden geistlichen Felsen“, 1. Kor. 10 4.) Eine Ausdeutung des sichtbaren Kreuzes findet sich in der Passio An. (Aa II, 1 p. 24 f. 21 I 596 f.). Sie bedeutet wohl gegenüber der obigen schon einen Fortschritt der Entwicklung. Einige auffällige Berührungspunkte mit den obigen Ausführungen finden sich in den A. J. 98 ff. (Aa II, 1 p. 199 ff.). Es sind aber nur Berührungspunkte; in den Johannesakten weht ein ganz anderer Geist; in ihnen treten wirklich gnostische Vorstellungen zu tage. — C³ hat etwas erweitert. Von „denn es ziemte sich“ an hat er: dies kommt euch zu, euch, die ihr hoffet auf das Kreuz Christi. Das Kreuz ist das Symbol des rechten Wortes, dies allein erfüllt das All, von welchem der Geist sagt: „Die Bedeutung des Kreuzes ist das Wort (Logos), die Stimme Gottes“, damit das Wort ähnlich werde dem aufrecht stehenden Holze, welches von oben nach unten geht, und an welchem wir gekreuzigt werden sollen. Die Stimme aber ist das Holz, welches in der Mitte ist und auf beiden Seiten durchbohrt ist, welches die Natur der Menschheit ist. Der Nagel aber, welcher in der Mitte ist und welcher das Holz auf beiden Seiten befestigt mit dem aufrecht stehenden Holze, ist die Umkehr und die Buße des Menschen.

(10) 39 §. 8 nach nun schiebt der Lat. ein: „o Herr“. — §. 8 f. Lat.: „reuelasti quod est uerbum uitae“ du hast mir offenbart, daß es ist Wort des Le-

bens. Darnach ist wohl quod und est zu ergänzen. — 3. 9 Der Lateiner hat es verstanden: o Wort des Lebens, das von mir jetzt Holz genannt worden ist, auch 3 a h n MtZ 10, S. 214, Anm. 8. Die Athoshandschrift bietet: O Wort des Lebens, o jetzt Lebensholz von mir genannt; die koptische Uebersetzung schiebt in Erinnerung an das vorige Kapitel p. 96, s. „ὁρθόν“ „aufrechtstehend“ ein. Man muß interpungieren: λόγος, ζωὴς ἔζον und übersetzen wie oben. Lebensholz = 1. Mos. 2, 9. Mit dem Vorausgehenden läßt sich diese Erklärung gut in Einklang bringen. Denn dort ist nicht der λόγος ζωὴς genannt worden ἔζον, sondern der λόγος ἔζον ὁρθόν. Welche Rolle das ἔζον ζωὴς in der christlichen Literatur gespielt hat, kann hier nicht dargelegt werden, vgl. etwa Origenes contra Celsum VI, 34. 36. — Das Vinus-Mart. hat geändert. — C¹: o du Wort des Lebens, o Holz, von dem ich jetzt rede. — 3. 11 Lüge Lat.: mendum; vgl. Li in Index latinus, p. 315. — 3. 11 f. Lat. gibt diesen Satz so wieder: neque uerbo hoc qui partes (= partes = per artes: Li) uarias homines (hominis: Li), qui per humorem <e> ius producit. — 3. 18 βαλεῖς läßt der Lat. aus. — C¹: welche verstanden wird durch Stillischweigen. — 3. 13 f. die — gehört wird: Diesen Satz hat der Lateiner ausgelassen. — C²: welche nicht gehört wird durch das, was sichtbar ist. — 3. 14 Lat.: qui <non> per organum corporali (l. corporale) exigit (exit oder exiit Li; exigitur Bo). Er fügt hinzu; sed illa uoce. — C¹: welche nicht hervorgeht aus den Gliedern des Leibes, der zu Grunde geht. — 3. 15 Lat. in carne ad aures. Li: in carnales aures. — Lat.: „sed illa quae est incorrupta“. — C¹: welche nicht gehört wird durch die Natur, welche sich auflöst. — 3. 16 ertönt: ἀκουάμεν Lat.: uadit (Vinus-Mart.: dimittitur). — C¹: welche nicht bleibt in der Welt, welche man nicht zurückläßt auf Erden. — 3. 17 μηδὲ τι μὲν οὐδὲν, τι δὲ οὐκ οὐδὲν. Der Lat. hat diese Worte ausgelassen. Vinus-Mart.: neque quemquam materialiter patitur moueri, neque materialiter existit. Das liegt aber in den griechischen Worten nicht. Sie wollen nur sagen, daß das innerste Vermögen der Seele jedem gegeben ist. — C¹: welche bei dem einen nicht ist, und welche auch bei einem andern nicht ist. — 3. 18 Lat. „hac uoce“. Vinus-Mart.: illo inquam spiritu. — Lat.: Herr Jesu Christus“. — Lat.: „gratulator“; von dem Danke gegen Gottheiten gebräuchlich. — 3. 18 f. Lat. „mit dem Schweigen deiner Stimme“. Das liegt aber eigentlich in den Worten des Autors nicht. — Eine ganz frappante Analogie zu den obigen Ausführungen über das Schweigen findet sich in dem Gespräch Augustins mit Plomica vor ihrem Tode: Augustin, confessiones IX 25. — 3. 19 f. ἡ... ἐνωρχάνας; vielleicht ist aber besser οὐ zu ergänzen und zu übersetzen: mit der... der Geist zu dir spricht. (In dieser Bedeutung ist ἐνωρχάνας τινι gebräuchlich.) Der Sinn kann nicht zweifelhaft sein, und es wird jeder, der sich in diese Gedanken hineinzufinden bemüht, sie hervorragend schön finden. Die vollständige Abstreifung alles Körperlichen in dem Verkehr mit Christus tritt deutlich zu tage. Der Autor, der die obigen Worte schrieb, hatte ein Bewußtsein dafür, daß Gott Geist ist und daß er nur im Geist und in der Wahrheit anzubeten sei. Da das Reden auch etwas Körperliches ist, so muß eben der Verkehr im Geiste schweigend stattfinden. Die Gnostiker haben viel mit dem Begriffe des Schweigens operiert; was sie damit haben bezeichnen wollen, kommt wohl am besten in folgenden Worten zum Ausdruck: „Bis in sein Inneres zu dem Schatze des Innern, zu den Topoi des Innern der Innern d. h. zu dem Schweigen (σιγά) und der Ruhe gelangen“ (vgl. Sch, II VIII, 1. und 2. Heft, S. 198. 206. 211. 279 f. und öfter). Da nun im zweiten Jahrhundert ein solcher Begriff sehr häufig gebraucht worden ist, so ist auch bei einem kirchlichen Schriftsteller eine Auffassung wie die obige nicht wunderbar. (Auch Ignatius ad Magnesios 8,2 hat den Ausdruck: Χριστοῦ... ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀπὸ σιγῆς προσελθών.) Bezeichnenderweise hat das Vinus-Mart. das „silentium“ ganz ausgelassen. (Daß sich mit einer solchen geistigen Auffassung aber auch die tollsten Wundergeschichten vertragen konnten, weiß jeder, der mit den Anschauungen des Altertums vertraut ist.) — Eine auffällige Parallele zu der Anschauung unseres Autors findet sich in dem opus imperfectum in Matth. hom. II (bei S a r n a d I, S. 168 f.): dicebantur autem magi lingua eo-

rum, quia in silentio et voce tacita deum glorificabant . . . laudabant in silentio deum tribus diebus. Diese Worte sollen aus der Scriptura Seth stammen. — Man vergleiche auch die ἀρχαία ρήματα des Paulus 2. Kor. 12. 1. — C¹ hat von „sonderen“ an: aber ich danke dir, Christus Jesus, durch Stillschweigen, welches deine Stimme ist, welche der Geist ist, der in mir ist; dieser liebt dich und redet mit dir und siehet dich und erscheint vor dir. Dem Gedanken, der oben in schwungvollen, poetischen Worten seine Verkörperung gefunden hat, hat Euseb. RÖ. I, 8, 20 eine etwas andere Wendung gegeben, wenn er schreibt: „Was aber von Allem das Wunderbarste ist, ist dies, daß wir, die wir ihm geheiligt sind, nicht nur mit unserer Stimme und dem Schall unserer Worte ihn ehren, sondern auch mit aller Veranlagung unserer Seele, so daß wir das Zeugnis für ihn höher achten, als selbst unser eigenes Leben“. A. J. 103, Aa II, 1 p. 202¹¹ ff.: προσκυνοῦμεν . . . μὴ δακτύλας, μὴδὲ στόμασιν, μὴδὲ γλώσση, μὴδ' ἐν ὅλῳ σωματικῷ ὀργάνῳ ἀλλὰ τῆς ψυχῆς τῇ διαθέσει . . . Das Testamentum Domini nostri Jesu Christi hat die obigen Worte aufgenommen (vgl. dazu 3 a h n in der MZ 11, 1900, S. 441—443); aber es schreibt sie zum Teil Christus zu, der sie an seinen Vater richtet. (Sie finden sich in der Mystagogia quae profertur ad fideles ante oblationem, I, 18. ed. Rahmani, S. 65.) Doch zeigt sich auch sonst zu den Worten des Petrus (von εὐχαριστῶ εἰ, p. 96, 18 an bis ἀνέβη p. 98) manche Verschiedenheit. Nach εὐχαριστῶ σοι ist Pater mi eingeschoben; τῇ δὲ αἰγῇ νοουμένη 3. 17, μὴδὲ ἐν βίβλοις γραφομένη 3. 20 bis οὐκ οὖον 3. 21 ist weggelassen; S. 98¹ von εὐχαριστῶ σοι bis 3. 4 οἰκονόμος ist manches geändert, einige Ausdrücke sind beseitigt. Für καὶ τὸ ἐν σοὶ καὶ οὐκ ἔσαν ἄλλοι δ' ἔσαν εἰ μὴ μόνος σὺ hat das Testamentum: omnia quae sunt, tua sunt neque alterius, tu enim es in saecula saeculorum. Amen, und schiebt danach ein: Sciat igitur pastor mysteria cuiusvis naturae. Postquam oraverim, ait Jesus, uti scitis et videtis, ascendam ad patrem. Darauf folgt eine Instruktion für den ministrierenden Priester und die Worte p. 98¹ ἐπὶ τοῦτον bis ἀνέβη (mit Änderungen und Zusätzen vgl. oben). Der Verfasser der „Mystagogia“ des Testamentum scheint vergessen zu haben, daß er den Tod, den er redend einführt (Rahmani, S. 63) erzählen läßt, der auferstandene Christus spreche diese Worte. Aber damit sind die Berührungen zwischen dem Testamentum und den Kreuzgebeten der A. V. nicht erschöpft. Auch das Herrnwort p. 94¹⁸—18 ist in die Rede des Todes eingearbeitet, direkt vor den Worten Jesu. Und die Worte p. 90²⁰—92¹⁸ finden sich zum größten Teile auf S. 63 wieder. (Statt καὶ ταῦτα ὑμῖν εἰρησῶ τοις ἀκούουσιν ὥς μὴ εἰρημένα hat das Testamentum: Viri et mulieres sancti, quorum proprium est gloriari in Domino, audite hominem, qui intus est.) Von den Worten des Petrus, p. 94, hat er nur den Grundgedanken, nämlich die Parallelisierung Adams und Christi, und hat sie in der Weise durchgeführt, daß Christus den Tod durch das Kreuz besiegt, und die incorruptibilitas in carne hergestellt habe. In diesem Stücke finden sich deutliche Analogien zu den Namen Christi und zu den „heiligen Antithesen“ (p. 68) wie überhaupt diese Sätze zu den Worten des Petrus über den Zweck der Sendung Christi und seinen Tod (p. 63 f. 67 f.) in Parallele stehen. — Es ist schwer, anzunehmen, der Verfasser der „Mystagogia“ des Testamentum hätte Worte des Petrus Christus in den Mund gelegt und sie für ein eucharistisches Gebet verwendet. Das Einfachste dürfte es sein zu schließen, diese Kreuzgebete hätten eine Sonderexistenz geführt und wären ursprünglich von Christus gesprochen gewesen; der Verfasser der A. V. hätte sie übernommen und auf Petrus geschrieben. Daß eine solche Übertragung möglich war, beweist das, was Origenes über die Chronik Phlegons sagt (oben zu (9) 38 3. 44 f.). — Noch auf etwas anderes sei aufmerksam gemacht. In seiner Bibliotheca cod. 114 berichtet Photius über die sogenannten ἀπλοδοὶ der Apostel (f. Ap o f. r. S. 352). Manche von den Zügen, die Photius anführt, finden sich in den Apostelgeschichten, die auch wir noch besitzen. In den A. V. wird Christus als der gute beschrieben, und ein unaufmerksamer Leser konnte aus ihnen herauslesen, daß sie Vater und Sohn nicht unterscheiden. Freilich die Unterscheidung des guten Gottes (der Christen) und des bösen Gottes der Juden ist ihnen fern; und so viel

sie von Simon dem Magier berichten, so nennen sie ihn doch nicht den Diener des bösen Jüden Gottes. (Eine in dieser Richtung sich bewegende Äußerung bieten die A. J. 94 Aa II, 1 p. 11 f.: πρὶν δὲ συλληφθῆναι αὐτὸν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων καὶ ὑπὸ ἀνόμου ὄψεως νομοδοτούμενων Ἰουδαίων; vgl. James in TSt. V, 1, 1899, S. XVII ff. über die Beziehungen der Angaben des Photius zu den A. V. und A. J.) Erscheinungen Christi in verschiedener Gestalt begegnen uns wiederholt in den Apostelgeschichten. Aber andere Äußerungen des Photius lassen sich bisher nicht belegen: daß Christus auch nicht in Wirklichkeit Mensch geworden sei, sondern es nur so erschienen habe; daß er nicht gekreuzigt sei, sondern ein anderer statt seiner und daß er deswegen die Kreuzigenden verlachte. (Allerdings erscheint der Herr, während er in Jerusalem gekreuzigt wird, dem Johannes auf dem Ölberge in einer Höhle c. 97, Aa II, 1 p. 199 is ff. und Johannes verlacht dann das Volk, das ihn gekreuzigt hat c. 102, p. 202 s.; dazu das Wort aus dem Hymnus: λόγον (I. λόγῳ) ἀπαξ ἐπαίξα πάντα καὶ οὐκ ἐπαισχύνθη ὅλως c. 96. p. 199 s. Aber diese Parallelen sind doch nicht durchschlagend.) Zu diesen Sätzen bietet die Schilderung die vollkommenste Analogie, die Irenäus von Basilides gibt: Et gentibus ipsorum autem apparuisse (Epiphanius, haer. 24, 8, MPG Bb. 41, 312 B: ὡς δοκῆσαι παρηνότος) eum in terra hominem, et virtutem perfectissimam. Quapropter neque passum eum, sed Simonem quemdam Cyrenaeum angariatum portasse crucem eius pro eo: et hunc secundum ignorantiam et errorem crucifixum, transfiguratum ab eo, uti putaretur ipse esse Jesus; et ipsum autem Jesum Simonis accepisse formam, et stantem irrississe eos. (Irenäus I, 24, 4, MPG Bb. 7, 677 A.) In der Verfluchungsformel, die die von den Manichäern zur Kirche Uebertretenden zu unterschreiben hatten, finden sich die Worte: Ἀναθεματίζω τοὺς λέγοντας δοκῆσαι παθεῖν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, καὶ ἄλλον μὲν εἶναι τὸν ἐν σταυρῷ, ἑταρον δὲ τὸν πόρρωθεν ἐστῶτα καὶ γελῶντα, ὡς ἄλλοι ἀντ' αὐτοῦ παθόντος (MPG Bb. 1, 1464 D. Reffler, Mani I, S. 404). Diese Anschauung ist so singulär und trifft mit Photius' Worten so genau zusammen, daß der Schluß unausweichlich ist, die von Photius gelesenen Apostelgeschichten hätten über die Kreuzigung Christi die Anschauung des Basilides wiedergegeben (wenigstens diejenige, die Irenäus für basilidianisch hielt.) Andererseits geht hieraus hervor, daß die Form der Apostelgeschichten, die Photius in den Händen hatte, uns noch nicht, wenigstens nur zum Teile, bekannt geworden ist (anders S. Petrusakten S. 69–71). Ob dann weiter die Einfügung des Petrus für Christus, die Einfügung Simons von Cyrene für Christus für die Apostelakten von Bedeutung ist, muß ich dahingestellt sein lassen. Die Kreuzgebete lassen sich aus der Anschauung des Basilides und der Basilidianer erklären (vgl. Irenäus a. a. O. MPG Bb. 7, 677 B), und auch was Clem. Alex. (strom. IV, 12, MPG Bb. 8, 1289 ff.) uns über Basilides' Gedanken vom Leiden zum Teil mit dessen eignen Worten mitteilt, würde sich damit in Einklang bringen lassen. — Was die Andreasakten mit den obigen Kreuzgebeten gemeinsam haben, c. 10 ff. (Aa II, 1 p. 23 ff.) erklärt sich aus ihrer Abhängigkeit von den A. V., aber was sie bieten, hat die Originalität und den Schwung verloren. In Zusammenhang mit den A. V. stehen auch die Acta Philippi 140, Aa II 2, p. 74 f. — S. 97 f. findet in den Kreuzgebeten der Petrusakten Entlehnungen aus den Johannesakten. — Zu den Kreuzgebeten ist, worauf mich E. Penne aufmerksamer macht, die Mithrasliturgie zu vergleichen, die A. Dietrich herausgegeben hat, Leipzig 1903; an vielen Stellen S. 4. 6. 42 f. u. s. Die Kreuzgebete sind jetzt auch beachtet worden von R. Reichenstein, Poinsandres, Leipzig 1904, S. 242 ff. 304. Er bringt sie in Zusammenhang mit Gedanken der hellenistischen Mystik. Ich hatte in meinen 'Petrusakten' versucht, sie zu zergliedern und auf ihre Ursprünge zurückzuführen. Es ist natürlich leicht, einen direkten Einfluß Platons zurückzuweisen; aber den hatte ich gar nicht behauptet. Es würde zu weit führen, andere Parallelen zu den A. V., die ich bei Reichenstein gefunden habe, anzugeben. — 3. 20 Der Lat. hat die Stelle nicht richtig übersetzt: silentio uocis tuas, quod est in me, Christum te diligens, tibi loquens et te uidentem, tibi referens, qui solutus (Et: solus) spiritus, omnia tibi cognita sunt. — C²: Und er allein ist der Geist, in welchem man dich be-

greift. — Zu dem Gedanken vgl. oben c. 21. — 3. 20 f. Wer möchte hier nicht an die berühmten Worte der Andromache denken, die sie zu Hector spricht: Du bist mir Vater und Mutter und Bruder und Gatte. Ilias VI, 429 f. Näher liegt die Erinnerung an neutestamentliche Worte (vgl. Mt. 19²⁰. Mc. 29²⁰. Mt. 10²⁰. 16²⁰. Mc. 8²⁴. Lk. 9²⁰. 14²⁷). In dem zweiten koptischen gnostischen Werk, das sich veröffentlicht hat, ist dem Gedanken folgender Ausdruck gegeben: Wer Vater und Mutter, Bruder und Schwester, Weib und Kind und Güter verlassen und sein Kreuz tragen und mir nachfolgen wird ... (XII VIII, 1. u. 2. Heft, S. 302). — 3. 21 C²: (offenbar ummodellend): du bist mein Herr, ich dein Knecht. — Haushalter: οικονόμος. Dazu vgl. Zahn, MZ 10, 203 Anm. 1. 205 Anm. 1. 3. Acta Phil. 18, Aa II 2, p. 104 f. ὁ ἡμέτερος καλὸς οικονόμος, Ἰησοῦς. οικονόμος von Gott gebraucht in den Altchristl. liturg. Stücken, die B o b e r m i n herausgegeben hat, XII 17, 3 b, S. 16 u. — C²: Hausherr. — 3. 22 Lat. hat nur: et omnia in te, et quidquid tu, et non est aliud nisi tu. — Vgl. oben c. 20 am Ende. — 3. 23 A. P. et Th. 31 (Aa I p. 268 s): ἐφ' ὃν ἐγὼ καταφυγῶ; 37 p. 264 s: καταφυγόμενος... καταφυγή. A. J. 109, Aa II, 1 p. 208 s: δοξάζομεν... τὴν εἰς οὐ καταφυγὴν; A. Tho. 27 Aa II, 2 p. 137¹⁸ f. und öfter: ἤρχοντο εἰς τὸ καταφυγεῖν τοῦ σωτήρος. — 3. 24 f. Lat. hat hier: „und auf ihn in allem hoffend; das möge bei euch (vos statt uobis) feststehen, daß das, was ihr gelernt habt, bei euch bleiben kann, damit ihr zu dem gelangen könnt, was er zu geben versprochen hat“. — 3. 25 f. Ueber dieses Wort vgl. R o p e s, Die Sprüche Jesu (XII XIV, 2, 1896) Nr. 9, S. 19–22. Im Testamentum D. N. J. Chr. I, 28 (ed. Rahmant, S. 67) heißt es im Anschluß an unseren griechischen Text, aber mit einigen Abweichungen: Cum igitur et nos ad ipsum confugientes didicimus ipsi soli proprium esse dare (im griech. Text: καταφυγόντες καὶ ἐν αὐτῷ μόνῳ τὸ ὀπάρευν ὑμᾶς παρόντες; αὐτοῦ μὲν folgt erst später) petamus ab eo ea, quae ipse dixit se daturum esse nobis, quae neque oculis uidit, neque auris audivit, neque in cor hominis ascendit, quae paravit diligentibus se, uti Moyses alique sancti homines dixerunt. Da das Testamentum den Spruch als ein Herrnmwort anführt und auch an dieser Stelle von den A. V. abhängig erscheint, da die A. V. aber den Spruch nur bis ascendit geben, so ist es nicht ganz unwahrscheinlich, daß der letzte Satz: uti Moyses etc. sich nur auf quae paravit diligentibus se beziehen soll. — C²: Ihr aber, geliebte Brüder, die ihr eure Zuflucht zu Ihm genommen habt, und die ihr wisst, und die ihr allein bleibet, ihr werdet ergreifen diese Güter, die Er gesagt hat, euch zu geben und versprochen, was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört, noch was über das menschliche Herz gekommen. — 3. 26 Menschenherz: Lat. fügt pecca <toris> hinzu, wie die slavische Uebersetzung. — Lat. eum. — 3. 27 und ἡμῶν läßt der Lat. weg. — ἐμῶν Ἰησοῦ läßt der Lat. weg; auch C². — 3. 27 f. Lat. hat: Wir bitten dich, Herr Jesu und rufen dich an, preissend und betend (die Hs. hat: de do praecantes; vgl. die Anm. bei Li, p. 99) bekennen wir dir. — C²: deinen Namen. — 3. 29 Lat.: honor, claritas et potestas. — Das Vinus-Martyrium hat auch hier wieder viel geändert.

(11) 40 3. 31 Schalle: ἤχῳ. Lat.: uoce. — Nach rief fügt C² hinzu: mit Petrus zusammen. — 3. 32 Lat. hat diesen Satz von „da übergab...“ ausgelassen. — C²: gab er den Geist in die Hand des Herrn. — 3. 33 Marcellus erscheint als die Hauptperson der römischen Gemeinde; darum ist es nicht auffällig, daß er nun hier wieder sofort hervortritt. — 3. 34 o h n e: im Lat. fehlt hier neque. — was — wäre: C²: und obgleich es ihm nicht gestattet war. — 3. 35 Lat.: deponens corpus illius. — 3. 36 χῶς μὲν ἐστὶν, über χῶς = mastiche, s. den Index graecus bei Li, s. v. p. 308. — C²: fünfzig Minen Mastix. — 3. 37 Gewürz: C²: [indischen] Blattes. — 3. 36 f. Lat. hat für diesen Satz von „und er zerschlug“... nur: et murra paene pondo quinquaginta. Das Vinus-Martyrium macht die Sache noch kostbarer. — 3. 38 Lat. hat nur: sarchofagum. — C²: eine große Riste. — 3. 39 Daß wir hier eine Nachahmung der evangelischen Geschichte vor uns haben, bedarf keines Beweises. — Die Erscheinung des Märtyrers (Christi

in der Gestalt des Philippus) nicht lange nach seinem Tode auch in den Acta Philippi 42, Aa II 2, p. 89. Auch sie hat ihre Parallele in den biblischen Schriften; vgl. das Marcusevangelium. — Auch Apollonius erscheint nach seinem Tode einem Jüngling (Philostratus Vita, VIII, 81). Die Erscheinung soll die Unsterblichkeit der Seele beweisen. Vgl. auch Potamiāna bei Euseb. h. e. VI, 5, 7. — 3. 40 f. Lat. „quomodo audisti uerbum“: <Sine inui> cem mortuos sepellire? — 3. 41 Lat. „Marcello recogitante“. — nach *s a g t e* fügt der Lat. hinzu: iterum . . . in <somnio>. — 3. 42 C¹: Die Dinge, die du auf den toten Leib gelegt hast, hast du verderbet. — 3. 42 f. Der Lat. läßt diesen Satz aus. — Zu vgl. ist die Erzählung A. J. c. 28–29 (Aa II, 1, p. 164–167); sie schließt mit den Worten: ἔγραψας νεκρὸς νεκρὸν εἰκόνα. — S. 423 3. 1–3 Diesen letzten Satz von „und befand sich“ an läßt der Lat. aus. Er ist aber sehr wichtig. Er knüpft an an das in den ersten Kapiteln Erzählte und soll wohl darauf hinweisen, daß die Erzählung wieder zu Paulus zurückkehrt. Jedenfalls geht so viel hervor, daß von einer gemeinsamen Wirksamkeit des Petrus und Paulus in Rom nicht die Rede sein konnte und ebensowenig von einem gemeinsamen Martyrium. — Die übrigen Zeugen, abgesehen vom SinusMart., erwähnen alle Paulus und Rom an dieser Stelle. — C²: bis Paulus nach Rom kam.

(12) 41 3. 4 Lat. imperator: doch wird Nero auch bei ihm sofort genannt. — später: C²: zuletzt. — 3. 5 getötet: Lat. hat fecisset. — 3. 6 f. Lat. hat nur: uariis cruciatibus perdere. — 3. 7 f. τὸν πρὸς χεῖρα αὐτοῦ. Lat. gibt den Satz wieder: Denn Nero hatte Leute zur Hand, die an Christus gläubig geworden waren, die von Neros Seite gewichen waren. — In diesem Schlußabschnitt (12) 41 konstatirt Sch., Die Petrusakten S. 84 f., direkte Abhängigkeit von den Paulusakten; doch sind die Parallelen nicht durchschlagend. — 3. 8 f. Dafür hat der Lat. nur: et ualde furiebat Nero. — 3. 10 Lat. hat nur „alle“ statt: „alle Brüder, die von Petrus unterrichtet worden waren“. ἀπολέσαι gibt er wieder mit malo perdere. — 3. 11 und: Lat.: et dum hoc cogitat. — „bei Nacht“ läßt Lat. aus. — einen: Lat. „angelum“. — Von dem Konfessor Natalius, der sich hatte bereben lassen, Bischof bei den dynamistischen Monarchianern in Rom zu werden, heißt es (Euseb. RÖ. V, 28, 12), daß er die ganze Nacht ὅνδ ἀγίων ἀγγέλων ἐμαστυγώδη und daraufhin sein Vorhaben aufgegeben habe. — Ein geißelnder Engel in den ps.-clem. Recogn. X, 61. 66 MPG Bd. 1, 1449 B. 1451 D. — Bei Euseb werden die Verfolger der Christen θεοῦ μάστιγι geschlagen (vgl. RÖ. IX, 10, 13 f.). — Vgl. Tertullian de idol. 15 ed. Dehler I, p. 94 a. — In Lucians Φιλοσοφείας 20 (ed. Sommerbrodt III, p. 96) wird erzählt, daß ein Libyer, der das einer Statue geschenkte Geld gestohlen, (von dieser) jede Nacht geschlagen wurde, so daß man auch die Striemen sah. Man kann aber auch schon Mt. 27¹⁹ vergleichen. — Nach Nero fügt der Lat. hinzu: „höre“. — 3. 11 f. Lat. hat nur: Du kannst nicht die Diener Christi verfolgen. — C²: nicht töten, indem du sie verfolgst. — Ganz ähnlich erzählt Hegefipp von Domitian, Euseb h. e. III 20, 5. — 3. 12 f. Lat.: „Laß darum deine Hände von meinen Dienern, wenn du nicht fühlen willst, daß du mich verachtet hast“ (minus ne sentias [i. sentias] si me contempseris). — 3. 13 ἐκ τῆς τοιαύτης ἐπαφίας läßt Lat. aus; auch C². — 3. 14 Lat.: a discentibus dei et Christi. — 3. 15 verlassen hatte: Lat. accersitus est = (vom Herrn) gerufen wurde. — C² fügt hinzu: im Frieden Gottes. Amen. — C² endet hier. — 3. 17 Diese Ausdrucksweise ist sehr auffällig. Entweder nennt man Gott σωτήρ oder Christus σωτήρ, aber nicht Gott den σωτήρ Christi. — 3. 15–18 Statt der Sätze: „Und es waren“ zc. bis zu Ende hat der Lat.: „Friede (sei) mit allen Brüdern, sowohl denen, die (es) lesen, als denen, die (es) hören. Der Handel des Apostels Petrus ist zu Ende mit Frieden (und des Simon) Amen“. Die Worte „und des Simon“ sind vom Kopisten beigelegt. Hierzu fügt die Handschrift von Vercelli noch: „Es ist zu Ende der Brief des heiligen Petrus mit dem Magier Simon. Wie dem Schiffer der Hafen, so ist dem Schreiber die letzte Zeile“. Dieser Stoßfussler ist in den lateinischen Handschriften nicht gerade selten: er klingt auch an in den Versen, die von B. W a t t e n b a c h, Das Schriftwesen im Mittelalter, Leipzig, 1871, S. 379 mitgeteilt sind.

XXV.

Johanneßakten.

Handschriften, Ausgaben und Literatur.

(G. Schimmelpfeng.)

Handschriften (vgl. Aa II 1, p. XXVI ff.): 1) c. 18—55 p. 160 s.—179 s. R. Patmensis 198 s. XIV; dazu c. 27 p. 165 17 — c. 28 p. 166 18. Die Handschriften mit den Akten des zweiten Nicänischen Konzils (Aa II 1, p. XXIX. XXXI): 2 [= T. O. X. Y. Z]. Von c. 30—54 gibt Bonnet unter dem Texte „brevissimum quoddam quasi summarium“ (p. XXIX) aus cod. Q Paris. gr. 1468 s. XI. Dieser Ausdruck paßt nicht genau. Denn von der Heilung im Theater c. 30—37 sagt Q kein Wort, die Erzählung von der Tempelzerstörung c. 38—45 ist bei Q eine völlig andere als bei R, ähnlich dagegen — nur mit manchen Abweichungen — die Geschichte der Auf-erweckung des Priesters c. 46—47 und im wesentlichen übereinstimmend die vom Watermörder, bei der der Text von Q für einige Stellen von Nutzen ist. Nach dieser bietet Q und zwar allein die Anekdote vom Rebhuhn c. 56. 57. — 2) c. 58—86 p. 179 s.—193 s. R; dazu c. 58—76 p. 179 s.—189 s. und c. 78—80 p. 190 s.—191 s. M. Venet. Marc. gr. 863 s. XII. Wichtig für die Drußianageschichte c. 62—86 p. 181 s.—193 s. ist des Ps.-Abdias lateinische — man darf so sagen für diesen Teil der Akten — Uebersetzung herausgegeben von Fabricius (vol. II). Bonnet gibt seine Excerpte aus Abdias in den Anmerkungen unter dem Texte nach eigener Recension „e codicibus Parisiacis et Wizanburgensi“ (p. XXX). — 3) c. 87—106 p. 193 s.—208 7 C. Vindobon. hist. gr. 63 (a. 1324) (Aa II 1, p. XXX—XXXII). Dazu c. 93 p. 196 s. ποτὶς βουλόμενος — c. 95 p. 198 s. κήρυξας πάντας Ἀμήν. und c. 97 p. 199 7—c. 98 p. 200 s. 2 (f. o.). Einige Stücke des Hymnus sind erhalten bei Augustin ep. 237 ad Ceretium (Opera T. II col. 644 sq.). — 4) Das Schlußstück, die Metastasis oder consummatio, 208 s.—215 s. gibt Bonnet (vgl. p. XXXII) mit Benutzung neun griechischer Handschriften (PWA) = Γ, (VRBU) = Δ, M, Q (vgl. dazu Aa II 2 p. XXXIII: cod. Barberinianus V 12 s. XIV aut XV cf. V), ferner des Kommentars des Symeon Metaphrastes de Joanne, Abdias (A), einer armenischen (a), einer syrischen (s), einer koptischen (c) und einer äthiopischen (ä) Uebersetzung.

Ausgaben und Literatur: Ueber M. Neander u. a. s. oben S. 6 ff. Den eigentlichen Anfang für unsere Texte (vgl. Apokr. S. 426) macht Thilo ... fragmenta actuum S. Joannis a Leucio Charino conscriptorum Part. I (II ist nicht gefolgt). Univ.-Progr. Halis 1847. Er bot vor allem die durch die Verhandlungen der II. Nic. Syn. erhaltenen Stücke. Ausgaben: Hardouin Coll. Concil. IV. 296 sqq. Mansi Ampliss. Concil. Coll. XIII p. 169 sq. — Ich habe die große Pariser Ausgabe Acta conciliorum Tom. XIX. Paris 1644 zur Verfügung gehabt. Dem griechischen Texte ist die lateinische Uebersetzung des Anastasius beigelegt. Statt dieser gibt Thilo eine andere Uebertragung bei, die des Congolius, dem andere griechische Handschriften zu Grunde lagen als die für die Herausgabe der Concilien-akten benutzten. Vgl. Thilo p. 18—19. — Bonnet: e = Acta concilii edita a Ph. Labbe et G. Cossart t. VII. Paris 1671; I = eadem in latinum conversa ab Anastasio bibliothecario; 2 + e + I = 2' (Aa II 1, p. XXXI). — Während Zischenborsf „Acta apostolorum apocrypha“, Lips. 1851 für die Johanneßakten aus den beiden Handschriften P und W Aa II 1, p. XXVI. XXXII schöpfte, verwertete Th. Zahn für seine „Acta Joannis“ (1880) Thilos Untersuchungen und bot weiteres Material, das er den schon genannten Handschriften M und Q entnahm. Vgl. Aa II 1, p. XXIX. XXX. Zahn suchte alle möglichen apokryphen, auch kirchlichen Nachrichten, die auf Johannes Bezug haben, dem Leucius zuzuweisen, den er hier noch geneigt

ist als wirklichen Schüler des Johannes anzusehen. In spätern Schriften hat er seine Ansichten modifiziert; es kommen namentlich in Betracht: *Ö.R.* II 2 (1892), S. 856–865; Die Wanderungen des Apostels Johannes, *NTZ* X (1899), S. 191–218; *Forschungen* VI (1900), S. 14 ff. u. ö. Alles vorhandene Material sammelte, stellte zusammen und behandelte eingehend gründlich *Lipsius* I 348–542 (*Nachträge* II 2, 425 ff.). Er versuchte den Inhalt des Leucianischen Wertes zu rekonstruieren, ging aber in seinem Optimismus auch zu weit bei der Zuerteilung von Aktenstücken. Dem Begriff „gnostisch“ eine unstatthafte Weite gegeben zu haben, wirft ihm *Preuschen* bei *Harnack* I 124–127 mit Recht vor. Die von *Harnack* selbst (II 1, S. 541–549) schon angekündigte Schrift *B. Corssen*, *Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien*. Ein Beitrag zur Geschichte des Kanons, *NT XV* 1 (1896), lieferte nunmehr den genauen Beweis für den schon von *Lipsius* aufgestellten Satz, daß der monarchianische Prolog zum Evangelium Johannis die Akten des Leucius benützt hat, und erörterte das Verhältnis dieser zu den *historiae ecclesiasticae* des Hieronymus u. a. [Seine Rekonstruktion einer wirklichen *„De Johanne apostolo et evangelista historia ecclesiastica“* ist nicht einwandfrei.] Daß die Metastasis im wesentlichen echt leucianisch ist, nur der Schluß in der Ueberlieferung meist jüngere Zusätze erhalten hat, ergab sich für *Corssen*, ein Ergebnis, das durch die wichtige Veröffentlichung des Engländers *Montague Rhodes James* (*Apocrypha anecdota* II, *TSt V* 1 *Cambr.* 1897) nur bestätigt worden ist. Dieser gab aus einem Wiener Kodex (C, vgl. oben *Aa* II 1, p. XXVI, XXX) ein unzweifelhaft echtes großes Stück der alten Akten, ein gnostisches Evangelium, wie es der Apostel Johannes verkündet haben soll. Und dieses enthielt auch das aus zwei Teilen bestehende zweite Stück, das aus den alten Akten auf der II. Synode zu Nicäa zur Verlesung kam: *πὸς βουλόμενος κτλ.* (s. oben). So wurde durch *James* der Zusammenhang für jenes längst bekannte Stück wiederhergestellt, ein Zusammenhang, der indirekt seine Bestätigung erfuhr durch das, was *Augustin* uns von dem gnostischen Hymnus erhalten hatte. Im folgenden Jahre 1898 erschien der (von *Harnack*) sehnlichst erwartete Band *Aa* II 1 ed. *M. Bonnet* (nachgetragene Lesarten in *Aa* II 2, 1903, p. XXXVI). Da finden wir in den Johannesakten *James'* kostbaren Fund, erkennen einen wesentlichen Fortschritt in der Herstellung des Textes der Metastasis. Neu aber ist die Verwertung einer Handschrift aus *Patmos*, eines *Prochoros* über, dem Partien aus den alten Akten beigelegt sind: R (vgl. oben; *Aa* II 1, p. XXVII). Durch R ist auch für das erste i. J. 787 verlesene Stück der Akten *ὁ οὖν ζωράφος κτλ.* der Zusammenhang gegeben, durch R ist die *Drußianageschichte* ergänzt und wie bei *Abdias* abgeschlossen, R bietet einige noch ganz unbekannte Erzählungen, andere gemeinsam mit Q oder M. Vgl. zu der Ausgabe *Th. Zahn*, *NTZ* a. a. O., und *E. Hennecke*, *ThLZ* 1900, Sp. 271 ff. Den Anfang der Akten c. 1–14 (iter Romanum cum exilio Patmensi) spricht *H.* ebenso wie c. 15–17 (Rückkehr von *Patmos*, bei *Bonnet* unter dem Texte gegeben) den alten Akten ab (vgl. *Apokr.* S. 428 f. 431). Zuvor hatte sich *A. Hilgenfeld*, *3wTh* 1897, S. 469 ff.; 1899, S. 624–627 (Das Johannesbild des *Lykomebes*); 1900, S. 1–61 (Der gnostische und der kanonische Johannes über das Leben Jesu) zu den Stoffen eingehender geäußert und an letzterer Stelle, wie zuvor *Corssen* S. 118 ff. (und ihnen nach *Wiederer*, *Urchristentum* II 135. 489), die irrige Ansicht vertreten, der „gnostische Johannes“ habe den kanonischen nicht gekannt. Nach dem haben *Ehrhard* S. 158–160 und *Wardenherver* I S. 437–442 über den Tatbestand der Forschung referiert, um dessen Bereicherung sich außer *R. Liechtenhan*, *Die Offenbarung im Gnosticismus*, *Östt.* 1901, und in *JnW* 1902, S. 229 f. 293 f., besonders noch *E. Schmidt*, *Die alten Petrusakten im Zusammenhang der apokr. Apostelliteratur*, *NT N. F.* IX 1, 1903, verdient gemacht hat.

Abkürzungen: *Th* = *Thilo*, *Li* = *Lipsius*, *Bo* = *Bonnet*, *Za* = *Zahn*, *Ha* = *Harnack*, *Ja* = *James*, *Hi* = *Hilgenfeld*, *Co* = *Corssen*, *Lie* = *Liechtenhan*, *Sch* = *Schmidt* (Petrusakten).

Anmerkungen.

(G. Schimmelpfeng.)

1.

18 p. 160^a R Δαμόνικος, Bo Δαμόνικος cf. p. 165^a. — p. 161^a ὑπὸ βαδιν ὁρῶν 175^a. Vgl. Rf. 24¹. Joh. 8². AG. 5²¹. — ^a μίλια τέσσαρα hier wie Mc. 5⁴¹ wohl die römische Meile (milliarium) = 1000 Schritt gemeint. Ueber die Be-
maße vgl. Sultsch, Metrologie, S. 81 f. 618. 700 f. — ^a ἡμῶν. Bericht in der ersten
Person wie 10 f. p. 180¹¹ ff. 181¹⁵. 186¹³. 210^a. 215^a. — ^a R ἡσῃ Bo εἰσῃ. Aller-
dings ist die später übliche Form εἰδήσω (Blaß, Gramm. des neut. Griech.,
S. 53 cf. 49), so überall N. T. Doch hat Lukas AG. 26^a die attische Form εἶσα, vgl. Norden, Kunstprosa II, 485, Humb, Griech. Sprache im Zeitalter des
Hellenismus S. 184 A. 6. — ^a διὰ σοῦ πιστεύειν ähnlich Joh. 17²⁰. — ^a R γενέσθαι,
Bo γενέσθω.

Anmerkungen.

(G. Henneke.)

1.

18 S. 492] Die altkirchliche Tradition von dem Aufenthalt des Apostels
Johannes in Ephesus (Zahn, Forschungen VI 175 ff.), neuerdings nur von Wenigen
befritten, erhält durch die A. J. ihre Bestätigung. Die Ankunft daselbst wird
hier als etwas Außerordentliches sogar feierlich eingeleitet. Was ihr vorherge-
gangen ist, läßt sich mit den gegenwärtigen Legtmitteln nicht einmal erraten. So
ist auch nicht zu ermitteln, ob vor Milet (dem Schlußpunkt der Kleinasiatischen
Wirkfamkeit Pauli AG. 20¹⁷) ein Land- oder Seeweg gelegen hat. Der von Bo
(Aa II 1) vor c. 18 eingefegte Parallelbericht aus cod. V (Rückfahrt von Patmos
über Milet nach Ephesus) steht am Schluß der betr. Prochorusgeschichte (Si I 473 f.),
hat also mit der hier vorliegenden Erzählung nichts zu tun (vgl. Apokr. S. 429).
Zur Begründung des Legtanfanges mit Aa II 1, p. 160^a f. meine Be-
merkungen ThB 1900, Sp. 274, und (ohne Begründung) S. 74. — Gesichte
spielen in den A. J. eine große Rolle, so gleich hierauf die Stimme vom
Himmel, die Joh. nach Ephesus treibt (S. 433^a f. vgl. 434^a), was er nach c. 41
gar nicht im Sinne hatte. Zur Stimme vgl. AG. 10¹³. 15; Licht vom Himmel und
Stimme AG. 9^a f. 22^a f. 26¹³ f. Andere Fälle c. 19 (Erscheinung an Eufomedes),
c. 73. 76 (desgl. im Grabe), 87 ff. verschiedene Erscheinungen Jesu; c. 90 handelt
Joh. auf eine Eingebung, c. 48 auf einen Traum hin. Vgl. Gal. 2². 1¹². 15;
Kanon Muratori J. 11 ff. (Joh. und Andreas vor Abfassung des Joh.-Evang.);
A. An. 8; A. Pe. cf. S. 25; Dionysius Alex. bei Euseb. h. e. VII 7, 2 f.; Cy-
prrian als Enthusiast vgl. Harnack in JnB 1902, S. 177—191; sonstige Belege bei
Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister (1899); aus späterer Zeit f. z. B.
Arnold, Cäsarius v. Arel., S. 87 f. — Aristodemus ist auch Name eines eph-
esinischen Oberpriesters bei Ps.-Abdias (Apokr. S. 430), Marcellus S. 433]
des Senators in den A. Pe. Die hier genannten Miletier (vgl. c. 25), insbesondere
Leo bius (c. 19. 25. 59; andere Personen dieses Namens f. S. 34 ff., dazu
'Acta Pauli' S. 82. 105. 204), begleiten den Apostel auch weiterhin. — Wirrede
f. Apokr. S. 431. — Dem Auftrage folgt freudige Bereiterklärung; vgl. noch
Mt. 6¹⁰. 26⁴² u. Par. AG. 21¹⁴; Mart. Polyc. 7; A. Pe. 36 (Apokr. S. 420¹¹ ff.).
Anders stellt sich der Held der A. Tho. (c. 1).

19. 10 ὁ στρατηγὸς Ἐφ. Λυκ. anders p. 167 20. Ἀνδρόνικος τις στρατηγός. Der Artikel an dieser Stelle läßt vermuten, daß Lyl. die erste Stelle unter den Stra-
tegeen einnahm. Die obersten Beamten der Stadt Ephesus waren der γραμματεὺς
τοῦ δήμου und die 10 στρατηγοί. Vgl. Lh. Mommsen über den Volksbeschluß der
Ephesier zu Ehren des Kaisers Antoninus Pius, Vestr. Arch. Inst. III (1900). 11
R ἄνθρωπος τῶν δαυμόνων, ein Mann im Banne der bösen Geister. Damit scheint
zu stimmen 12. Doch ist besser mit Ja und Bo zu ändern in εὐδαμόνων, daß so ge-
braucht ist wie etwa 167 20. 186 21 πρῶτος τῶν Ἐφ. — 12 παρακάλει λέγων biblisch
Mc. 5 22. Mt. 8 21. — 13 Bo ὄνομα; besser: ὄνομα — 14 R παραλήγου γεγονότος. Bo
παραλήγου γεγονότας. Vgl. 162 5. — 17 R σκεπτομένην ἑμαυτὴν. Bo ἑμαυτῇ, möglich
auch: πρὸς ἑμαυτὴν, häufige Konstruktion, z. B. bei Plato. — R λογισμὸν δοῦναι τοῦ-
τον. Bo τούτων. λογισμὸς hier nicht Ueberlegung, Rechnung, sondern Entschluß, Plan
im feindlichen Sinne, ähnlich wie 2. Kor. 10 5 (Luther: Anschläge). Welcher Art
dieser Entschluß sein mag, ergibt wohl das Folgende. Wider ihn streitet sein böser
Sinn ἐννοίας χαλᾶτης οὐσης. Vgl. 178 5 f. Ulysses will nicht ohne sein Weib
leben. Vgl. Apollinar. metaphr. 63, wo σκέπτεσθαι mit dem Infinitiv zur Bezeich-
nung solch eines feindlichen Planes, Anschlages gesetzt ist. Vgl. 164 10. — R Λυκό-
μηδς, Bo Λυκόμηδας. — 19 R σαυτὸν ταύτην, Ja ταύτη. — 10. 19 σπλαγχνισαίς ἐπὶ τὴν
ῥάufig N. L. ἐπὶ τινι und ἐπὶ τινι z. Mt. 15 22 p. 189 22. 191 16 vgl. 164 12. —
22 R σαυτὸν behalte ich bei. Vgl. 162 10. — 23 R Λυκομήδης, Bo Λυκομήδαι. — 28
νεανίσκος wie AG. 5 10 = junger Diener. Vgl. 210 2. — 27 R ἀρετήν, Bo ἀρεσὴν. —
20. 21 μαραινέσθαι verwelken. Vgl. Jak. 1 11. — 22 ἐφ' ᾧ . . . ἐξεστῆκε vgl. Ef. 2 47. —
23 ἐφθονήθη τὴν τροφὴν φθονεῖν τινι vgl. βοηθεῖσθαι 178 4 βοηθηθῆναι 172 14. (13 R βοηθῆσαι
αὐτῇ). — 25 προσωμένον μή . . . φυλασσόμενος. Vgl. 2. Petr. 3 17. μή hängt von φυλ.
ab. προσωέσθαι im spätern Griechisch = (stets) vor Augen haben. Die Zusammen-
stellung προσω. und φυλάττεσθαι findet sich auch (Ps.) Demosth. XXV 11. — p. 162 1
R τύχη ταύτην, Bo τύχην τοιαύτην. τί ὄφελος. Vgl. Jak. 2 14. 16. 1. Kor. 15 22. — 2 K
Κλεοπάτρα εὐλαβοῦμένην με, Bo Κλεοπάτραν (?) εὐλαβουμένην μοι; Aber εὐλαβεσθαι mit
Akkus. sich hüten vor τὴν κόνα. Aristoph. Lys. 1215. παντὶν ἢ πόλεμον Plat. rep. II 372.
τάς διαβολάς Hsokr. 1, 17. τάς μυίας Aristot. hist. An. 9, 5 oder gleich σέβασθαι scheuen,
verehhren. Plat. leg. IX 879 e. Sonst heißt εὐλ. vorsichtig, bedächtig sein. Darum
ist zu lesen entweder Κλεοπάτρα εὐλαβουμένου μου, da die Konstruktion ὄφελος τινί
τινος nicht selten angewandt ist, oder Κλεοπάτρα εὐλαβουμένην μοι, also der Vokativ wie
5, so auch 4 herzustellen aus Κλεοπάτραν (Bo). — χρηματίζεσθαι genannt werden, heißen
(Psalm. Plut.). Vgl. AG. 11 20. Röm. 7 2. — 6 R σοῦ μηκέτι προσομιλοῦντος, muß
grammatisch richtig heißen προσομιλοῦντος oder σοὶ μηκέτι προσομιλοῦντα. προσομιλεῖν
findet sich nicht im N. L., ὁμιλεῖν ohne Dativ Ef. 24 15. AG. 20 11. Zu ergänzen ist
die Person, mit welcher . . . Auch προσομιλεῖν wird sonst so gebraucht. Lesen wir
προσομιλοῦντος, müssen wir uns ἑμοὶ ergänzen. Bedeutung: reden, verkehren mit
jem., überhaupt bei jem. sein. — 6 αὐτὸν pron. refl. 3. Pers. für erste. p. 169 16. 176 6.
195 4 (?). 202 7, für zweite p. 162 17. 191 27. 201 7. 211 2. 5. 7. 212 7. Im N. L. be-
ruht dieser Gebrauch auf zweifelhafter Autorität, wie F. Blafß, Grammatik des
Neutestamentlichen Griechisch, S. 163 A. 2 zeigt. — 7 R μοι, Bo μου. — 8 R πρὸς, Bo

19 Die Komposition der Geschichte erinnert stark an die Cornelius Erzählung
AG. 10. Das Auftreten ist beidemale durch eine doppelte Vision vorbereitet. Hier
wie dort fällt der angesehene Mann dem Apostel zu Füßen usw. — 20 3. 31 ff.
Solches Gemisch von Selbstrechtfertigung und Furcht unberechenbaren Schicksals-
fällen gegenüber ist stets das Kennzeichen innerlich unselbständiger religiöser Naturen
gewesen. Charakteristisch ist die Erwähnung der Δίκη (Göttin des Rechts)
in dieser durchaus das antike Seelenleben widerspiegelnden Rede und der Anspruch
der Rache an ihr durch Selbstmord. Zur Stellung dieser Göttin (πάρεδρος des Zeus,
mit den Moiren in Sage und Kunst verbunden, Pförtnerin der Sonnentore; Münz-
bilder seit Beginn der Kaiserzeit) vgl. Dieterich, Abraxas, S. 96. 101. 109; auch

πρός. — 10 Σύ μου τὸ φῶς ἐβιάσω, Bo με τ. φ. ἐβιάσω <καταλιπεῖν>. In der Tat muß ein Infinitiv nach βιάζεσθαι ausgefallen sein. Vgl. 12. ἐβιάσω ἀνυβρίσαι. — 12 ἐκκόψασά μου τὴν παρησίαν. Die π. Freimut, Zuversicht, „Freudigkeit“ (Luther). Vgl. 2. Kor. 7 4. Phil. 1 20. p. 163 7. 18. 167 19. ἐκκόπτειν im eigentl. Sinne Mt. 5 20 übertragen 1. Petr. 3 7 προσευχάς Gebete stören, „verhindern“ (Luther). Vgl. p. 167 2. 213 7. — 21. 17 R ἀπεισθῆναι, Bo ἀπειθῆσαι unglaublich sein absolut wie Mt. 19 2. — R θαυμάζω, Bo θαυμάζω. Vgl. 19. ὃν εἶδες und p. 161 12. — R ἴσῃ? oder ἴσῃ? Bo ἴσῃ oder ἴσῃ. Denn wisse, daß . . . Vgl. Xen. anab. I 10 12 ἴσῃ ἀνέητος ὢν. oder: du wirst wieder erhalten. — R αὐτοῦ, Bo αὐτοῦ. pron. refl. 3. Pers. für 2. Vgl. 2. — 19 R οὐ. Ich lese με vgl. 161 22. Gott hat im Traumgesichte dem Epl. des Joh. Ankunft verkündet (c. 19). Bo ändert an beiden Stellen, liest dort αὐτὸν, hier σοι <αὐτόν>. — 20 διυννίζεσθαι vgl. 181 4. A. An. 45, 28. — 22 R ἀναστήσω, Bo ἀναστήσει (sc. αὐτήν). — 23 R ὀλοφύων, Ja ὀλιγοφύων. Vgl. 1. Thess. 5 14 τοὺς ὀλιγοφύους. — Daß Polykomes wirklich stirbt, wird nirgendwo erzählt, ebensowenig wie (im vorigen Kapitel) das Eintreten des Todes bei Kleopatra berichtet ist. Die Erzählung leidet an großer Undeutlichkeit. — 26 R ἑμοῦ, Bo ἑμοῖ oder κατ' ἑμοῦ vgl. 26 163 2. — 28 Bo will als Objekt zu τεχνασαμένου <τοιαῦτα> ergänzen. — ἡ ἀπ' οὐρανοῦ φωνή ἀνεχθεῖσά μοι vgl. 161 2. 1. Petr. 1 17. — 27 ἐπραγματεύσατο vgl. 202 7. — 28 R παραδιδούς, Bo παραδίδος. Ich παραδιδούσα. — 30 εἴσει, scil. ὄχλος. — 31 χρηστὸν wie 168 14. 177 2. 200 2. Vgl. 1. Petr. 2 2. Röm. 2 4. Ef. 6 22. χρηστότης 169 24. 191 20 usw. — 32 ἀποκλείειν πνί τι oder πνί τινας R. X. nur einmal Ef. 13 22 ὅπου Dativ der Person τὴν θύραν. — p. 163 2 R καταγγέλοντα, Bo Ja καταγγέλοντι.

22. 7 καιρὸς ἀναψύξεως Mt. 3 19. παρησίας vgl. 162 12 zu πρὸς οὐ (18 τὴν σὴν π.). 1. Joh. 3 21. — 9 R ὠμένω, Ja Bo ὠμένε vgl. 206 10. — ἀκαταγέλαστον vgl. 26 ἀγέλαστος. — Zu τὴν ἐνταῦθα εἰσοδὸν vergleicht Ja 1. Thess. 2 1. — 10 ἐπαμύνα, Bo ἐπαμύνον. — 11 ἴδε . . . ἴδε. Vgl. 161 21. 164 15 f. dreimaliges ὄψε. — 12 κατάρυσον Vgl. 210 2. 213 10. ἐνταῦθεν ταυταῖς. — 13 σκεῦή ἀγία. Wir denken an σκεῦος ἐκλογῆς Mt. 9 15. — 15 οὐ χρυσόν, οὐκ ἄργυρον. Vgl. Mt. 20 20 (1. Kor. 3 12). — 17 R μέλλοντας, Bo μέλλεις πάντας, Ja μέλλεις τοὺς παρ' ὄντας. Letztere Konjektur billigt auch Bo. Sie paßt am besten. — ἐπιστρέφειν wird wie im R. X. meist intransitiv gebraucht z. B. 172 1. 190 22. A. An. 40, 13, hier transitiv wie Ef. 1 12. 17. — 19 R

bei Philo, f. Bouffet, Religion des Judentums, S. 345. — Vorsetzung: stoischer Begriff. — 21 S. 484] dem Sehenden: Visionsempfänger (c. 19), oder prophetisch zu fassen (was in den A. J. nicht auffällig wäre). — weinte kleinmütig] besser ὀλοφύως (Aa II 2, p. XXXVI): „aus tiefster Seele“. — Jetzt gerät selbst der Apostel in die größte Anfechtung, so daß er in dem ihm zu teil gewordenen Gesichte (δραμα, cf. c. 18) eine Teufelslist sieht (τέχνης vgl. c. 108 und sachlich Eph. 6 11). — frohlocken (χορεύσαι) . . . tanzen (ὀρχαίσθαι) vgl. c. 95 (p. 198 2). — Der Name (Jesu) angerufen z. B. auch A. Pe. 19. 21; Mitleid (ἔλεος) vgl. c. 41. 52. 81 (hier recht ausgedehnt). 108; auch A. An.

22 „die Stadt Ephesus“ (vgl. 3. 45; pleonastisch) nimmt an, daß Polykomes tot ist, Johannes hat ihn schon vorher als ἀπὸν bezeichnet, nachher (c. 24, cf. 28 Ende) wird er wirklich erweckt. — Christus (=Gott) als Arzt, auch c. 108, f. o. 251 (zu 2. Clem. 9, 7); ferner Jesuspruch f. Apokr. S. 10 22 (rechts). A. Tho. 37. 143. Acta Phil. 41. Acta SS. Maximae etc. 5 (Anal. Bolland IX, 1890, p. 114 22); vgl. oben S. 405 zu A. Pe. 1. — Jesus . . . Herrn des Alls; bezeichnend für den Modalismus des Verf. — 3. 27 f. Charakteristisch die Einführung des Citats; autoritative Bücher kennt der Verf. nicht. — Der folgende Satz lehrt A. Tho. 50 wieder, sowie in späten (koptischen) A. An. (Guidi im Giornale della Soc. asiatica ital. II, 1888, p. 24 f.). — Wege: Inbegriff der religiösen und moralischen Anforderungen, vgl. Dübache 6, 1. — Zur Auferweckungsformel vgl. Mt. 9 40. 32. Verwendung des Namens Jesu zu allerhand Wunderzwecken vgl. B. Zeit-

ἀριστον, Bo gibt verschiedene Verbesserungsversuche, ἀψευστον nehme ich an. — 23. 25 ff. Zur Anrede an die Kleopatra vgl. Röm. 8 28 f. — 28 κοσμοκράτορος vgl. Eph. 6 12. Joh. 12 31. — 29 ὑπερηφανία Mc. 7 22 Uebermut, Hochmut, Hoßart; vom Satan hier gebraucht, während der Herr ὑποπερηφανός genannt wird 206 11 oder 164 14 und 177 9 τὰ ὑποπερηφάνια σπλάγχνα. — 30 R θλίψεις ψυχᾶς δυναμένας, Bo θλίψεις ψυχᾶς δυναμέναις. — 33 R ἀναστήσεις δὲ μου δι' ἡμερῶν ἐπτά, ἡ πόλις . . . Die ohne Zweifel vorhandene Lücke sucht Ja auszufüllen durch Einschlebung hinter μου: τὸν ἀνδρα · Ἀναστάσης δὲ αὐτῆς . . . Diese Erklärung paßt nicht. Denn Kleopatra weiß gar nichts vom Ausgange des Polykles (vgl. c. 20, 21), kann also nicht sagen: ἀναστήσεις. Dann fragt sie nach ihm und ist über das, was sie vernimmt, ganz bestürzt. Die Worte δι' ἡμερῶν ἐπτά gehören, wie auch R interpungiert, zum Vorhergehenden, sie weisen hin auf c. 19 p. 161 14. Der Sinn muß der sein: „Als sie auffand, die da 7 Tage gelähmt gewesen war, geriet die Stadt E. in Aufregung über . . .“ Die Stelle ist etwa so zu verbessern: ἀναστάσης δὲ αὐτῆς κατακασιμένης ἀδερραπέτου δι' ἡ. ε. . . — 34 παραδόξω Ef. 5 28 ähnlich A. An. p. 44 30. — p. 164 3 R παρυστώσα, Bo παρυστώτα. — 24. 9 R αὐτὴ ἐνεκα Bo αὐτῆς. — 11 τοὺς ὁδοῦσιν ἐτρίξας vgl. Mc. 9 18 τρίζει τοὺς ὁδόντας. — 11 τοὺς ὁφθαλμοὺς καμμόουσα. Vgl. Mc. 13 16. Mt. 23 27. — 14 σπλάγχνα ὑποπερηφάνια p. 177 9, dv. auch 206 11. Gegenteil 163 20. ὑποσπλάγχνος 168 14. ὑποπερηφανός Ephraem Syr. adv. Basil. epist. 26 (III 414 A. vgl. 425 D). — 14 ἐκστῶσαν vgl. 161 33. — 16 R Κλεοπάτραν ἐκβοῶσα τὴν ψυχὴν, Ja Kleopάτρας ἐκβοῶσαν τ. ψ. — 17 μανία jede heftige, leidenschaftliche Gemütsbewegung, hier Seelen Schmerz. — R εἰ, Bo del. — 20 κλινίδιον kleines Bett, Tragbett, so Ef. 5 19. 24, sonst dafür κλίνη, κρεβάτος (vgl. 168 3). — 22 διὰ τὸν παρυστώτα ὄχλον . . . εἶπον Ja vergleicht Joh. 11 42 (παρυστώτα). —

25. 33 τῶν ποδῶν ἀπτομένη 161 30. — p. 165 2 μένειν πρὸς τινα. Vgl. ἐμμένειν εἰς τι 202 27—203 1. — ἀσκανδάλιστοι 191 1. A. An. p. 41 36. Vgl. 178 35. 182 14. —

26. 4 Συνήλθον, Bo συνήλθεν. — 7 ἐσकुλμένον . . . σκόλλειν N. L. (plagen) bemühen Mc. 5 26. Ef. 4 28. med. sich bemühen Ef. 7 8. Vgl. Thumh a. a. O. 219. —

müller, Im Namen Jesu, S. 225 f. 242 ff. — 23 Eine ähnliche Anrufung in c. 79. cf. 112. 114. — πᾶς ἀρχων vgl. c. 79: πᾶσα δύναμις ἀρχοντική, c. 114: ἀρχοντας, dagegen 3. 40 τὸς ἀρχοντος (entsprechend vorangehendem τοῦ κοσμοκράτορος) vgl. Phil.-Evang. (Apokr. S. 41 2). — ἄβυσσος (im Tartarus A. Tho. 52) vgl. Röm. 10 7. (Ef. 8 31.) Offb. 9 1 u. 8. 1. Clem. 20, 5. 59, 3. Wrf. an Diognet 7, 2. — der Toten Auferstehung und das Sehen der Blinden paßt schlecht in den Zusammenhang, mit ersterem ist vielleicht noch an den Ort gedacht, doch sind derartige inkoncinne Häufungen bei diesem Autor gängig. — Der Anrufung, die mit der Auferweckungsformel abschließt, geht (in c. 22) ein Gebet mit Selbstgespräch am Schluß vorher, das jene Formel schon enthält. Das ganze Schematische des Vorgangs tritt an der Antwort der Auferweckten (3. 43 cf. c. 52) hervor. Gebet und Anrufung der Verstorbenen vor der Auferweckung auch c. 51 f. (einfacher) 79 f. 82 f. (Gebet ohne die Anrufung c. 75, nur die letztere 24. 47). — S. 435] in dein anderes Gemäch; wie Polykles dahin gekommen ist, ist vorher nicht gesagt. — 24 knirschte m. d. 3.; Mc. 9 18 Zeichen der Befessenheit, Evang. Nicod. 5 des Jorues. — daß vollkommene . . . Erbarmen, vgl. A. Tho. 48. — preiße Gottes Namen, vgl. c. 79. Offb. 15 4. — Toten Tote, vgl. c. 29 Ende. Mt. 8 22. Ef. 9 30. A. Pe. 40 (Apokr. S. 422 43). — 3. 23 f. vgl. c. 19. A. Pe. 10.

25 Die Gegenwart des Apostels (und seiner Begleiter) sichert die faktische Befehung der Neugewonnenen, vgl. noch c. 45. 58. A. An. 12. Wie not sie im vorliegenden Falle tat, zeigt gleich die folgende Geschichte (c. 27). — 26 predigte (ὁμιλεῖν), cf. c. 98 (Apokr. S. 452 57). 107. 111; A. An. 2; Mt. 20 11 (7 u. 8. διαλέγεσθαι, A. J. 70: λόγους ποιουμένου); ὁμιλία Ign. an Polych. 5, 1. A. J. 46. — Maler; vgl. meine Mitchrift. Malerei S. 287 N. 4. — Apostel Christi; die

¹² ἐγγίσας. Häufiger intransf. wie immer N. L., hier transf., zu ergänzen αὐτόν (scil. τὸν ζωγράφον). Das Hauptverbum fehlt, es sei denn daß ¹⁴ hinter ἀπόστολος die Interpunktion, hinter συνὴν die Worte καὶ ὁ Λυκομήδης als versehentlich wiederholt gestrichen würden. — συνὴν . . εὐωχούμενος vgl. 203 s. — ¹⁵ ἐπὶ πλεον, Bo ἐπὶ? Aber ἐπὶ πλεον steht adverbial oft z. B. AG. 4 17. 20 v. 24 u. 2. Tim. 2 16 usw. —

27. ¹⁷ Ὁ οὖν ζωγράφος bis 166 ¹² . . ἡ εἰκὼν . . vorgelesen auf der II. Nic. Synode Act. Conc. XIX. Paris 1644, p. 378 f. — ¹⁴ ἡ ἡμᾶς κρύπτει; Thi suppl. τι an nos celas aliquid? R τι τοίνον αὐτὸ κρύπτει; diese Lesart habe ich mit Hi angenommen. Auch im folgenden scheint R die bessere zu bieten. Σ καὶ ταῦτα λέγων καὶ παύων μετ' αὐτοῦ εἰσέειπεν εἰς τ. κ. R Ταῦτα δὲ λέγων αὐτῷ συνασθλάσας αὐτῷ εἰς τ. κ. Man versteht den Ausdruck παύων bei dieser ernstlichen Angelegenheit nicht. — ¹⁶ Σ παρακασιμένους, R παρακασιμένην. Die Zugehörigkeit zu λύχνους ist notwendig. Dagegen hatte schon Thi statt βωμοῦς vorgeschlagen βωμόν, was R bietet. — Heidenischer, hellenistischer Brauch ist es, wie hier Lylomedes den Johannes verehrt, dem er, trotz dem er durch ihn zum einigen Gotte geführt ist, göttliche Verehrung erweist (vgl. 166 s. ff.). Der Altar — es ist hier an einen beweglichen, tragbaren Hausaltar zu denken — war in der Regel so aufgestellt, daß das Bild der Gottheit, der auf ihm geopfert werden sollte, auf ihn hinblicken konnte. Auf oder neben dem Altare standen unter anderem kostbaren Geräte Leuchter. Nie fehlte es an Blumen- oder Laubschmuck. „Zweig und Kranz erscheint als ein Zeichen der heiligen Weihe des Gegenstandes, an welchem er sich befindet.“ Befrängt wurden Altar, Geräte, Götterbild p. 172 ¹⁶; so trug auch des Phidias Zeus in Olympia auf dem Haupte den Olivenkranz. Auch als Schmuck und Auszeichnung des Mannes, z. B. des Siegers in den Wettkämpfen vgl. p. 183 ¹⁹, diente der Kranz bei heiteren und ernstlichen Veranlassungen. Vgl. u. die Worte des Johannes Monachus ὅπου καὶ οἱ Ἕλληνες τὰ εἰδωλα. Vgl. Bötticher, Baumkultus der Hellenen. Guhl und Koner, Leben der Griechen und Römer p. 43, 58, 64, 228, 372. Baumeister, Denkmäler des klass. Altertums I 55 ff. unter „Altar“ II 795 unter „Kranz“ 816 f. unter „Leuchter“. — p. 166 s. ὁ θεός . . Wegen des falschen Artikels beim Präfixationem schlägt Bo vor: ὁ θεός. Am besten scheint ὁ zu streichen, was hinter ἀπεκρίνατο leicht Eingang finden konnte. — ¹⁸ εἰ γὰρ si quidem wenn denn, vorausgesetzt daß, da ja, wenn anders (Luther). Vgl. Eph. 3 s. 4 21. Kol. 1 25. — ὁ δὴ γὰρ das Bild vom Wegweiser, Führer = Lehrer ist biblisch: ὁδηγὸς τῶν τρωλῶν Röm. 2 19. Mt. 15 14. 23 16. 24. Johannes ist hier ein ἀγαθὸς δ. — 28 s. παύεις με. παύειν (1. Kor. 10 7) spielen, hier = ἀπαύειν τινα 167 ¹⁷ verspotten, im spätern Griechisch findet sich τινα und α. — ⁹ τὸν κύριόν σου Σ, ὅπου τὸν κ. α. Y, 1 (Anastasio) super. So schreiben Thi, Za, Li. Za: Man möchte lieber μου. Er verweist auf Jes. 53 s., wo der Messias als häßlich hingestellt wird. Aber in der Drusianageschichte ist er ein schöner Jüngling 186 ¹⁴ vgl. 193 ²⁵. Bo verweist diese Konjektur, ebenso die Lesart R προσήγης (mild, freundlich, wohlwollend), die Hi vorzieht, nimmt an, daß etwas ausgefallen ist, oder schlägt, selbst bedenklich (?), Umstellung vor τὸν κύριόν σου hinter τέκνον 8 als Apposition zu με. Aber Johannes ist gar nicht des Lylomedes

Bezeichnung nur hier und c. 57. — S. 436] Glücklicheligen (τῷ μακαρίῳ), vom Apostel, vgl. 57. 74. 81. 111. A. An. 12 (μακαριώτατε, zweimal f. dort), dazu Apost. S. 471–473. A. Tho. 167 (Aa II 2, p. 281 17); von Bischöfen z. B. Mart. Polyc. 1. Vgl. auch für den Gebrauch in der Anrede die Stellen bei Za G.R. I 81 Anm.

27 Bild; man erinnert sich der Aufstellung von Bildern Christi und griechischer Weisen durch die Karpokratianer sowie den Kaiser Alexander Severus († 235) in seinem Betgemach. — eines alten Mannes (προσβύτου); in diesem Lebensalter wurde also Johannes vorgestellt, der als „Vater“ angeredet wird und seinerseits mit „Kind“ anredet (c. 27 f.; andere Fälle f. Za MZ 1899, S. 198 A. 4. Forschungen VI 200 A. 4). — Menschen . . Götter; hellenisch. Vgl. auch Joh. 10 24 f. AG. 14 11. — 28 3. 23 Diese Reminiscenz an den alttestam. Sprach-

meß κύριος. In der Uebersetzung des Longolius fehlen die Worte. — πῶς μὲ πα-
θεῖς . . . R πῶς τοῖνον παίσαις μὲ εἶναι ὁμοία μου ὑπάρχει ἡ εἰκὼν αὐτῆς; Hi vgl. 165²⁴.
— 11 ἀντίσας vgl. A. An. p. 25¹⁷. — 12 Hinter εἰκὼν schließt 2 mit den Worten
κακῶς δὲ τοῦτο διαπράξω. Vgl. 167 a. — 13 μὲ Bo ἐμὲ. — 14 ἀπορήσαι, Bo ergänzt
μὴ νομίσαι, besser aber: ἀπορήσαι αὐτὸς oder ἀπορήσαι ἐν αὐτῷ e r wird in Verlegen-
heit sein mit den d i r verliehenen F. Ähnlich Hi ἀπορήσαι ἐν . . . — 15 σανίδων —
σανὶς Brett, Plur. Tafeln. Hi γραφίδων (Pinsel). — καὶ τόπου καὶ πόλις die richtige
Erklärung ist noch nicht geglückt. Unter Hinweis auf 21 ändert Bo nicht übel τό-
που in τύπου, muß dann das in κόλλης (Leim) geänderte π. voranstellen, hat selbst Be-
denken (? ?) Hi schreibt τύπου καὶ πάλης (Kohlenstaub). Ich behielt τόπου bei, än-
derte πόλις in πόλης, ohne zu glauben, damit sicher das Rechte getroffen zu haben.
c. 26 verschaffte Sykomebes dem Maler τόπον καὶ πόλιν Gelegenheit und Zugang,
sodas er den Apostel malen konnte. Das wirkliche Seelenbild des Johannes aber
zu malen, dazu fehlt ihm τόπος καὶ πόλη. — Zwischen σχήματος und μορφῆς ergänze
ich mit Bo καὶ entsprechend 20. μορφή Gestalt, σχῆμα Haltung, Geberde vgl. Phil. 27. —
29. 30 εἰδῆ. εἶδος Ansehen, Aussehen, Form. διαδόσεις. διάσεις Darstellung, Anord-
nung, dann passivisch Zustand, Verfassung, besonders Gemütszustand, Gesinnung
Plat. Phil. 11 d (καὶ εἰς ψυχῆς). leg. VII 791 a. 202¹³. A. An. p. 42¹. 48²⁸ (δια-
τεδῆναι vom Seelenzustande des Stratonkes). τύπος Eindruck, Form, Abbild. οὐ
γὰρ τοῖς πίναξι τὰ σαρκικά πρόσωπα τῶν ἁγίων διὰ χρωμάτων ἐπιμαλὲς ἦμιν ἐν τῷ
π ο ὖ ν, εἰ οὐ χρῆζομεν τούτων, ἀλλὰ τὴν πολιτείαν αὐτῶν δι' ἀρετῆς ἐκμιμεσθαι. Dieser
Satz des Amphilocheus von Konium bildete ein Argument auf der bilder-
feindlichen Synode zu Konstantinopel im J. 754. Vollständige Akten
derselben haben wir nicht; aber in der 6. Sitzung des 7. allgemeinen Konzils (II.
Nicaen.) gelangte ihr sehr umfangreicher Bescheid (Beschluss), mit einer ausführlichen
Widerlegung zu einer Schrift in 6 Tomis vereinigt, zur Verlesung. Die Sätze des
Bescheides las Bischof Gregor von Neocaesarea vor. Act. Conc. Paris 1644 tom XIX.
Dem eben angeführten Citate p. 508. füge ich noch einige hinzu, die für unsere
Stelle von Bedeutung sind: Actio VI tom. V. p. 508. Γρηγόριος ἐπίσκοπος ἀνέγνω.
Ὁμοίως δὲ καὶ Γρηγόριος ὁ θεολόγος ἐν τοῖς αὐτοῦ ἔπεσι λέγει, ὅτις πιστὸν ἔχει ἐν
χρώμασι καὶ μὴ ἐν καρδίᾳ. ἡ μὲν γὰρ ἐν χρώμασι εὐχερῶς ἐκπλύνεται. ἡ δὲ ἐν τῇ ββάσει
τοῦ νοῦς ἐκείνη ἐμοὶ προσφιλέη. Ἐπιφάνιος διάκονος ἀνέγνω.

Ἰβρις πιστὸν ἔχει ἐν χρώμασι, μὴ καρδίᾳ.

Ῥαῖά κεν ἐκπλῦν' εἶ. βάνθος ἐμοίγε φίλον.

p. 505. Γρ. ἔ. ἀ. Ἰωάννης δὲ Χρυσόστομος διδάσκει οὕτως ἡμεῖς διὰ τῶν
γραφῶν τῆς τῶν ἁγίων ἀπολαύμεν παρουσίας, οὐχὶ τῶν σωματικῶν αὐτῶν, ἀλλὰ τῶν ψυ-
χῶν τὰς εἰκόνας ἔχοντας. τὰ γὰρ παρ' αὐτῶν εἰρημένα τῶν ψυχῶν αὐτῶν εἰκόνας εἰσὶ.
p. 516. Γρ. ἔ. ἀ. Συμφαδὲ δὲ τούτοις καὶ Θεόδοτος Ἀγκύρας . . . διδάσκει οὕτως. τὰς τῶν ἁγίων
ἰδέας οὐκ ἐν εἰκόσιν ἐξ ὁλικῶν χρωμάτων ἀναμορφοῦν παρελήφμεν, ἀλλὰ τὰς τούτων ἀρε-
τάς. . . . Besonders an Theodots Worte schließt sich eng an das 8. Anathema des Bescheides:
Actio VI tom. VI. Γρ. ἐπ. ἀ. Εἰ τις τὰς τῶν ἁπάντων ἁγίων ἰδέας ἐν εἰκόσιν ἀψύχοις καὶ ἀναύ-
δοις ἐξ ὁ λ ι κ ῶ ν χ ρ ω μ ᾶ τ ω ν ἀναζηλοῦν ἐπιτηδεύει, μηδεμίαν ὄνησιν φερούσας — ματαία
γὰρ εἰσιν ἡ ἐπίνοια καὶ διαβολικῆς μεθοδεύσεως εἰρεσις — καὶ οὐχὶ δὲ μάλλον τὰς τούτων
ἀρετάς διὰ τῶν ἐν γραφαῖς περὶ αὐτῶν δηλουμένων ὁλόν τινας ἐμψύχους εἰκόνας
οἱ ἐαυτῶν ἀναζωγραφῇ καὶ πρὸς τὸν ὅμοιον αὐτοῖς ἐκ τούτου διεγείρεται ζῆλον, κατὰ
οἱ ἐνθεοὶ ἡμῶν ἐφησαν πατέρες, ἀνάθεμα. Das ist genau dasselbe Urteil, wie es

gebrauch, von dem sonst in den Akten nichts durchblickt, stammt aus der gemein-
christlichen Redeweise (vgl. 1. Clem. 58, 2 pa 64²¹). — 3. 24 meines Leibes;
dessen Minderwertigkeit in dieser Gegenüberstellung („nicht mir“) gemäß der vom
Verf. vertretenen asketischen Richtung gebührend durchblickt. Deutlicher A. An. 7
Ende: dem Bösen verwandt. — Jesus also eigentlich der Maler (im übertragenen
Sinne). Die von ihm verliehenen Farben sind die etwa nach Analogie von Gal.
5²² f. aufgeführten religiösen Tugenden, deren selbstständige Verwendung zu gleichem
Zwecke dem Sykomebes (durch Vermittlung des Apostels) freisteht. Durch die ent-

hier Johannes dem Eukomedes gegenüber fällt. Bekanntlich wurde es ja von der II. Nic. Synode verworfen, die Belegstellen theils als unecht erklärt theils anders aufgefaßt. Vgl. Apokr. E. 424 f. Es erscheint angebracht, an dieser Stelle die betreffenden Verhandlungen im Zusammenhange zu geben. Nach Erledigung dreier anderer Stellen werden die beiden Fragmente unserer Akten vom Diakonen Epirhanius verlesen XIX, 378: ἐκ τῶν ψευδεπιγράφων περιόδων τῶν ἁγίων ἀποστόλων. ὁ οὖν ζωγράφος . . . und (ἐκ τοῦ αὐτοῦ ἀνέγνω ἐκ τῆς αὐτῆς βίβλου) XIX. 379 ff. κατὰ βουλόμενος . . . Dann heißt es weiter p. 382. Ταράσιος ὁ ἁγιάτορος πατριάρχης εἶπε. θεωρησώμεθα ὅλον τὸ σύγγραμμα τοῦτο, ἐναντίον ἐστὶ τῷ εὐαγγελίῳ. Ἡ ἁγία σύνοδος εἶπε· ναὶ θέσποτα· καὶ θόκησιν τὴν ἐνανθρώπησιν λέγει. Ταράσιος ὁ ἁ. π. εἶπεν. ἐν ταῖς περιόδοις ταύταις ἐγράφη, ὅτι οὕτως ἡσθίεν (c. 93?) οὕτως ἐπίνεν (?) οὕτως ποσὶ τὴν γῆν ἐπάτει (c. 93. p. 197 s. ff.), τὰ παρόμοια τῶν φαντασιασθῶν. ἀλλ' ἐν τῷ εὐαγγελίῳ γέγραπται περὶ τοῦ Χριστοῦ, ὅτι καὶ ἐφαγε καὶ ἔπιε καὶ Ἰουδαῖοι περὶ αὐτοῦ ἔλεγον· Ἰδοὺ ἀνὴρ φάγος καὶ οἰνοπότης (Mt. 11 19). Καὶ εἰ καθὼς ἐμυθεύσαντο, ὅτι τὴν γῆν οὐκ ἐπάτει, πῶς γέγραπται ἐν τῷ εὐαγγελίῳ, ὅτι Ἰησοῦς κεκοσμηκὸς ἐκ τῆς ὁδοπορίας ἐκάθισεν παρὰ τὸ φέαρ (Joh. 4 e); Κωνσταντῖνος ὁ δσιώτατος ἐπίσκοπος Κωνσταντίας τῆς Κύπρου εἶπεν· αὕτη ἡ βίβλος ἐστὶν ἡ συν-στίθσα τὸν ψευδοσύλλογον ἐκείνον. Ταράσιος ὁ ἁ. π. εἶπε· γέλωτος εἴς ἐα ταῦτα. Θεόδωρος ὁ θεοφιλέστατος ἐπίσκοπος Κατάνης εἶπεν· ἰδὲ ἡ βίβλος ἡ καταστρέψασα τὸν στολισμὸν τῆς ἁγίας τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας. Εὐθύμιος ὁ δσ. ἐπ. Σάρδεων εἶπεν· ἐπρεπε τῇ παρασυναγωγῇ ἐκεῖνη ἔχειν τὴν βίβλον ταύτην εἰς μαρτυρίαν. Κωνσταντῖνος ὁ δσ. ἁ. Κ. τ. Κ. εἶπεν· ὅτι τῆς βλασφημίας, ὅτι ἐνταῦθα (p. 199 10 ff.) τὸν Ἰωάννην τὸν ἀπόστολον ἐν τῷ ὄρει τῶν ἐλαίων λέγει πεφυγέναι εἰς τὸ σπήλαιον κατὰ τὸν καιρὸν τοῦ σταυροῦ. τὸ δὲ εὐαγγέλιον (Joh. 18 19) μαρτυρεῖ, ὅτι συνεσιλῆθεν αὐτῷ εἰς τὴν αὐλὴν τοῦ Καϊάφα, καὶ ὅτι (p. 383) παρειστήκει τῷ σταυρῷ τοῦ Χριστοῦ μετὰ τῆς ἁγίας αὐτοῦ μητρός. Ἡ ἁγία σύνοδος εἶπε· πᾶσα αἵρεσις ἐν τῇ βίβλῳ ταύτῃ ἀποκρέμαται. Ταράσιος ὁ ἁ. π. εἶπεν· αἱ ἀπὸ πολλῶν βίβλων αἵρετικῶν τὴν αἵρεσιν αὐτῶν συνιστάνουσιν. Γρηγόριος ὁ δσ. ἁ. Νεοκαισαρείας εἶπε· τοῦτο τὸ βιβλίον παντὸς μισήσῃ καὶ ἀτιμίας ἐστὶν ἄξιον. καὶ προσήνεγκαν ἐξ αὐτοῦ μαρτυρίαν κατὰ τῶν εἰκόνων τὰ περὶ τοῦ Λυκομήδους γεγραμμένα. Ἰωάννης δὲ εὐλαβέστατος μοναχὸς καὶ τοποτηρητὴς τῶν ἀνατολικῶν ἀρχιερέων εἶπεν· εἰσφέρει (c. 27) τὸν Λυκομήδην στεφανοῦντα τὴν εἰκόνα τοῦ ἀποστόλου, ὥστε καὶ οἱ Ἕλληνες τὰ εἰδῶλα. Βασίλειος ὁ δσ. ἐπ. Ἀγκύρας εἶπε· μὴ γένοιτο, ὅτι ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ θεολόγος ἐναντίον τῷ εὐαγγελίῳ αὐτοῦ ἐσθῆνέξατο. Ταράσιος ὁ ἁγ. π. εἶπεν· αἱ προαναγνωσθεῖσαι ἔνοχαι εἰσι τοῦ εὐαγγελίου; Ἡ ἁγία σύνοδος εἶπε· μὴ γένοιτο. οὕτως τὰ προαναγνωσθέντα δεχόμεθα οὕτως τὰ ἔσχατα τοῦ Λυκομήδους. Ταράσιος ὁ ἁ. π. εἶπεν· ὁ δεχόμενος τὰ δευτέρα τὰ περὶ τοῦ Λυκομήδους δέχεται καὶ τὰ πρῶτα, καθ' ὃν τρόπον καὶ τὸ ψευδοσύλλογον ἐκεῖνον. Ἡ ἁ. σ. εἶπεν· ἀνάθεμα αὐτῷ ἐκ τοῦ πρώτου γράμματος ἕως τοῦ ἔσχατου. Ἰωάννης ὁ εὐλ. μ., πρεσβύτερος καὶ τ. τ. ἁ. πατριαρχῶν, εἶπεν· Ἰδοὺ μακάριοι πατέρες, ἀποδεδεχταὶ σαφῶς, ὅτι οἱ (p. 384.) προστάται τῆς χριστιανοκατηγορικῆς αἵρέσεως ἀληθῶς κοινωνοὶ καὶ μέτοχοί εἰσι Ναβουχοδονόσορ, ἔτι μὴν καὶ τῶν Σαμαρειτῶν, ἔτι λοιπὸν Ἰουδαίων καὶ Ἑλλήνων, πρὸς τε τοῦτοις καὶ τῶν ἀθέων καὶ ἐπαράτων Μανιχαίων, ὧν τὴν μαρτυρίαν προήγαγον. τὴν γὰρ φαντασίαν δοκούντων τὴν ἑσάρκον οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ λόγου εἶσι ταῦτα. ἀλλ' εἴη αὐτοῖς ἀνάθεμα σὺν ταῖς γράμμασιν αὐτῶν. Ἡ. ἁ. σ. εἶπεν· ἀνάθεμα. Πετρωνᾶς ὁ μεγαλοπρεπέστατος πατρίκιος εἶπεν· εἰ καλέσεις θέσποτα ἐρωτήσωμεν τὸν τοῦ Ἀμορίου καὶ τὸν Νεοκαισαρείας, εἰ ἀνεγνώσθησαν τὰ βιβλία εἰς τὸν ψευδοσύλλογον ἐκεῖνον. Γρηγόριος ὁ Νεοκαισαρείας καὶ Θεοδοσίος τοῦ Ἀμορίου ἐρωτηθέντες εἶπον· μὴ ὁ θεός. ἐκεῖ βίβλος οὐκ ἐφάνη, ἀλλὰ διὰ ψευδοπιπτακίων ἐξηπάτων ἡμᾶς. Ταράσιος ὁ ἁ. ἁ. εἶπε· τῷ οἰκείῳ λογισμῷ πειθόμενοι ἐξέθεντο, ἃ ἐβούλοντο. Πετρωνᾶς ὁ μ. π. εἶπε· ἀλλὰ καὶ κατὰ βασιλικὴν ἐπικουρίαν πάντα ἐποιοῦν. Γρ. ὁ δσ. ἁ. Ν. εἶπε· πολλάκις θέσποτα εἶπον,

sprechende Ausübung wird zugleich eine Aufrichtung und Läuterung des ganzen Menschen (sachlich vgl. Phil. 3 19) bewirkt. — Die von dem Patriarchen Nikerphorus (Aufg. des 9. Jahrh.) aufbewahrte Nachricht eines gewissen Leontius: Καλῶς οἱ

καὶ πάλιν λέγω ὅτι βιβλος ἐν μέσῳ ἡμῶν ἢ σύγγραμμα πατρικὸν οὐκ ἐφάνη, εἰ μὴ τὰ ψευδο-
πιτιτικάκια προσκομίζον. τοῦτο δὲ τὸ τοῦ Λυκομήδους καὶ τὰς ἀκοάς ἡμῶν ἐμίανεν. Ἰωάννης
ὁ θεοφιλέστατος πρεσβύτερος μ. καὶ τ. τ. ἀ. εἶπεν· εἰ παρίσταται τῇ ἀγίᾳ ταύτῃ καὶ
οἰκουμένηκῃ συνόδῳ, (p. 385.) γένοιτο ἀπόφασις τοῦ μηκέτι ἀπογράφεσθαι τινὰς τὸ μισρὸν
τοῦτο βιβλίον. Ἡ. ἀ. σ. εἶπεν· μηδεὶς ἀπογράφεσθαι· μὴ τοῦτο δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ πυρὶ
αὐτὸ ἀξίον κρίνομεν ἀποδιδοῦσθαι. Πέτρος ὁ εὐλαβέστατος ἀναγνώστης ἀνέγνω. Τοῦ ἀγίου
Ἀμφιλόχιου ἐπισκόπου Ἰκονίου περὶ τῶν ψευδεπιγράφων τῶν παρὰ αἱρετικοῖς. οὗ ἡ
ἀρχή. Δίκαιον δὲ ἡγησάμεθα πάσαν αὐτῶν γυνῶσαι τὴν ἀσέβειαν καὶ δημοσιεῖσαι
αὐτῶν τὴν πλάνην. ἐπειδὴ καὶ βιβλία τινὰ προβάλλοντα ἐπιγραφὰς ἔχοντα τῶν ἀπο-
στόλων, δι' ὧν ἀπλουστέρους ἐξαπατῶσι. Καὶ μετ' ὀλίγα. θερίζομεν γὰρ τὰ βιβλία
ταῦτα, ἀ προσφέρουσιν ἡμῖν οἱ ἀποστάται τῆς ἐκκλησίας, οὐχὶ τῶν ἀποστόλων πρῶ-
τοις, ἀλλὰ δαιμόνων συγγράμματα. καὶ μεθ' ἑτερα· ταῦτα μὲν ὁ ἀπόστολος Ἰωάννης
οὐκ ἂν εἶπεν ὁ γράφας ἐν τῇ εὐαγγελίῳ (Joh. 19 36), ὅτι ὁ κύριος ἀπὸ τοῦ σταυροῦ
λέγει· Ἰδοὺ ὁ υἱός σου ὡς καὶ ἀπὸ τῆς ἡμέρας ἐκείνης λαβεῖν τὸν ἅγιον Ἰωάννην τὴν
Μαρίαν εἰς τὰ ἰδια. πῶς ἐνταῦθα (vgl. p. 199 10 ff.) λέγει μὴ παρῆναι; ἀλλ' οὐδὲν
ξένον. ὥσπερ γὰρ ὁ κύριος ἀλήθειά ἐστιν, οὕτως ὁ διάβολος ψεύστης τυγχάνει. ἐκείνος
γὰρ ψεύστης ἐστὶ καὶ πατὴρ αὐτοῦ. καὶ ὅταν λαλῇ τὸ ψεῦδος, ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ. καὶ
ταῦτα μὲν περὶ τοῦ ψεύδους. Ταράσιος ὁ ἀ. π. εἶπεν· ὁ πατὴρ ἡμῶν ὁ ἅγιος Ἀμφιλό-
χιος μέγας ἐστὶ, καὶ ἀκούομεν, τί λέγει περὶ τῶν περιόδων τούτων τῶν ψευδωνύμων.
διὸ οὐ δεῖ παίδεσθαι ἡμᾶς τῇ ἐπιγραφῇ αὐτῶν. (p. 386.) Βασίλειος ὁ ὁσ. ἐ. Ἀ. εἶπε·
πλεῖστον τούτου τοῦ ἀσεβοῦς συγγράμματος ἄλλο τι τῇ ἀγίῳ εὐαγγελίῳ οὐ μάχεται. εἰκό-
τως οὖν καὶ περὶ τῶν εἰκόνων τὴν ἐναντίαν δόξαν ἔχει. Ὁ ἀγ. π. εἶπε· σαφῶς ὁ πατὴρ
θραμβεβεῖ τὴν αἰσχύνην καὶ τὴν φλυαρίαν τῆς τοῦ βιβλίου. Ἡ. ἀ. σ. εἶπε· ναι δέσ-
ποτα. Καὶ τὰ λοιπά. Vgl. Apokr. S. 351. — 22 ff. Die Tugenden als τῶν
χρωμάτων χορός: πίστις εἰς θεόν vgl. Kol. 2 5. γνῶσις vgl. 1. Kor. 12 8. εὐλάβεια Ehr-
furcht, Gottesfurcht Hebr. 12 28 (Wdjektivum εὐλαβῆς H. 2 28 und W. 8fter). φιλία
gemeint die neutestamentliche ἀγάπη Eph. 4 16. κοινωνία Gemeinschaft 1. Joh. 1 3.
πράτης Sanftmut 1. Kor. 4 21 (Wdj. Mt. 5 6). χρηστότης Güte. Röm. 8 12. φιλαδελ-
φία „brüderliche Liebe“ (Luther) der christlichen Glaubensgenossen Röm. 12 10 und
8fter. ἀγνεία Keuschheit 1. Tim. 4 12, 5 2. εὐκρίνεια Reinheit, Lauterkeit 1. Kor. 5 8,
2. Kor. 1 13, 2 17. Vgl. A. An. p. 41 24. ἀταξία ist kein neutest. Ausdruck; Weiben-
schaftslosigkeit, Unerschütterlichkeit vgl. A. An. p. 44 29. Von ἀφοβία und ἀλυσία
finden sich im N. T. die Wdj. ἀφοβος 3. B. Phil. 1 14, ἀλυσος Phil. 2 28. σμνόντης
Ernst, Würde, Ehrbarkeit 1. Tim. 2 2. 3 4. Tit. 2 7. — 27 ὁμαλίζειν gleich — eben
machen, beruhigen. Vgl. 188 24. — πληγὰς auch gebraucht von den Eschatologischen
Offb. 9 20. 11 6 u. 8fter. — 28 πειρωμένους, ἢ ἰκευμένους Bo σπειρομένους? διασπειρομέ-
νας? σπειρομένους τριχας die zerstreuten = die wirren Haare. — p. 167 1 Für παι-
δεύων macht Bo andre Vorschläge: ἐπιδεύων benehend, παιδρύνων erhellend, reinigend.
Doch ist, wie auch ἢ i meint, παιδεύων haltbar: bildend, erziehend, daß die Augen
recht sehen. — 2 ἐκκόπτων ausschneidend im chirurgischen Sinne, vernichtend, hier ver-
stümmelnd. Vgl. 162 12. 213 7, zur Sache auch noch 212 9, in beiden letzteren Stellen
ist von der Impotenz des Johannes die Rede. Dagegen tabelt dieser 178 5 f. die
Selbstverstümmelung. — 3 καὶ ἀπλως, zusammenfassend wie 201 22, 202 18. — Vor
καὶ μῆξις ist ein Substantivum ausgefallen, nach Bo ἀδρασις, nach ἢ ἐμπορία, viel-
leicht συναγωγή vgl. 165 4 συνῆλθεν — συναγωγή. — 4 ἀξιστον ungegältet, rauh.
Daß gibt keinen rechten Sinn. Bo ἀτρεστον, ἢ ἰσσειστον. Beide Ausdrücke sind
passend, fast gleichbedeutend. σπασέμορφος findet sich sonst nicht, σπασός 173 14. —
5 καθιστάναι, geleiten wie W. 17 18. — 30. 3 f. Καὶ καλέσας — ἡτοιμάζετο δὲ. Ent-
weder fehlt ein Verbum hinter πρεσβυτέρας oder δὲ ist zu streichen nebst (165 14)
dem Komma hinter πρ.; ἐτοιμάζεσθαι ist medial. καλέσειν τινα bei spätern 197 14.

ζῶγραφοι μίαν εἰκόνα τοῦ κυρίου γράφειν οὐ μεμαθήκασι entstammt nicht den A. J.
(S. 41 f.), erinnert aber in ihrer Begründung an die oben S. 358. 451 ange-
führte „traditio“ bei Origenes.

30 Die alten Weiber (πρεσβυτέρας, πρεσβυτιδων, γραιας, c. 32 πρεσβυτιδας),

Mt. 15²⁵ (cod. Sin. παραγγελίας) Diod. Sic. XIX 17. — διακονεῖν τι: jemandem dienen wie Phil. 13. — ¹¹ Bo <πρὸς> τὸν I. richtig ergänzt. — ¹² Dem τινός δὲ muß ein ἀνὰς μὲν... vorausgehen, wegen ¹³ denkt Bo an ἀπονούσας, oder man denkt an ἀδοκνούσας vgl. 12. Ef. 4⁴⁰. παραλυτικός (an einer Seite) gelähmt Mt. 4²⁴. — ¹⁵ ἡσυχάσας... ein dhnlicher Vorgang 188 7. — ἀποτρίβων wohl den Schweiß. — ¹⁶ f. ἀτομία A. An. p. 38 1 = ἀδοκνεία Lucian Nig. 86. Letzteres auch von sittlicher Schwäche Röm. 8²⁶, 2. Kor. 12⁵, Hebr. 4¹⁵. 7²⁸. — ἐκλύεσθαι N. L. pass. matt, verzagt werden. — ¹⁷ χρόνῳ entweder = ἐν χρόνῳ vor Zeiten, ehemals oder wie hier = σὺν χρόνῳ mit der Zeit, allmählich vgl. Lobed Soph. Ai. 905. — ¹⁸ διδοὺς 2 Objekte: 1) χάριν 2) δωρεάν ἔχειν μὲς τῆς... Acc. c. Inf. nach διδωμι AG. 2²⁷. 10⁴⁰. — ¹⁹ f. ἔχειν ἐν αὐτῷ (Χριστῷ) παρησιασάν Phil. 8. — ²⁰ λέγει: σιγῶν schweigend d. i. in meinem Innern, leise — von der Stimme des Herrn im Herzen des Johannes. — ²² f. αὐτὸν χρῆμα-μον γενόμενος andere ich in εἰς τὴν χρῆσιν γινόμενους vgl. 2. Tim. 2¹⁴. Bo εἰς τὴν χρῆσιν γινόμενων durch solche Heilungen, die einen guten Zweck haben.

31. ²⁸ Hinter βούλομαι fehlt Infinitiv, Bo θεάσθαι oder ἰδεῖν. — ²⁷ ἐκ νύκτωρ. Ich folge Bo ἐκ νύκτωρ. — ἀνδύπατον. Ephesus war die Hauptstadt der Provinz Asien. Mommson, Röm. Gesch. V 308. Deftr. Arch. Inst. III (1900) vgl. c. 33. — ²⁹ πρότερος = sehr vornehm 186²¹. — ³¹ τῷ Ἰωάννῃ ὑποσχέσθαι, ich stimme Bo.s zweitem Vorschlage zu τὸν Ἰωάννην ὑποσχέσθαι. — ³² ἔχειν Bo richtig ἔχει. — τὸ δημόσιον θέατρον das öffentliche, das Staatstheater. Wir übersetzen d. lieber gar nicht; denn unter Th. können wir kein anderes verstehen, Staatstheater aber gibt einen zweideutigen Sinn. Wohl sagen wir „städtisches Th.“. Das am Bergabhange gebaute mächtige Theater, das für 24 500 Zuschauer Platz hatte (Wood p. 68 ff.), öffnete sich nach Westen gegen den großen Hafen hin. Wichtige Entdeckungen bezeichnet Deftr. Arch. Inst. 1899 II. Beiblatt p. 71 ff. III. Beiblatt 87 ff. [Abbildungen von Trümmern, auch des Tempels usw., f. Illustrierte Zeitung vom 14. Mai 1903, S. 744 ff. Bericht von Hübner]. — γυμνός = 1) nackt, unbekleidet, 2) ohne Übergewand, im Untergewande, 3) ohne Waffen. — ³³ κρατεῖν gewöhnlich τινος,

vgl. A. Pe. 20. 21; Achelis in ZNW 1900, S. 88. 93 ff. — Verus, der Diakonens-
stelle versteht, auch c. 61 und im Schlußabschnitt c. 111. Die Identität mit Burrhus
(Birrhus?) der Ignatiusbriefe (Apost. S. 432) behauptete Ja (A. J. p. CLII f.
Forschungen VI 204 A. 2); in einer koptisch erhaltenen Mariengeschichte (F. Robin-
son, Coptic apoc. Gospels, p. 37) stößt man auch auf den Namen Birrus. In
einem Prochorus-Evangelium (V) wird für die A. J. 113 p. 212^a erwähnte Begebenheit
auf das Zeugnis des Βήρος δ καὶ Εὐτυχῆς als Johannesjünger verwiesen (Aa II 1,
p. XXVIII), woraus Zi (I 473) folgerte, „daß der Verf. der Hf. die gnostischen
πρόδοι unter dem Namen des Verus-Eutyches — also nicht des Leucius kannte“,
oder doch „daß irgend eine Bearbeitung der πρόδοι unter jenem Namen im Um-
laufe war“; auch cod. Barb. V 12 nennt „einen Βήρος = Verus als den Augenzeugen
und Gewährsmann“ (v. Dobschütz in ThZ 1903, Sp. 354). Daraus darf man
aber nichts gegen die primäre Augenzeugenschaft des Leucius folgern, denn A. J.
c. 61 wird Verus neben dem Augenzeugen (Leucius) genannt! In einem anderen
Prochorus-Evangelium (Q) wird Eutyches = Verus (oder zwei Personen?) zum Hirten
eingesetzt (Aa II 1, p. 209 f.). Eutyches in den griech. Menden f. Zi I 518 f. —
S. 437] in der Stille (σιγῶν): gnostischer- und Mysterienausdruck.

31 Gottes [nicht: des Herrn] Macht, vgl. Mt. 22²⁹ u. d. und die Be-
nennung Simon's AG. 8¹⁰. — der Statthalter; Name nicht genannt. Ohne
hochgestellte Personen kommen die Verfasser dieser apokr. AGG. nicht aus. —
Feldherr (Strateg, f. o. zu c. 19); nach A. P. ed. Schmidt (1904) S. 61 werden
zu Sidon Paulus u. a. vom Strategen ins Theater geführt. — Andronikos,
nach Zi I 518 Sklavename (Drusiana, Name seiner Gattin f. c. 63 ff., von Drusus;
vgl. Drusilla AG. 24¹⁴). — Zaubernamen; eine Ausföhrung c. 41. Es han-
delt sich um den Namen Jesu; vgl. v. d. Goltz, Das Gebet in d. alt. Christenheit,

hier ἐπὶ τινος, so daß der Begriff der Gewalt oder Herrschaft über . . doppelt ausgedrückt ist. So faßte ich die Stelle auf, gebe jedoch den Vorzug der Erklärung Hennekes: ohne etwas in seinen Händen zu halten. Vgl. Offb. 2 i.

82. p. 168 i f. ὑπὸ τῶν ῥημάτων τούτων κινήσεις. ὑπὸ auch bei sachlichen Substantiven abhängig von passiven Verben (2. Petr. 1 17) statt des üblicheren dat. instr. vgl. p. 170 a. — 3 πᾶσαι, αὐτὰ μὲν. αὐτὰ δὲ . . Aber die zweiten liegen doch auch in Betten! Darum lese ich πᾶσαι μὲν. αὐτὰ δὲ . . — 4 νυσταγμός das Nicken, Schlafen. Vgl. Mt. 25 a. Vielleicht gehört vor νυσταγμός das καὶ, welches vor τῆς πόλεως steht und hier jedenfalls zu tilgen ist.

83. 3 ἐπιδημῶ komme als Fremder irgendwohin und halte mich dort auf. AG. 21 a. 17 21. ἐπὶ δὲ Ἀθήνας Athenäus IV, 188 d. — 9 R πᾶσιν ἡμῖν καταδήλου Bo <καὶ> πᾶσιν ὅμην κατάδηλον richtig, nur ist καὶ fortzulassen. Wer ist das κοινὸν τοῦτο βουλευτήριον? Entweder ihr alle oder: der ἀνδράποδος, die 10 στρατηγοί (Andronitōs, Lykomēdos sind als στρ. genannt) und andere πρῶτοι? Nun nennt das Reskript des Antoninus Pius an den asiatischen Provinziallandtag [betreffs des Christentums, vgl. das vorherige des Hadrian an den Statthalter Minucius Fundanus, f. Preuschen, Analecta S. 17 f. 20 ff.] diesen τὸ κοινὸν τῆς Ἀσίας, und dieser fand in Ephesus statt; darum nennt der Verfasser hier alle Anwesenden mit dem Prokonsul (c. 31) an der Spitze „Staatsversammlung“. — 10 ἀπέσταλμαι ὅν ἀποστολὴν A. An. p. 44 a. 11 f. ἀναιμῶς findet sich sonst nicht, ἀνακαταλλαγὰς 189 17. Plut. mor. p. 49 d. — 12 ἐπιστρέφειν transf. wie p. 163 17. 169 17. — 13 ἀποτίλ κακωτημένους vgl. A. An. p. 40 2 und Anm. — 14 ὃν κηρύσσω p. 161 12. — εὐσπλαγχνος ὢν vgl. p. 202 22. — 15 ὅμᾳς zu streichen ist nicht nötig, daß erste ὅμᾳς 12 wird wieder aufgenommen. Bo vergleicht p. 162 30 f. Sehr ähnlich Jak. 5 20. ἐπιστρέψας. ἐκ πλάνης . . σώσει . . — 17 ἐν ὧν δὴ wir erwarten ein dem νόμοις entsprechendes Hauptwort. Bo εἰδαι. — 18 Mit Bo zu ändern ἐν ποταμοῖς νόμοις ὑπάρχουσιν (ὑπάρχετε entstanden durch ὁράτα). — 19 f. Der letzte Satz des Kap. verderbt überliefert. Ich ändere ὁλοσμένων in ὁλλυμένων, συναρπείζονται in συναρπίζονται. „Und daß (nämlich τὴν τ. στρ. ἀποτίλιν ἀλέγχειν 16) ist mir jetzt nicht möglich, wenn sie zu Grunde gehen, und (darum) werden sie durch Heilungen alle (συν.) aufgerichtet werden“. — 24. 30 ἐγκατασπείραι 206 a. — 21 R τῷ, Ja τὸ. — 22 αἰών nicht im Sinne des ὁτός (ὁ) αἰών (gegenwärtiger Lauf der Welt), hier = Ewigkeit, τοῦτον gehört zu χρόνον. 23 R ὅς ἐστι ζυγοῦ Ja ζυγοῦ ῥοπή. Neigung, Wendepunkt der Wage (Offb. 6 a). Sonst R. ζυγός = Joch, auch im übertragenen Sinne z. B. Mt. 11 29 f. Ich behalte die überlieferte Lesart bei, beziehe ὅς auf das Subjekt des acc. c. inf. τοῦτον τὸν χρόνον „welche (vielmehr) eine Zeit des Joches ist“. — 24 μαραινόμεναι wir erwarten μαραινέσθαι Aa II 2, p. XXXVI. Zur Sache vgl. außer Mt. 6 19 noch Jak. 1 11. — μὴδὲ ἡγετοῦς Uebergang zum direkten Gebot (bez. Verbot), ähnlich wohl A. An. p. 44 c. 16. — 25 R ἀναπεπαῦσαι, Bo ἀναπεπαῦσθαι. ἀναπαύεσθαι (ἀνάπαυσις) R. L. Erquickung, Ruhe Mt. 11 28. Lieblingsausdruck der Alten: 83 10 41 28 42 33 43 2 44 27 45 15. 173 10 190 a 192 7 200 24 214 1. — ἀποστρεφείν absolut wie Mt. 10 19. — ἀπ. καὶ πλεονεκτεῖν 1. Rot. 5 a—11. 6 11. — 26 R λυγροῦς, Bo λυπεῖοῦς. — R ἐχρησ. Nach αὐτὸς erwarten wir ἐχρησ. (Bo). — 28 Vor μακαρίζουσι ergänzt Bo <ὅμᾳς>. — 31 R παρόντας μὴ τις παύεται, Bo παρόντων μὴ τις ἐπίδηται, παρόντων zu αὐτῶν nämlich χρημάτων. — 35. 32 R ἐν εὐμορφίᾳ besser ἐπ' εὐμορφίᾳ vgl. Xen. mem. I 2, 25. ἐπαίρεσθαι ἐπὶ τινι. Wer denkt bei dieser Stelle nicht an Hauffs ‚Reiters Morgenlied‘ (2—3)? — 33 ἐπαγγελίας 186 16, ἐπάγγελμα 162 21. 186 14. — Zum τέλος τῆς ἐπ. vgl. Röm. 6 21 f. — 34 ὁ δὲ μαχαίᾳ

Σ. 129. 295 f.

82 die ganze Stadt, vgl. c. 22. 23.

83 kein Kaufmann, vgl. Dib. 12, 5 χριστέμπορος. — euern Feldherrn: Andronitōs, wegen seiner ungläubigen Aeußerung c. 31. — 34 Joches; den Sterblichen von der Moira, deren Sinnbild es ist, aufgelegt (Dieterich, Abraxas S. 109). An das Joch Jesu (Mt. 11 29 f.) ist nicht gedacht. — Kinder, vgl. 68, ausführlicher A. Tho. 12. — 35 Σ. 436] 3. 11 ff. Eine andere Beziehung auf das

χαίρων 1. Kor. 6 9. — R νόμος Bo νόμος. — p. 169 1 R τσιμώρηται, Bo οὐ τιμωρεῖται. — 2 R αὐταρκὺς οὐσα ἄνδρε ich: in ἀνταρκήσασα (oder ἀνταρκοῦσα?), ἀνταρκεῖν τινι jemandem widerstehen Plat. ep. III 317 c. — 3 που wohin nach Verben der Bewegung wie 12. Joh. 8 21 und oft. R καταντήσεις, Bo καταντήσεις vgl. 18. — 4 R ἀπόδεται, Bo ἀπόδεται. χρ. ἀπ. bei Seite gesetzte, aufbewahrte Schätze. Vgl. Plat. Caes. 85. — 5 πυρ φλεγόμενος A. An. 41 16. πῦρ bezeichnet das höllische Feuer vgl. c. 36, im N. L. und sonst (Hennede, Altkristl. Malerei S. 184 N. 2). — R ἐξε Bo mit Recht ἐξε, im ganzen Kap. 2. Person. — 6 ὄργιλος Tit. 1 7 vgl. A. An. laud. (Anal. Boll. XIII) p. 348 19. narr. 371 8. — 7 μανώδης A. An. p. 42 27. — 8 ὁμοια . . . πολιτεύῃ vgl. ebenda p. 35 18 laud. 348 19. — 9 μέθυος 1. Kor. 5 11. 6 10. — αἰρετικός Tit. 3 10 Reher. Der schien Bo nicht zum μέθυος zu passen, so schlug er vor αἰρετικός = vomitor Brecher, Schlemmer Plat. Pomp. 51. Mit Hennede halte ich an αἰρετικός fest = Zänker. Denn der Reher sucht Zank mit den Gläubigen, vgl. den Zusammenhang im Titusbrieft 3 8—10. Trunkenbold und Zänker aber gehören zu einander. — 10 R ἐξίσταται, Bo ἐξίσταται, ἐξίστασθαι τῶν φρενῶν von Simon geraten, Besinnung verlieren. Eurip. Or. 1021. Iph. Aul. 136 (aktiv Bacch. 848). Jofr. V 18 u. oft ähnlich. Vgl. Pind. Ol. 7, 47. ἐξω φρενῶν; Gegensatz ὄνειδος φρενῶν Nem. 7 69 vgl. 161 22, 164 14. Pl. 2 47. 8 ῥοπαζ vgl. 185 4. 192 18. 213 5. A. An. p. 40 1. — 36. 9 R ἐλεφαντίνων, Bo ἐλεφαντίνω? Über ἐλεφαντίνος ist nur adjektivisch, ἐλέφαντα, wohl hinter möglicherweise ein Participium auf ῶν weggefallen ist — entsprechend dem χ. und τ. — 10 θαῖσαι zur Form vgl. Pl. 16 25 ὀδυῖσθαι. Winer, Gramm. S. 273. — 6 δὲ μαλακάς . . vgl. außer Mt. 11 8 [A. Tho. 86 ausdrücklich citirt], Pl. 7 25 noch 1. Kor. 6 9 μαλακοί. — 12 R ὀφλῆσαι Ja ὀφελῆσαι besser als Bo ὀφελαι — in der Zukunft, im Jesseits. Zum Gedanken vgl. Mc. 8 26. Pl. 12 20 f. — R γινωσκέτω, Bo γινωσκέσου; Wegen 18 καταντήσατε — επιστρέψατε muß Imp. 2. Pers. stehen. Ich lese γινώσκω τὸ . . vgl. 168 21. — 13 ἀποκατεῖναι aufgespart sein Kol. 1 6. 2. Tim. 4 8. Hebr. 9 27. — 14 φάρμακος Offb. 22 16 (φαρμακεύς 21 8) φαρμακεία p. 172 17. — περλεργος AG. 19 19. 1. Tim. 5 13. A. An. p. 42 26 (in anderm Sinne p. 195 22). — ἀρπαξ 1. Kor. 5 10 f. — ἀρπαξ, ἀποστρηγής, ἀρσενολογής, κλέπτει 1. Kor. 6 9 f. — 15 R ὑπάρχοντες. Nach ὁπόσοι ist zu erwarten ὑπάρχοντες. Vgl. ähnlichen Fehler p. 168 18. Oder ὑπάρχοντες <ἔστος>? — 16 πῦρ ἀσβεστον Mc. 9 43. 45. Mt. 3 12. Pl. 3 17. — 16 f. Nebeneinanderstellung von πῦρ und σκότος wie p. 214 4 A. An. p. 42 28. — 17 R βυθὺς κολαστηρίων, Bo βυθὺν κολαστήριον? Ich schlage vor: βυθοῦ κολαστήριον vgl. Plat. de Alex. fort. 2 12 βάββαρα κολαστήρια θαλάσσης. τὸ κολαστήριον der Züchtigungsort. δ βυθός die Tiefe (des Meeres 2. Kor. 11 22). — 18 f. οἱ τύραννοι, οἱ ἀλαζόνες (Höm. 1 34. 2. Tim. 3 2) ebenso A. An. 42 28. ἀλαζονεία 183 27. 190 18. — 20 R πολέμους, Bo πολέμιους. Unnötige Aenderung. Affusativ des innern Objekts wie καὶ νίκην, μάχην, Ὀλύμπια ἤρω. — τῶν ἐνθάδε ἀπαλλασσόμενοι Attraktion für τῶν ἐνθάδε ἐνθάδε ἄ. Vgl. Plat. Phaed. 107 e. apol. 40 c. Xen. Cyr. II 4 16. — 21. ἐν κατοῖς . . συγγινόμενοι. Bo schwankt, ob er ἐν streichen soll. Konstruktion wohl wie γίνεσθαι ἐν geraten in Pl. 22 44. AG. 22 17. συν zusammen d. i. alle die vorher Genannten. — ὀδυῖσθαι vgl. p. 214 11. Pl. 2 48 und öfter. —

37. 23 Wenn auch Bo über eine Lücke im cod. keine Angabe macht, so muß doch hinter νόσους ein Stück ausgefallen sein. Wir vermiffen Bericht über die Folge der Heilungen, insbesondere über die Befehung des Andronifus, der von nun an

Gleichnis Pl. 16 19 ff. f. Apoftr. S. 430. — unvernünftigen Tieren; beliebte Verbindung, vgl. z. B. Aristid. apol. 12 (S. 28 12. 29 10 meiner Ausg.). A. Tho. 89. 83. 87. — 36 Οὐδ . . . Edelsteine; auch hiezu vgl. Apoftr. S. 430. — 3. 23 f. Lasterkatalog vgl. oben S. 286 (zu Dib. 5).

37 Daß hier eine Lücke anzunehmen ist, da gleich darauf Andronifus bereits als Gläubiger auftritt, habe ich — im Einklang mit Za — ThLZ 1900, Sp. 274 und A. 1 gezeigt. Wenn ferner c. 39 viele Wunderthaten vom Apostel erwähnt werden, so könnte man, falls dies nicht eine bloße Uebertreibung ist, auch vermuten, daß in der Lücke deren noch mehrere gestanden hätten. — Die Brü-

3. 26 als Jünger des Johannes erscheint. — 25 Συμόνην ion. Form wie 173 7; da-
gegen Συμόναν 179 2. — 25 f. τὰ μεγάλα vgl. außer AG. 2 11 noch Ef. 1 49. — 26 καὶ
nach Verbum der Bewegung (28) wie εἶπου 2. 12. — 29 εὐραδῆσονται sie werden sich
finden lassen, sich herausstellen als. Vgl. Röm. 10 20. — 30 R οἱ δοῦλοι Bo
del. ol? cf. 173 2. Besser ist ol zu streichen; 173 2 ist δοῦλοι präfixativ „als
Sklaven“. —

38. p. 170 1 ἡ γενέθλιος (d. i. ἡμέρα): der Geburtstag der Griechen wie
Römer wurde jedes Jahr gefeiert (vgl. auch des Herodes Geburtstagsfeier Mt. 14.
Mc. 6 21). Zum Gedächtnis an die Errichtung eines Tempels wurde dessen Ge-
burtstag jährlich gefeiert. Beim Artemistempel in Ephesus haben wir an den
ersten Bau zu denken, nicht an die Wiederherstellung nach dem Brande 356 v. Chr.
Diod. fast. III 811. 835 ff. spricht vom Geburtstage der Minerva, d. i. von dem
Tage, da sie zum ersten Male einen Tempel erhielt. — εἰδωλεῖον, abgeleitet von
εἰδωλον = Götzenbild R. L., der Götzentempel vgl. 1. Kor. 8 10. — 2 f. Die grie-
chischen Kleider zeigten in der Regel weiße, helle, auch bunte Farben, bei Toten-
bestattungen trugen die Männer schwarze oder graue, jedenfalls dunkle Gewänder
zum Zeichen der Trauer. Eur. Iph. Aul. 1439. Bei den Römern war die übliche
Farbe die weiße, für die Toga sogar gesetzlich vorgeschrieben; auch bei ihnen galt
schwarz als Trauerfarbe. Die Trauernden und auch die Angeklagten erschienen in
schwarzen oder wenigstens dunkelfarbigen Gewändern. Hier hat Johannes, während
alle in hellen Gewändern der Gottheit Fest feiern wollen, aus Trauer über den
Götzendienst der Epheser dunkle Trauerkleider angezogen. Vgl. Guhl und Koner,
Leben der Griechen und Römer, S. 214. 381. 656. 802. — 2 μέλανε Neutr. plur. —
ἀνῆκε 14 Stufen (Wood p. 255 ff.) führten hinauf zu dem Artemisium, welches
nordostwärts von der Stadt am Westfuße eines Hügelis lag. Wood, Discoveries
at Ephesus, London 1877. p. 264. Vestr. Arch. Inst. II (1899) S. 53 ff. — 3 R
δοῦλοι, gut Bo δούλῳ. Dagegen lasse ich ἀνδρες ohne ἑρπαιοι stehen wie 173 2;
gerade aus dem ἀνδρες ohne Zusatz ist die Umwandlung in δοῦλοι zu verstehen. —

der aus Milet (vgl. c. 18. 25) müssen sich von vorneherein auf eine längere
Mitreise eingerichtet haben, wie auch Johannes die Weiterreise ins Auge faßte
(c. 45). — Lange Zeit; ähnliche Angaben in c. 58. 62. — Smyrna, vgl.
c. 45. 55. — Diener des Herrn; proleptisch (vgl. Apok. S. 432).

38 Fest der Artemis usw.; ähnlicher Beginn der Prochoruserzählung (c. 4),
die aber dann bis zum Sturze des Tempels anders verläuft (Si I 371 f.); die Er-
zählung vom Zusammensturz des Tempels bei Ps.-Abdias (Apok. S. 430; Si I
425 f.) weist in anderen Beziehungen Verührungspunkte auf. Der Prochorustober
Q (s. oben S. 492) hat eine zweimalige Tempelzerstörung durch Johannes; vgl.
über die Berichte Si I 430 f. 466 ff. Auch im ganzen folgenden Passus (bis A. J.
56 f.) stellt Q eine kürzende Bearbeitung des vorliegenden ältesten Berichtes dar,
in welchem bezeichnenderweise des Paulus und seiner Kollisionen bezüglich der Ar-
temis von Ephesus (AG. 19) gar nicht gedacht wird. Doch hat Q mitten zwischen
der Geschichte von der Tempelzerstörung und der Erweckung des Artemispriesters
(vgl. unten zu c. 47) einen smyrnäischen Aufenthalt in aller Kürze eingeflochten und
bei der Gelegenheit die Einsetzung der Johannes Schüler Butolos und Polykarp (!),
vgl. im Sonderbericht der Hff.-Gruppe I, Aa II 1, p. 160 2, sowie des Andronitus
zu Vorstehenden (πρόσθρον) an jenem Küstenstrich erwähnt; die historische Einreihung
dieser Notiz bei 3 a, Forschungen VI 198 N. (cf. 101 f. N. 1) ist mir unannehm-
bar. — schwarzes (Kleid); die Farbe, sonst zur Kennzeichnung des Bösen verwandt
(Warn. 4, 10. 20, 1. A. Pe. 22. A. Tho. 55. 64. Maruta, Rezerfatalog, über die Daizaniten,
bei Harnack Zu N. J. IV 1^b, 1899, S. 11), hier als Zeichen der Trauer oder Buße; vgl.
die Erwiderung des Veteranen Trypasius in Nordafrika (Zeit Diocletians) auf die
Frage des Comes, warum er schwarz angezogen erscheine: „Ista vestis non est
nigra, sed alba. Nam Christiani saccis induuntur ut remissionem peccatorum
consequi mereantur. Scriptum est enim: Mt. 5 4 (Anal. Bolland. IX). — auf

Knecht Gottes vgl. Tit. 1 1. Phil. 1 1. Röm. 1 1. Jak. 1 1. 2. Petr. 1 1. — 39. 7 ἀπέχεν αἱ feſthalten an wie Phil. 2 10. — 8 R θυβρον, Bo θυβροι. θυβρος Ef. 12 24. — 9 κλύδων Ef. 8 24. Jak. 1 8. — 9 χεῖμαρροι (Joh. 18 1) πετρώδεις (Mt. 18 6 und oft):

„Hier iſt deſſ Stromes Mutterhaus,
Ich trink ihn friſch vom Stein heraus,
Er brauſt vom Feis in wildem Lauf“

(Mhland ‚Der Knabe vom Berge‘). — 10 ἀπαγγεῖας συνεξαλμυροῦνται — συνεξαλμυρώ εξαλμυρώ ἀλμυρώ finden ſich ſonſt nicht. ἀλμυρός ſalzig. So muß es heißen. werden mitgeſalzen. Ποῶν? Bo ὑποτάδμης expectes, Unterlage, Bodensaß. Ich meine: ἀλμυς ober ἀλμαίς (= ἀλμυς) ober ἀλμυρίας (Salzboden). — 11 ὄντως attri-butio vgl. 1. Tim. 5 2. 16. 6 19. — 12 R νόων, Bo πόσας nach p. 208 12, wo ſich derſelbe Chiasmus findet: πόσα τέρατα, ἰάσεις πόσας vgl. auch A. An. p. 44 21 f. — 13 f. πεπῆρωσθε τὰς καρδίας. Jaſt möchte man nach neutestamentlichem Sprachgebrauche πεπῶρωσθε τὰς κ. erwarten. Vgl. Mc. 6 22. 8 17. 9 5. Joh. 12 40. Röm. 11 7. 2. Kor. 3 14. Ihr ſeid im Herzen verſtockt. Denſelben Sinn gibt auch daſ unbiblische πεπῆρωσθε. πηρώω lähne, verlehne, verſtümmele z. B. daß Auge = blende. A. An. p. 42 5; übertragen πεπῆρωμένος πρὸς ἀρετὴν Ariſt. eth. Nic. I 9 4. πεπῆρωται πρὸς γνῶσιν, S. Emp. adv. log. I, 55. — 14 ἀναβλέψαι wie Mt. 14 19 εἰς τὸν οὐρανόν. — 16 διαλέγω — διαλέγειν ganz widerlegen Plut. Gorg. 457 c. — 16 f. R νεκρούς τῶν ἀνθρώπων λογισμῶν, Bo τῶ ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ vgl. p. 188 25. Eph. 2 1 ff. Kol. 2 12. Offb. 8 1. — 17 f. θάνα εἶναι λέγετε ἔχειν τ. „A., Bo del. εἶναι? an ἔχειν corruptum? Ich verbeſſere δύναμιν λ. ε. τ. „A. — 18 εὐχασθε ἐν καρδίῃ; aber εὐχεσθαι αὐν; darum Ja Bo: οὐν. —

40. 22 παπαιραμαι ich kenne (durch Erproben, aus Erfahrung). — 24 R οὐν, Bo γοῶν. — 26 R ἀλέγχετε, Ja ἀλέγχεται. Zu ἀλέγχ. vgl. 192 21 f. 198 5 f. A. An. p. 38 1 f. ἐφ' ᾧ in welcher Abſicht, zu welchem Zwecke, weſwegen. Zwiſchen ἀλέγχεται und ὅπως eine Ellipſe, die wir in der deutſchen Ueberſetzung gleichfalls beibehalten. — 27 R ἀποστήσασθε, Bo ἀποστήσεσθε. — μάλιστα am liebſten iſt nur zum erſten Gliebe der Doppelſfrage zu beziehen. —

41. 21 f. vgl. 202 25 f. — 22 ἀδελτοῦμενος vgl. Ef. 10 16. — R ὑπερβαλόν, Bo mit Recht ὑποβαλόν. — p. 171 1 θεοσεβείαν 1. Tim. 2 10 Gottesfurcht, hier Verehrung von Göttern. — R διὰ τῆς οἵης ἀπιστροφῆς. Bo ἀπισκοπῆς? Vgl. 207 5. Die über-lieferte Leſart gibt guten Sinn: durch Belehrung zu dir. Im N. T. Pron. poss. für Gen. obj. Ef. 22 19. 1. Kor. 11 24. εἰς τὴν ἀμὴν ἀνάμνησιν. Zu ἀπιστροφῆς vgl. p. 202 2. — 2 εἰδωλον Götzenbild, aber auch der Götze ſelbſt. Vgl. AG. 15 20. Röm. 2 22. 1. Kor. 8 4. — Bo will mit Recht πᾶς δαίμων τε καὶ δύναμις πάσα ſtellen. — 3 ἀκάθαρτος vgl. πνεύματα ἀκάθαρτα unſaubere Geiſter. Mt. 10 1. Mc. 1 23. Ef. 4 25. AG. 5 16. — φεύγων τῷ, Bo φεύγοντος. — 4 ὅστις πλανᾷ. Vgl. 2. Tim. 3 13. 2. Petr. 2 15. —

42. 9 τὸ ξόανον, eigentl. daſ aus Holz Geſchnigte, dann inſbeſondere daſ Götterbild. Dieſe Bedeutung blieb haſten, auch als die Götterbilder aus Stein angefertigt wurden. — 10 ναός der innere Tempel (daſ ganze ἱερόν). — 11 R στυμόνος, Ja οἰήμονος Aufzug am Beſtuhl. Nicht recht verſtändlich. Die rechte Löſung fehlt

ein h o h e s G e ſ t e II; cod. Q: ἐφ' ὀφηλοῦ τόπου, vgl. Mart. An. 10 (Aa II 1. p. 52 5). — S. 439] 39 ganz ohne Gott] (ἀδελτοῦτους) vgl. Eph. 2 12; der Vorwurf wurde ſonſt gegen die Chriſten geſchleudert. — t o t (νεκρούς); 3 a (Mt. 1899, S. 193 N. 1) lieſt κανός. — a n r u f e n, vgl. die Eliageſchichte 1. Röm. 18 24 (und daſ Gebet 20 f. zu A. J. 41); ähnliche Vorgänge im Kampf deſ Petrus mit Simon (A. Pa.)

42 Zerbrechen der Götterbilder, vgl. 1. Sam. 5 5 f. (Sturz deſ Dagonbildes). Pf.-Mtewang. 23. — In den loptiſch erhaltenen A. P. ſtützt ein Teil deſ Tempels von Sibon, in welchem ſich Paulus und die anderen Gefangenen befinden, ein (Sch, A. P., S. 60 f.; f. o. S. 362). An anderen Stellen wird dort (S. 71. 69 f. cf. 26) ähnlich wie hier (c. 42. 44) von dem Wolf der Ephēſer, anerkannt, daß es nur

noch. Ich laß stáγους. — μονόπληγα vgl. 185^{2a}. 188^{1a}. —

43. p. 172 ε ἀπαίρεσθαι hier in gutem Sinne, anders 168^{2a}, wo sich wie hier auch (ἐπ)αναταίνειν findet. — 12 R ὁρωμένην, Bo ὁρωμένην? ? Et vergleicht p. 178 a. Aber πρόειπιν paßt dort als Verbum der Bewegung zum Subjekt κίνησις. Zu εἰς τὸ φανερόν (ἀλθεῖν Mc. 4^{2a}. Lf. 8¹⁷), allerdings würde ein Verbum der Bewegung ὁρωμένην ἐρχομένην am Platze sein. Indessen läßt sich ὁρωμένην verteidigen; auch in dem sichtbar werden liegt eine Bewegung; daher εἰς τὸ φανερόν. Zum Sinne der Stelle vgl. p. 204 2. — 13 R αὐτήν, Bo ἑαυτῇ? Vielleicht αὐτὴν ἑαυτῇ? Auch αὐτὴν läßt sich rechtfertigen: Artemis selbst. Dann steht βοηθήσαι absolut, was nicht selten vorkommt und der ursprünglichen Bedeutung des Verbums entspricht: auf ein Hülfegeschehniß herzulaufer. — 15 f. R τὸν δοῦλον βοηθήσθαι . . . τῷ δοῦλῳ? Vgl. 173 a f. — 16 R γενέθλια, Bo γενέθλια. —

44 18 ὁρομαῖοι p. 181 a 165 a. ὁρομαῖος p. 176 18 A. An. p. 99 a. — 22 ματαίως, Bo ματαίως? ? ? vergleicht p. 173 1. Oder μ. prädicativ zu ἀπολλυμένοις. μ. ohne Kraft und Wirkung, nichtig, eitel, zwecklos vgl. Jak. 1^{2a}. 1. Kor. 15¹⁷. Sie kommen zwecklos um; denn zwecklos ist ihre θεοσέβεια 171 1. — 24 f. ἀποκρεμαμένων ἐλπίδι. Dativ. instr. Die Hoffnung ist das Mittel des Herabhängens, ohne sie wären sie schon gefallen. Uebersetzung: sich an die Hoffnung anklammern. — p. 173 1 ἀπολέσαντας „als wir (ihn) verloren hatten“. Aenderung ist nicht nötig. — R ἰδραμένους, Ja ἰδραμένους. — 4 ἀκωλύτως vgl. Mt. 28³¹. — ἐν ἀπορίᾳ in Angst vgl. Lf. 21^{2a}.

45. 9 R ἀνιστάμενην, Bo ἀνιστάμην. ἀνιστασθαι sich erheben, um zu reisen, sich auf den Weg machen vgl. 174 a f. oft Mt. X. — 12 R γεγονώς, Bo γεγονός. — 13 R γινόμενος, Bo γινόμενον. — 14 Zu σπασάν π. vgl. noch 2. Tim. 2¹⁹. 1. Petr. 5 a. Die σπασά τροφή Hebr. 5¹² f. ist in Gegensatz gestellt zur Milch, wie hier die Ammenmilch des Unmündigen zu dem festen Grunde (Felsen), auf den der Gläubige durch Gott gestellt ist. —

46. 17 Daß erste τοῖς streicht Bo mit Recht unter Verweisung auf 181 17. — 17 f. καὶ will Bo vor τῷ rücken, es kann auch ganz wegfallen. ἐν οἷς gehört zu συναδρουόντων. — 18 τοῦ ἱεροῦ beruht auf Versehen, ist zu streichen. Es fehlt 174 1. Gemeint ist das Tor des Hauses des Andronikus, wo Johannes weilt und empfängt. Bo vergleicht Chrysost. ed. Montf. t. X. p. 773 πρὸς τὴν θύραν τοῦ Ἰωάννου. — 19 ἀναπαθεῖν hier zur Ruhe — d. i. niederlegen. — 21 f. Eucharistie: Die mit dem Brotbrechen in der Regel verbundene Dankagung, vgl. 208^{11—12}. Nur vom Dank sagen p. 197 21 f. A. An. p. 34 15. — 22 ἐν τῷ πνεύματι im Geiste, auf Antrieb, unter dem Beistande des (heiligen) Geistes, vom Geiste erfüllt. Mt. 22⁴². Eph. 6¹⁹. Offb. 1¹⁰. Vgl. 1. Kor. 7⁴⁰, wo Paulus — wie hier Johannes — den Geist hat. — R ἐπὶ ταύτης, Bo Ἔσαν τις? 24 ἀγόμενος <δς>? Ich verbessere ἀναδῶα τῷ, lasse 24 zwischen ἀγόμενος τὸν Komma fort. ἀναδῶα (p. 179 20) zu ἀγόμενος (Verbum der

einen Gott gibt.

43 streckte . . . seine Hände empor: die altchristliche Gebethshaltung, vgl. meine „Altchristliche Malerei“ S. 277 N. 8. — S. 440] Wo ist usw.; ähnlich apokrophirt Antonius (Vita Ant. 78 f.) einige heidnische Philosophen.

44 Um den Anachronismus (vgl. Apokr. S. 432) zu vollenden, läßt der Verf. das Volk nunmehr den ganzen Tempel zerstören. —

46 Im Hause des Andronikus geht ein förmlicher Gottesdienst vor sich. Johannes hält 1) Ansprache an die Brüder (Homilie), 2) Gebet, 3) Eucharistie (Dankagung), 4) Handauflegung. Das ist im wesentlichen der Verlauf des Sonntagsgottesdienstes, wie er bei Justin apol. I 67 und im Schlußabschnitt der A. J. selbst (c. 106 ff.) geschildert wird, freilich ohne ausdrückliche Erwähnung der Handauflegung, die aber von der Aegypt. Kirchenordnung nach Empfang der Eucharistie berichtet wird (Achelis in XI VI 4, S. 59) und in einem Gebete Serapions von Thmuis ed. Bobbermin XI N. 3. II 3^b, S. 7 Nr. III in gleichem Zusammenhange auftaucht. Sonst kam sie außer bei Amtsweihen nach der Taufe (Text. de

Bewegung): hergetrieben. Der Sinn iſt bei beiden Aenderungen derſelbe. — p. 174 1 τῆς ψ. τ. & Gen. subi. — 2 R πρότερον, Bo προτέραν. — Hinter παρούμενος iſt καὶ einzufchieben; der zweite einfachere Vorſchlag Bo.s. Dann fällt 3. 1 vor τῷ daß Komma. Der Verfaſſer liebt Häufung von Participien: ἀγόμενος — ἀναπαύσας — ποιούμενος. Solche Häufungen 3. B. 161 35—162 1. 162 7—8. 12—13. 190 22—24. 197 14 ff. 202 3 ff. 18 ff. — 3 Ich ändere nicht mit Bo ἐμὲ in ἐμοῦ. Unter τοῦ ζῶντος kann und ſoll man ſowohl den Sprechenden als den zum Leben zu erweckenden Verwandten verſtehen. οὐδὰ γὰρ ἐπὶ . μου καὶ τὸν νεκρὸν ἀναστήσαι. So iſt abſichtlich τοῦ ζῶντος unbeſtimmt gelaffen. — 4 R τοῦ τόπου, Bo τοῦ <ὕδρου>? ? Beſſer τοῦ αὐτοῦ τόπου. — 10 R Κάκεινψ, Bo Κάκεινος. — φρικῇ eig. Schauder, Fieberschauſer von φρίττειν 190 17. Soph. Ac. 693 ἔφριξ' ἔρωτα. — 11 ὁ κύριος Artifel beim Prädikatſnomen mit ſcharfer Betonung der (einzige) vgl. p. 201 1. 208 8. N. T. hält an dem alten Gebrauch feſt. Vgl. Blaß, Gramm. S. 143, 165. — 12 R ὁ ἀναστήσας, Bo del. ὁ? Ihm ſtimme ich zu. — 47. 15 R μέγας, Bo μέγα. R κρατούντων, Bo gut κρατούντων. Vgl. A. An. p. 31 24. — 16 κατατρίβου ſich zerreiben, verbrauchen, abmühen. — 17 νόσους ſtreicht Bo mit Recht. νόσους ἀπαλλάττεσθαι AG. 19 12. Zur Frage vgl. Mt. 9 8. Mc. 2 9. Lk. 5 28. — 22 εἰς τὸν 'Ι. Bo wünſcht πρὸς und weiſt auf p. 178 24 hin. — p. 175 3 f. κοινωνὸς καὶ κληρονόμος vgl. p. 203 11. — Hinter κληρονόμος ergänzt Bo ὅτι ἄρχεις, ich ſchreibe 2 οὐδ' εἰ. — 3 προσκαρτερῶν (un jemandem anhangend) p. 178 12. AG. 8 13. 10 7. —

Bei cod. Q (vgl. oben zu c. 38) ereignet ſich die Geſchichte von der Auferweckung des Prieſters (c. 46 f.) in Smyrna. Der συγγενὴς iſt leiblicher Bruder des Toten und wie dieſer auch Prieſter der Artemis (!). Sonſt ſtimmt Q mit R überein, Johannes offenbart die Gedanken des einen und erweckt den andern mit den Worten: Stehe auf, du ſchläffſt (Eph. 5 14). Es folgt die Befehlung. Nach 4jähigem Aufenthalte Rückkehr nach Ephesus, vor deſſen Toren die Begegnung mit dem Mordmörder (c. 48—54) ſtattfindet. Der Bericht bei Q iſt erheblich kürzer, ſtimmt aber im weſentlichen mit R überein.

48. 7 μιλία vgl. Ann. zu p. 161 2. — 8 περιπατῆσαι vgl. p. 203 4. ὁρῶν p. 161 2. — 11 R αὐτῷ, Bo αὐτὸν. Ich meine αὐτὸν (den Sohn). — σφάζει eigentlich vom Schlachtwiehe, aber auch töten 1. Joh. 8 12. Offb. 5 9 (Xen. anab. IV 5 16). — 12 λακτίσας vgl. AG. 9 8. 26 19. — 13 R ἀφωνον ἔδηκεν. Bo verbessert nach Q ἀφνω ἔδηκεν <νεκρῷ>. — 49 οπασάμενος med. vgl. Mt. 14 47. AG. 16 27. — 18 ἑκαυλὶς Sandgut, Wohnung AG. 1 28. — ῥωμαίως wie p. 39 8. Adjekt. 165 8. 172 19. — p. 176 1 θαμίον ἀναιδέοτα vgl. A. An. p. 31 24. 44 25. — 3 τὸ σιδηρὸν ſeltenere Form für τὸν σ. — 5 R τὸ, Bo τι. πράττειν πᾶν τι viel ſeltener als ποιεῖν τ. τι. — 6 R αὐτὸν, Bo ἐμαυτὸν? ? Außer an dieſer Stelle ſteht Pron. refl. 3. Pers. für erſte 162 8. 169 18. 195 4 (?) 202 7; für zweite 162 17. 191 27. 201 7. 211 2. 8. 7. 212 7. — ἀπαξ ein für allemal Hebr. 10 2. Jud. 8. — τοῦ πατρὸς . . . 7 αὐτὸν . . . inſorrekt Gen. absol. vgl. 162 8. 182 17. 188 12. 18. 197 15 (?) 202 2. 8. 203 8. 205 8. A. An. p. 41 17. 43 21. Vgl. Blaß, Gramm. N. T. S. 246. — σωφρονίζεῖν πᾶν jem. zur Beſonnenheit bringen, ernt mahnen. 189 24. Vgl. Tit. 2 4.

50. 14 τῷ ἐν σοὶ θάλοντι γ. K. π. Vgl. p. 193 18. 213 8. A. An. c. 10, wo vom Böſen ἐν σοὶ und vorher von Gott ἐν σοὶ die Rede iſt; letzteres wie p. 179 26. — παρὶδὼν — παρορᾶν vorbeſehen, nicht beachten, ſich nicht kümmern. — 16 f. ἀποστήσω, Bo εντω. ἀποστήσω σε (σ' ἐπὶ) oder ἀποστήσει. Vgl. 19 f. Die erſte Aenderung iſt einfacher. — 18

bapt. 8) und bei der Wiederaufnahme von Büßenden vor. — 47 S. 441] Johannes iſt Herr über das Kreuzes- oder Leidens-Mysterium (c. 96. 100 f.). — Totenerweckung auf Geheiß des Apoſtels durch einen Andern vgl. c. 24. 82 f. A. Tho. 54. — 3. 12 f. vgl. Joh. 11 25 f. — Die Auferweckten ſelbſt werden ſofort gläubige Anhänger. Dieſer Zug fehlt noch im N. T.

48 3. 22 f. Frage an den Herrn, vgl. c. 21 (S. 494 13 f.). — 49 3. 33 ff. In den A. Tho. 51 tötet ein Jüngling wirklich das Weib, das er geliebt, aus ähnlichen Beweggründen.

ἀναστήσῃς, Bo παραστήσῃς ?? Wegen 16 ist die überlieferte Lesart vorzuziehen. Vgl. auch Q 23. 19 Ebenso möchte ich διαλεγόμενον gegen διατρώμενον (wandeln) festhalten. „Ich werde ihn ganz am Leben sehen, wie er sich unterhält“. διαλέγεσθαι steht nicht selten absolut. — 51. 21 Bo bezweifelt die Richtigkeit von λέγοντας. — 22 παροδιδόν 198 13. — 24 R τὸ γήρας, Bo τοῦ γήρους (nach ἀφαισῶ). — 25 κατατιλλόμενος medial, sich zerzupfend — zerzaufend (die Haare), Bo κατατεινόμενος ?? (niedergebrückt, gefoltert). — p. 177 2 R μηδὲ, Bo μηδέν. — 3 R ὅπως ἂν, Bo ὁ πᾶσαν. — 4 R ὁρῶν, Bo ὁρᾶν. Ich lasse ὁρῶν stehen. R φονέαν, Bo φονέα. Uebersetzung nach Bo: Und jetzt gib, daß der Alte lebe und sehe usw. Meine Uebersetzung: lebe, da du siehst usw. — 6 ἀφειδήσαν τῷ Bo ἀφειδήσαντος τοῦ. Vor συμβουλεύεσθαι fehlt etwas, Bo ergänzt διὰ τὸ σ. — 52 2 ἀτονήσῃ vgl. 214 2. A. An. p. 38 2. 167 15 (ἀτονία). — 9 ἀνυπ. σπλάγχχα 164 14. 206 11. — ἀπλώσαι verbreiten, ausdehnen p. 54 25 (A. An.). — 10 R ἀπείρου, Bo num sanum? Ich lese ἀπείρους (zur Hand liegend, vorliegend). — 11 ἀνακαθίζῃν sich aufrichten p. 181 2 Zf. 7 15. Mt. 7 40. — 12 R ἐπιφέροντα, Bo ὑποφέροντα vgl. 176 11. — 13 R φιλοστοργίαν, Bo ἀφιλοστοργίαν (φιλόστοργος Röm. 12 10). μετακαλεῖν zurückrufen Jhul. VIII 11. — 14 ἐπὶ τίνι; zu welchem Zwecke? Vgl. 170 26. ἐπὶ τοῖς κρείττοσι vgl. p. 184 19. 192 18. Dahinter ergänzt Bo treffend: <Ὁ δὲ Ἰωάννης ἀπεκρίνατο αὐτῷ· Ἐί> ἐπὶ τ. αὐ.

53. 20 R ὁρέπανον Bo <τὸ> ὄρ. Vgl. Q und 175 17. — 21 ἀφείλατο wie 182 2. Q ἀφείλετο. — 22 ὁμῶν τῶν δύο καὶ ἑμ. Q ἡμῶν τῶν δύο. Aber vgl. 176 10. Mörder wurde er seines Vaters, wollte aber noch die Buhlerin, deren Mann und sich selbst töten. — 24 ἔχεις da hast du — vgl. p. 193 22. R τοῦτο, Q τοῦτων. ὁμοία adv. in gleicher Weise p. 169 6. ὁμοία καὶ vgl. Mt. 22 26. 26 25. Zf. 17 25. — 54 p. 178 5 ἀκαῖρα ἐποίησεν halte ich fest gegen Bo ἀκρατα ἐνεποίησεν. ἀκαίρος ungeitig, lästig, zubringlich, unmäßig. Vgl. 188 12. — 6 ἀφανίζῃν vgl. Mt. 6 19 f. — 7 χαλεπαίνουσα vgl. 161 18. — τῷ ἀνθρώπῳ halte ich fest gegen τῶν ἀνθρώπων (?? Bo). — 9 εἰς τὸ φανερόν προεῖναι vgl. Mt. 4 22. Zf. 8 17 (εἰς τὸ φ. ἐλθεῖν). — 12 R ἐγγχειρίζοντα, Bo ἐγγχεύζοντα (der Bedarf) gute Konjektur. — 13 ἡσυχάζῃν ein stilles Leben führen 1. Jhesf. 4 11. 12 προεκαρτέρει vgl. p. 175 5. — 55 p. 179 1 ὃν κηρύσσεις 161 12. 168 11. Sinter θεὸν ergänzt Bo <εἰ>. — 2 κήρυξ Prediger, vgl. 1. Tim. 2 7. 2. Tim. 1 11. 2. Petr. 2 5. —

56. p. 178 22 κονίζεσθαι (nicht κονάζεσθαι 37 = κονάζειν mit Staub bestreut werden) sich im Staube, Sande wälzen. — 25 σκανδαλισθεῖς vgl. 192 1. 182 14. σκανδαλιστός 165 5. 192 1. A. An. p. 41 26. — p. 179 20 ἀνταθᾶ σε ἤγαγεν vgl. p. 173 22 f. — 57 26 f. ἐν σοὶ vgl. A. An. c. 10. — 176 14. 193 16. 213 8. — 27 f. πεπράζειν τὸν ἀνταρσπον 196 2. Jaf. 1 12. — 29 κανὼν Regel, Gesetz. κανόνες Glaubens- und Sittenregeln, Vorschriften. Gal. 6 16. Phil. 3 16. — 30 R δοξάζων, 3 α δοξάζοντα.

Die Anekdote vom Rebhuhn bei Cassian collat. XXIV, 21 f. Bibl. Patr.

50 lachen und spotten will, vgl. c. 21 (gegen Ende). — 52 Ich stehe auf, Herr; Antwortruf des Auferweckten wie c. 23.

53 Zur Gewalttat der Selbstentmannung vgl. den bekannten Fall des Origenes u. a. (Medepenning, Origenes I 202 ff. 444 ff.). Das Weitere zeugt von überaus häßlicher Phantasie. — 54 Satans Listen; diese Zurückführung jener Tat im Munde eines entkräftigten Schriftstellers immerhin kräftig.

55 ein neidloser Gott (vgl. A. An. ἀφθόνῳ κοινωνία), Gegensatz ist die klassische Vorstellung vom Neide der Götter. — Was die Smyrner hier antragen, hatte Johannes schon vordem im Sinn (45, cf. 37). Eine Reise auch zu den übrigen Städten sehen jene mit vor, wie vordem Johannes (c. 45). Leider ist uns nichts mehr davon erhalten, bis auf den Bericht der Rückreise von Laodicea nach Ephesus c. 58 ff., und zwar dieser in zwei Redices (M und R), während bis c. 55 R den größeren Zusammenhang erhalten hat (ob dieser cod. c. 58 direkt an 55 anschließt, ist aus Bo.s Ausgabe cf. p. XXIX nicht ganz deutlich); cod. Q schließt an seinen Parallelbericht zu c. 38—54 (s. o. zu c. 38) die Rebhuhngeschichte c. 56 f. an, deren Parallele bei Joh. Cassian coll. XXIV 21

Max. VII 246. Fabricius II 774 f. *Thi* p. 8 *li* I 471: „Es wird erzählt: Der glückseligste (beatissimus = μακαρίστατος) Evangelist Johannes sah, als er ein Rebhuhn mit den Händen sanft streichelte, plötzlich einen Mann in Jägerkleidung auf sich zukommen. Dieser war erstaunt, daß ein Mann von solchem Ansehen und Rufe sich zu so Kleinlichem, niedrigem Zeitvertreibe herablasse und sprach: „Bist du nicht jener Johannes, dessen ausgezeichnete und weit verbreitete Ruf auch mich gelockt hat, daß ich größte Sehnsucht empfand, dich kennen zu lernen? Warum also findest du Gefallen an so unbedeutender Beschäftigung?“ Ihm erwiderte der glückselige Johannes: „Was ist das, was du in deiner Hand trägst?“ Jener antwortete: „Ein Bogen.“ „Und warum“, sprach er, „trägst du ihn nicht überall und zu jeder Zeit gespannt herum?“ Ihm antwortete jener: „Das ist nicht zweckdienlich, damit nicht durch die Krümmung des Bogenjochs die Stärke der Spannkraft nachlasse, erschlafe und zu Ende gehe, und wenn stärkere Pfeile auf irgend ein Wild gerichtet werden sollen, durch die allzu starke, stetige Anspannung die Spannkraft verloren gegangen ist und nun nicht mit größerer Kraft abgeschossen werden kann. Möge auch bei dir, Jüngling, entgegnete der glückselige Johannes, diese so kleine und kurze Ausspannung unserer Seele keinen Anstoß erregen. Denn wenn nicht durch ein gewisses Nachlassen ihre Spannkraft bisweilen gemildert und erleichtert wird, so wird sie, durch die ununterbrochene Spannung erschlaft, der Kraft des Geistes, wenn es die Notwendigkeit erfordert, nicht zu Willen sein können.“ Das ist ein feiner, geistvoller Vergleich; aber den ursprünglicheren Eindruck macht entschieden die Erzählung bei Q, bietet auch Berührungspunkte mit den Akten, besonders 179 ²⁰—22.

2.

58. p. 179 s. ff. Es ist Zeit, daß ich nach Ephesus gelange, daß ihr aber alle

(vgl. *Thi* p. 8—10) *Ja* (Forschungen VI 190 A.) noch für ursprünglicher ansetzt, trotz der von *li* (I 472) erhobenen durchaus gerechtfertigten Einwände, denen ich noch die folgenden Berührungen beifüge: 56 S. 448] (*li* 5 f. cf. das Talmudstück oben S. 68, Nr. 19 —) *li* 7 vgl. c. 46. — Das umherlaufende Rebhuhn = Seele, vgl. etwa c. 69. — 56 Christi Apostel, vgl. c. 26 — glückseliger, f. o. c. 26. — *li* 16 f. vgl. c. 90 Ende. — unterrichtete (κατηχῶν, wie Q c. 45 p. 173 ²⁰); wie das folgende δοὺς κανόνας (Vorschriften, kirchliche Rationes, moralische oder gar liturgische wie sonst in späteren literarischen Fiktionen? f. auch Acta Phil. 86, Aa II 2, p. 34 o) dagegen wohl Specialeigentum des Bearbeiters (Q). —

2.

cod. M beginnt diesen Abschnitt mit der Ueberschrift ἀπὸ λαοδικίας ἐν ἐφῆσου τὸ δεύταρον (das δεύταρον auf Ephesus zu beziehen, gegen *Ja* A. J. p. LXXXIV f. *li* I 457), was er aus dem Vorhergehenden, daß er noch laß, erschlossen haben muß (nach *Ja* a. a. O. hätte er es aus der Vorlage abgeschrieben; dafür ließe sich das zahlreichere Auftreten solcher Ueberschriften in den jüngst wiederentdeckten koptischen A. P. anführen. Ist es übrigens zufällig, daß Mellitus, der die c. 62 ff. berichtete Drusianageschichte wiedergibt, sich als episcopus Laudociae, Sch. S. 60, bezeichnet und sein Nachtreter Pf.-Melito seinen Brief an die fratres Laodiceae constituti Sch. S. 61 gerichtet sein läßt?). Damit kennen wir den Endpunkt der Zwischenreise, auf der auch jene Rebhuhngeschichte sich ereignet haben mag. Der Anfangspunkt ist (nach Ephesus) Smyrna, beides gerade so Dff. 2 f. Daraus hat *Ja* (Forsch. VI 197 ff.) mit gutem Grunde erschlossen, daß die Dff. 2 f. dazwischen erwähnten Städte die Reisestationen abgegeben hätten, wobei für Sardes auf ein Zeugnis des Joh. von Thessalonich, für Pergamum auf den Bericht von Pf.-Abdias [Apost. S. 480] verwiesen wird. *Ja*s Einordnung der Geschichte vom geretteten Jüngling (Glem. Alex.) in diesem Zwischenabschnitt (Forsch. VI 16 ff. 198 A., gegen *Ja*, A. J. p. CXL f.) ist jedoch nicht zu halten (vgl. Sch. S. 122), wie der nähere Vergleich der Diction und

auf Gott euern Sinn richtet. Die dazwischen liegenden Worte συντίθεμαι bis αὐτοῦς gelten nach Bo. 8 Interpunktion als Parenthese, und Li S. 455 übersetzt: denn ich muß Acht haben, daß nicht . . . Aber diese Bedeutung hat συντίθεμαι nicht, es heißt erstens (vgl. 42 22) ich verabrede mich; dann ist aber der Finalsatz μήπως in Abhängigkeit von καιρὸς τὴν Ἐ. καταλαβεῖν zu bringen. Ich rechne also als Parenthese nur die Worte συντίθεμαι — μένουσι, den bei R fehlenden Satz, fasse α. als praes. hist.: denn ich verabredete mich, es ist meine Verabredung mit den . . , nämlich τ. Ἐ. κ. Die zweite Bedeutung ist: ich stimme zu . . . Bei dieser kann sich die Parenthese auch bis αὐτοῦς erstrecken. — 8 καταλαβεῖν E. Li a. a. O.: sich nach E. begeben. Die Bedeutung hat κ. nicht. In der spätern Gracität bedeutet es gelangen nach, erreichen 3. B. Ἀθήνας — Τύρον. Βυζάντιον. — 9 βαδυσμὲν sorglos, leichtsinnig sein 181 12. 183 27. 185 4. — 9 f. πολλὰ χρόνῳ entweder durch die lange Zeit, dann gehört es zum vorigen, oder seit langer Zeit (L. 8 22), dann gehört es zum folgenden. Für die Uebersetzung „daß sie ja nicht durch die lange Zeit leichtsinnig werden, wenn sie entbehren“, darf ich sagen: „daß sie ja nicht mit der Zeit (167 17) . . ., wenn sie lange entbehren.“ — 10 ἀνθρωπὸν streicht Usener, es stört in der Lat. — τὸν ἐπιστηρίζοντα (173 12) αὐτοῦς ihren Seelsorger. Vgl. AG. 14 22 u. öfter. — 12 ἐπένδουν. Vgl. den Abschied des Apostels Paulus von Ephesus AG. 20 18 ff. besonders 22. 27 f. — 12 καθαρῶς 208 9. 212 6. 218 11. 214 14. Vgl. Mt. 5 8. — τὴν ἀπ' αὐτοῦ κ. Die von ihm ausgehende Gemeinschaft d. i. den Segen seiner Gemeinschaft.

59. p. 180 1 συνταξάμενος, R ἀποταξάμενος was ich vorziehe. Vgl. 167 28. Mc. 6 46. L. 9 61 u. öfter. In derselben Bedeutung kommt auch συντάττεσθαι bei Spätern vor. Vgl. Li. — 2 οἱ περὶ τινα: 1) jemandes Umgebung Mc. 4 10. 2) jemand und seine Umgebung AG. 18 12. 3) jemand selbst Joh. 11 19, Martha und Maria. Hier wohl 2. — 2 ἡ σώφρων πόρνη die züchtige Dirne. The honest whore ist der Titel eines Dramas von Decker (Zeitgenosse Shakespeares). Vgl. Jaf. 2 22.

60. 17 κορίων wie 181 1, in κορέων zu ändern Bo. — διοχλεῖν (ὀχληρός) belästigen A. An. p. 42 22. — 19 Μ κόραι, R κόριδες, 3a Bo κόραις vgl. 181 8. — 20 ἐγνώμῃσας Li: seid wohlgesinnt in demselben Sinne wie A. An. 39 12 τὸ τῆς ψυχῆς. ἐγνώμων. Und doch lehrt 181 6, daß ἐγνώμῃσιν an beiden Stellen klug sein (im Sinne der Augen Jungfrauen) heißt. Denn wenn sie sich vor des Apostels Strafe in Acht nahmen, zeigten sie sich nicht wohlgesinnt, sondern klug. — 22 Li: hielten uns leise, um ihn nicht zu stören. Aber das Adj. verb. auf -τος hat die Bedeutung eines Part. perf. pass. oder die der passiven Möglichkeit. Vgl. ferner 17 ὅτι τῶν κ. διωχάσιν. Also: wir wurden nicht belästigt (d. i. von den Wanzen). αὐτὸς entweder dat. comm. ihm zu Gefallen oder besser dat. des Urhebers wie beim Pass.

der ganze Charakter der Erzählung ergibt. — 58 Der Satzbau am Anfang (Zeitangabe . . . μὴδενός . . . λυπηθέντος . . . ἀλυπηθήσαν) erinnert an Joh. 13 1 (Zeitangabe . . . ἀγαπήσας . . . ἠγάπησεν). — Die Verabredung müßte, wenn sie vorher überhaupt erwähnt war, gleich hinter c. 55 gestanden haben. — Im übrigen vgl. c. 25, auch Prochorus c. 45 (Li I 393) (Reise nach Ephesus und Abschied in Patmos).

59 Geld zur Verteilung; Genaueres A. Pe. 29 f. A. Tho. 19. 59. — Die zunächst genannten Begleiter stammen aus Ephesus (hier auch schon Drufiana, cf. 63 ff., genannt, ob auch schon in der Bude c. 37?) und Milet (c. 18 f. 25). Von den übrigen wird in dem verlorenen Zwischenabschnitt vor c. 58 die Rede gewesen sein (ein Xenophon f. auch A. Tho. 65 f.; die züchtige Dirne nach Analogie der Rahab?), zusammen eine ansehnliche Reisegesellschaft, die in einer Herberge (c. 60) gewiß schwer Platz fanden.

60 Der leichtfertigen Art des Erzählers entspricht auch der Scherz (vgl. c. 90) mit den Wanzen S. 444, dem er doch eine ernste Moral zu entnehmen weiß. Das tertium comp. ist das ἐγνώμωνήσας . . . ἡσυχάσας (60, vgl. ἡσυχάζων

für ὅπο mit Gen. Von ihm wurden wir zu Unbeläſtigten gemacht = durch ihn wurden wir Unbeläſtigte. — 61. p. 181 ¹ οἰκήματος ὃς Attraction, wir erwarten δ. οἶκ. Zimmer AG. 12 ⁷. — 4 R αὐτὸν δ, Bo richtig αὐτῷ δ (M hat die Worte ἐνεγ. — αὐτὸς δὲ nicht). — διυπνίζεσθαι 162 ²⁰. A. An. p. 45 ²⁸. — 5 ἀνακαθίσας p. 177 ¹¹. Hinter ἀν. ergänzt Bo ἐπὶ oder ἀπάνω (186 ³). Erſteres iſt vorzuziehen. — 6 φυλάττειν ſchon bei Eur. und Plato, namentlich bei Spätern oft = φυλάττεσθαι. 8 εὐρομαῖοι p. 172 ¹⁹. 165 ⁶. θροναίως 178 ¹⁸. A. An. p. 39 ⁸. — 19 μὴ παραβάν nämlich τὴν ἀντολήν ἀνθρώπου. Vgl. Mt. 15 ². — 14 μέχρι πότε; 55 ¹⁸. μ. πόσου. Vgl. ἕως πότε Mt. 17 ¹⁷. Mc. 9 ¹⁹. Joh. 10 ²⁴.

62. Von nun an bildet des Abdias Bericht nicht ſelten eine gute Stütze. 16 Li: welche ſeit einiger Zeit von der bevorſtehenden Ankunft des Johannes vernommen hatten. Aber das part. aor. kann nicht bedeuten „von der bevorſtehenden Ankunft“ διὰ c. gen. wie Mc. 2 ¹. AG. 24 ¹⁷. Gal. 2 ¹ nach Verlauf von, nach. λανοῦ χρόνου wie 179 ⁶ lange Zeit Ef. 8 ²⁷. 20 ⁹ u. oft. — 17 κατήγγο Imperf. der Gewohnheit. Vgl. 173 ¹⁸; dagegen 180 ¹¹ von einmaliger Einkehr der Aorist. — 18 f. Vgl. 161 ²⁰. A. An. 39 ²⁹. — 19 φιλεῖν hier küſſen Mt. 26 ⁴⁸ f. Mc. 14 ⁴⁴ f. Ef. 22 ⁴¹. — ὥς ἐτι als ob, vgl. 2. Kor. 11 ²¹. 2. Theſſ. 2 ². 19 f. Die Worte ὥς ἐτι . . . ἀνδράτων, die R gar nicht hat, ſind unverſtändlich: als würden ſie auch jenes Kleidungs berührt haben. Mit Recht nahm Li eine Lücke an. Wie dieſe auszufüllen iſt, können wir ungefähre aus Abdias erkennen. (Bo vera ut vid.) Vgl. Mt. 9 ²⁰ f. 14 ²⁶ AG. 9 ¹².

c. 54), ἡρμήσαν καὶ μὴ παραβάν (61). — 61 mit mir Veruſ ſu., ſ. o. zu c. 30. — Eine andere Schlaſſcene c. 92. — wie lange (μέχρι πότε), vgl. ἕως πότε Pf. 4 ². 6 ⁴ u. ὅ. —

62 Hauſe des Androniſus, vgl. 46. 86. — Pf. = Abdias, der hier einſetzt, hat die beginnende Erzählung folgendermaßen ſeiner Kompilation über Joh. (V) eingefügt: Nach einigen bibliſchen Reminiſcenzen wird berichtet, daß Johannes nach dem Tode des Timotheus die Leitung der Kirche in Ephesus übernommen habe (vgl. Acta s. Timothei ed. Uſener, Bonn 1877), wo ſich die Geſchichte mit dem Deſſaß ereignete (vgl. Apotr. S. 429), auf die die Verbannung des Apoſtels nach Patmos folgte. Nach dem Tode Domitians sanctus Joannes Ephesus rediit, ubi et hospitium et multos amicos habebat . . . , ita ut tactu vestimenti eius languescerent sanarentur etc. Die Geſchichte vom geretteten Jüngling (aus Clem. Alex.) wird hier angeſchloſſen und dann wieder Rückkehr nach Ephesus berichtet, d. h. in die Situation von c. 62 verſetzt: Apud Ephesus vero in tanta gratia hominum exinde apostolus semper extitit, ut alius manus eius gauderet contingere, alius applicare eas oculis suis et pectori admove, si ita usus exposcere. Plerique etiam tactu vestis exhilarati, quia tetigerant amictum eius, sanabantur. Folgt die Druſianageſchichte, welche Mellitus (ſ. Fabricius III² 604—623) unmittelbar an das Patmoſexil anſchließt, im Wortlaut weitgehend mit Pf. = Abdias (Fabr. II² 557 ff.) übereinſtimmend (vgl. Ja, A. J. p. LXXXVIII ff.). Dabei ſind dieſe lateiniſchen Bearbeiter gelegentlich (z. B. c. 67 Ende) etwas ausführlicher und führen hier und da bibliſche Wendungen (z. B. zu c. 84 p. 192 ¹⁹ f. Mt. 7 ¹⁷) ein. — berührten ſeine Füße, wie Kleopatra c. 25. — legten ſeine Hände in ihr Antliß, wie Marimilla A. An. 5 p. 39 ²⁰.

Gegen Overbeds Beſtreitung der Zugehörigkeit der nun folgenden Druſianageſchichte zu den A. J. (ThLZ 1881 Nr. 2) ſ. Li I 463 ff. II 2, 427 ff. Ihre künſtleriſche Verwendung ſ. Apotr. S. 357. Die Gandersheimer Nonne Protſuitz (10. Jahrh.) hat die Geſchichte zu ihrem Drama Calimachus verwandt, dem lebensvollſten, das wir von ihr haben (opp. ed. Baraſ 1858, S. XXXV; vgl. nach Hauck, R.G. Deutschlands III, 307 ff., der den Urſprung nicht anmerkt), unter geſchickter, ziemlich freier Verwendung ihrer Vorlage (wohl Pf. = Abdias). Sie hat auch ſonſt apokryphe Stoffe (z. B. in Maria Historia nativitatſ etc., hier aber nicht, wie Baraſ S. XX A. 1 meint, das Protevang. Jacobi) verwendet, worüber ſie in der Vorrede (S. 2) ſagt: „Si autem obicitur, quod quaedam hujus operis

63. 26 θεοσέβεια hier anders als 171: wie 1. Tim. 2 10. — Vor οὐ μόνος hat R 7, das in solchen Fragen sehr gebräuchlich ist. Vgl. Röm. 6 a. 7. 2 4. (ἡ ἀγνοεῖτε). — πριν vgl. 167 20 ff. — p. 182 2 τὸ μύσος vgl. 189 a. A. An. p. 89 22. — ε M αὐτῇ, R αὐτῆς, was B schon mit Recht vermutet hatte. — 7 μὴ ἔχουσης ἀνάπαυσιν vgl. Dffb. 4 s.

64. 10 ἀναιδεια, B ἀναιδία mit Recht zu χρῆσθαι. ἀναιδής als Attribut des διάβολος oder seiner Kreaturen p. 176 1. A. An. p. 81 24. — 11 f. M καὶ γινώσκει τὰς παρ' ἐκείνης ἀτιμίας καὶ ὕβρεις ἐν ἀδουμῇ διήγεν αὐτοῦ τὸν βίον. Abbias: speque potiendi deiectus. Trotzdem (R gibt ganz verkehrte Lesart) folge ich Ufener, der γινώσκει τὰς παρ' ἐκείνων schreibt, αὐτοῦ tilgt. Des Sages Subjekt kann nur Drusiana sein. Vgl. 12. ἀπὸ τῆς ἀδουμίας. — 14 εἰσεληλύθειν von Smyrna und Laodicea nach Hause. — σκάνδαλον vgl. 1. Kor. 1 22. Anm. zu p. 178 22. — 15 f. M ὑπὸ λόγων πεπληγῶς von den Worten getroffen. ὑπὸ λ. ist nicht ganz ungewöhnlich, vgl. p. 168 1. R πεπληρωμένος. So hat auch Abbias übersetzt repletus verbo dei. Bo empfiehlt θεοῦ λόγῳ, ich nehme die Lesart R dazu. Vgl. 2. Kor. 7 4. — 16 Bo recht ἐληλύθει. — 17 ἰδιώτῃς in die gemeine Volkssprache umwandeln. Eustath. 145 10. Das paßt hier nicht. Bei Plato ἰδιώτης im Gegensatz zum Kenner (δημιουργός), einer, der aus Unkenntnis eine Kunst nicht übt, also unerfahren (unser „Laie“). Hier also einer nicht kennenden (nämlich Gottes Wort), also unerfahrenen Seele. — 18 τοῦ θεομοῦ τούτου vgl. A. An. p. 41 22 f. — ἐπὶ δὲ οὐ μετέστησεν Kol. 1 12. 19 τάχιον (für θαρσύνον immer im N. L.) oft ohne ἡ. p. 193 18. Joh. 13 27. Hebr. 13 19. 1. Tim. 3 14. Das Vergleichene ist in Gedanken zu ergänzen, hier schneller als nach menschlicher Berechnung zu erwarten wäre. So fällt zuweilen die Bedeutung des Komparativs geradezu mit der des Superlativs zusammen. „sehr schnell“ Luther „bald“. Vgl. Blas, Gramm. S. 34, 138. — μηδενὸς ὅλως ἄγνωκός ἀνελίχῃ p. 210 a f. — 65. 24 ἐπιστομίζειν Bild vom Pferde mit dem Gebiß bändigen, Maul stopfen, zum Schweigen bringen. Tit. 1 11. — ἐπὶ βαλτίονι ἐλπίδι . . . vgl. 177 15. ἐπ' ἐλπίδι 1. Kor. 9 10 u. öfter. — μετέρχεσθαι den Ort (τὸν βίον) verändern und zu einem andern (ἐπ' α.) übergehen. Polyb. XXVII 14, 5. — p. 183 2 πέπαισμαι Röm. 8 22. 14 14. Ich bin gewiß (Luther). — 4 κρατύνω 202 7. 21: Es dient mir zur Stärkung. καθαρῶς Sie hatte sich sogar ihrem Manne entzogen 181 22 („Schwester“ 187 4). Vgl. auch 212 a. — τοῦ βίου ἀνέλυτον A. An. p. 29 22. 41 29. Vgl. Phil. 1 22.

66. 5 ἐκκομίζω = offerre (aus der Stadt) 21. 7 12 (ἐκφέρω A. 5 a. 9 f.). — ἐπιλαβόμενος Ufener vermutet wie 190: προσλαβόμενος (τὸν Ἀνδρόνικον) so lesen wir bei M). Er nahm ihn bei Seite, um unter Augen nach der Ursache zu forschen. — 6 Der Bericht macht einen lückenhaften und unklaren Eindruck an dieser Stelle, etwas ausführlicher ist Abbias. Doch gewinnen wir keine völlige Klarheit. Unter τὴν αἰτίαν kann nicht die Todesursache verstanden sein, da es 182 19 heißt μηδενὸς ἄγνωκός. . . Andererseits er-

juxta quorundam aestimationem sumpta sint ex apocryphis, non est crimen praesumptionis iniquae, sed error ignorantiae, quia, quando hujus stamen seriei cooperam ordiri, ignoravi, dubia esse, in quibus disposui laborare. At ubi recognovi, pessumdare detrectavi, quia, quod videtur falsitas, forsan probabitur esse veritas“.

68 3. 30 vgl. A. P. 25 (oben S. 387). — Σατανᾶς bote (ἐπίπαιστος τοῦ Σατανᾶ), dem Dualismus des Erzählers entsprechend; A. Pe. 32 Ende: ὁ τοῦ διαβόλου ἄγγελος . . Σίμων. — αὐτὸς Gottesverehrung (διὰ θεοσέβειαν, zweimal, f. auch c. 64), vgl. A. Pe. 34 (p. 86 11. Apokr. S. 420 a): διὰ τὸ σεμνῶς καὶ ἀγνῶς θέλειν αὐτοὺς θεοσεβεῖν. Andronikus nennt seine Gattin c. 74 „Schwester“. Eine solche Trennung von Mann und Frau nach bereits erfolgter Ehe wurde in der monchischen Epoche um 400 n. Chr. wieder Mode. Im 2. Jahrh. schrieb Aristides von Athen eine Apologie περὶ θεοσεβείας, worin er die rechte Gotteslehre schildert, und dann am Schluß das dieser entsprechende (christliche) Leben auseinandersetzt. — 64 S. 445] Gefängnisse: dem Leide. — 65 3. 17 f. Die Äußerung ist bezeichnend für die enkratitische Haltung der ganzen Erzählung.

gibt ſich aus 187 s. o f., daß Andronikus um die Anſchläge des Kallimachos gewußt haben muß, alſo ihm eigentlich auch der Grund ihrer Erkrankung nicht unbekannt ſein konnte. Dieſer Widerſpruch läßt ſich durch unſern Text nicht löſen. Wohl aber mag ſich bei τὴν αἰτίαν hier handeln um den Grund ſeines Schmerzes. Als ſolchen erfuhr Johannes, daß des Andronikus „Schweſter“ an einem verborgenen Kummer geſtorben ſei, deſſen Urſache dieſer von ihr nicht erfahren habe. Und doch mußte er nachher von den häufigen Anträgen des Kallimachos! — 7 Der Apoſtel faßt den verborgenen Kummer, an dem Druſtiana ſtarb, als Drohung des ἀλλότριος, des böſen Feindes, auf. Dieſer findet ſich auch A. An. p. 42 ss. 45 s. 17. 22. — ἡσυχάζειν ebenſo 167 ss. — 9 ὅπερ ſtatt des häufigeren περι. — πρὸς τι in Bezug auf, oft N. T. Mt. 19 s. uſw.

67. Die nun folgende Predigt bietet manche Anſchlänge an jene längere Anſprache des Apoſtels c. 33–36. Der Satz c. 35 p. 168 ss f. τὸ τέλος τῆς ἐπαγγελίας ἐπὶ τοῦ μνήματος θάσση iſt das Thema dieſer Grabrede. Auch die Hinderniſſe für den Glauben werden dort wie hier beſprochen. — 12 ἀχειμαστός übertragen A. An. p. 41 ss. — 13 ἔχεται Uſener, Ja gut ἔχέτω wie vorher φασκέτω, nachher ἀγαλλέσθω uſw. Dieſelbe Korrektur 161 s. — 17 ὁρόμον ὑποσχοµένος = δραμεῖσθαι ὁ. — 18 τὸ βραβεῖον der Kampfspreis. 1. Kor. 9 24 finden wir denſelben Vergleich mit dem Wettrennen. ἀπογράφουσαι ſich in eine Liſte einſchreiben z. B. vom Soldaten πρὸς τὸν πόλεμον Diodor Sic. XVII 62. Daher iſt mit Bo πρὸς vor πυκτικὴν zuzufügen (oder ἐπὶ Bo). — 19 Gleich 16, 17, 20, 21 möchte Bo für εἴταν auch hier ὁπόταν ſetzen. — τοὺς στεφάνους vgl. 2. Tim. 2 s. Bei den Hellenen beſtand der Kampfspreis aus einem Kranze. Vgl. Anm. zu 165 ss. Baumeiſter, Denkmäler II 795. Jüthner, Siegerkranz und Siegerbinde, Deſtr. Arch. Inſt. I (1898) S. 42. — 19 ff. Der letzte Satz iſt, wie er hier ſteht, unverständlich. Entweder iſt eine Lücke anzunehmen und mit einigen Änderungen der Satz etwa ſo herzuſtellen: καὶ τ. ἑ. & ἀ. καὶ τέχναις οἱ ἐπαγγελλόμενοι τότε ἀγαλλέσθων, ὁπόταν ἑ. τ. τ. μὴ ἐρήμους ἴωσιν, ἀλλὰ θαυμάζονται ἐκεῖνοι ὅσπερ ἐπηγγέλλοντο. Und ſo iſt es mit allen Wettkämpfen und Künſten der Reihe nach, wer ſeine Beteiligung zuſagt (ſich zu Leiſtungen in ihnen anheißig macht), jene ſollen ſich dann erſt freuen, wenn ſie am Ziele ſich ihnen (den Wettkämpfen und Künſten) nicht entziehen, ſondern ſich zeigen, wie ſie verſprochen. Oder einfacher iſt nur zu ändern ἐκείνους ὅσπερ. Dann iſt ἐπηγγέλλοντο Paſſiv. — 68. 24 ὁμαλίζειν gleich machen, eben machen. Vgl. 166 27. — 25 τῷ ἀνδρ. λογ. vgl. 170 17. — 27 ἀλαζονεία vgl. 169 20. — ἐπιθυμία, πλοῦτος. Mit Recht korrigirt Ja nach Lactius ἐπιθυμία πλούτου. p. 184: M πλοῦτος, fehlt bei R Abd. Vgl. 183 17. Uſener πάθος. — δόλος, A servi, Uſener δοῦλοι. — 8 εὐδίας vgl. Mt. 16 s. — 8 τὸ παρὰ μικρὸν Weinahe am Ziele — da fallen ſie noch, werden überholt, unterliegen. Bo bezweifelt die Richtigkeit der Worte, denn τὸ παρὰ μικρὸν iſt eigentlich kein ἐμπόδιον. bezeichnet nur die noch kurz vor dem τέλος erfolgte Niederlage. Man möchte an ὁ ταραξίππος denken, das iſt jener Altar auf der Rennbahn zu Olympia, um den die ἀγωνισταὶ umlenken mußten und der gar manchem zum Verhängnis wurde. Pauſ. 6, 20, 10, 37 4. Vgl. Guhl und Koner, Leben der Griechen und Römer S. 148, 295 f. — 7 τέχνην μετιέναι einer Kunſt nachgehen, ſie betreiben. Plat. Phaedr. 263 b. — 69 9 καταμανθάνειν genau kennen lernen, ſorgfältig beſuchen. Mt. 6 22. — 10 ἀρα διεργής? Abb. utrumnam vigilantem. Bo διεργής? ?? Uſener ἀρ' ἐνεργής. — νηφαλέα 1. Tim. 2 2. 11. Tit. 2 2. — 11 τὰ ὧδε die hieſigen Dinge Kol. 4 9. — 11 f. καταδ. ἐπιθυμίας vgl. 168 12. — 12 εἶσι iſt möglich (168 12) auch mit dem Accuſs. c. Inf. — χωρέω (διὰ τινος) gehe hindurch — habe Fortgang — impers. es gelingt mir etwas. Vgl. Joh. 8 38 (ἐν ὧμιν). — 16 πίστεως καὶ θεοῦ θεῖαν plenam fidei animam et templo dei dignam. Daher πίστεως πλήρη καὶ θ. εἶαν

67 Johannes beginnt eine Zeichenrede mit moralifcher Anwenbung (das Ende des Lebenswerkes und Kampfes erſt auſſchlaggebend; vgl. Sophokles Oed. rex am Ende!), ohne darin der Verſtorbenen ausdrücklic zu gedenken. Zu den Bildern vgl. außer 2. Tim. 2 4. — Theophilus ad Autol. I 8. — 68 Kinder, vgl. oben c. 34. — 69 S. 446]

(ἀξίαν 3a). — τὸ τῆς ἐπαγγελίας, Bo vermutet aus 14 τὸ κατόρθωμα τῇ ἐπαγγελίᾳ (abhängig von ἰσόν). — 17 ἀρξαμένην absolut gesetzt; Infinitiv zu ergänzen πιστεύειν. Vgl. Lf. 3 28. AG. 11 4. — 17 ὑπολυθεῖσαν εἰς τὰ τοῦ βίου πάντα, Usener ὑπολυθεῖσαν εἰς τὰς τοῦ βίου ἀπάτας (vel πάγας). — 18 ἐκπίπτειν hinfällig werden Röm. 9 8. — ναρκῶσαν, Usener μαργῶσαν [βιαζομένην]. Die überlieferte Lesart paßt gut. Die gelähmte, erstarrte Seele nahm nur aus Zwang einen höheren Flug; als sie sich oben überlassen blieb, sank sie wieder hinab. — 19 πρὸς τοῖς κρείττοσιν vgl. 177 18. 192 18. A. An. p. 38 11. — 19 f. πρόσκαιρος zeitlich, vergänglich. 218 8. A. An. p. 44 7. Offt R. L. Mt. 13 31. — 21 Bo fügt nach ἡ hinter τ. καταλασσομένην <τὰ μένοντα πρὸς> hinzu. Vgl. auch 218 4. A. An. p. 38 18. — 21 f. οὐδὲ τὴν τιμήσασαν τὰ ἀτιμίας ἔργα ὕβρεως ἀξία. Vhb. neque honoraverit quae honorificanda non sunt neque amaverit plena opera contumeliis. Danach müßte man die Stelle etwa so ergänzen: οὐδὲ τὴν τ. τὰ ἀτιμίας ἀξία <οὐδὲ τὴν φιλήσασαν> ἔργα ὕβρεως. — p. 185 1 τὸν ὄφιν bezeichnend für die A. J. und An. der ὄφιν als Urheber alles Bösen p. 197 18. 41 22. 42 27. — μὴ τίλει Bo mit Recht 1. Petr. 4 14. 18. — 8 εαυτῇ οὐ δεικνύουσα, Bo εαυτὴν οὐκ ἐπιδεικνύουσαν. — βυπαρᾶς vgl. p. 169 8. 218 8. A. An. p. 40 1. Jaf. 2 8. Offb. 22 11. 4 ἐκλυθῆναι, A exuratur, Bo ἐκκαυθῆναι. — 8 μὴδὲ δελεασθῆναι, Bo μὴ δελεασθῆναι. — Norden, Griech. Kunstprosa II 861 Anm. weist auf das ὁμοιοτέλετον dieses Satzes hin: ὑπὸ . . μὴ ἐκκαυθῆναι, ὑπὸ . μὴ ἡττηθῆναι usw.

70. 7 ἡς zu ἐνεκεν ausgefallener Genetiv ergibt sich aus 188 19. τῶν κρείττόνων (τῶν αἰώνων) Bo. — 10 τοῦ πολυμόρφου Σατανᾶ, eben noch als ὄφιν bezeichnet. — 18 ἐπιτυχάνων muß heißen ἐπιτυχῶν temp. der Vergangenheit. Vgl. 187 8 Bo. — 14 f. ἀπεκρίνατο nahm das Wort, hub an zu sprechen. Vgl. Lf. 14 8. AG. 3 12. 5 8. Vgl. A. An. p. 27 14. — 18 ἡκολούθησας, A noluiisti, Bo ἡβουλήθης vgl. 187 18. — κοινωνεῖν τινι von der geschlechtlichen Vereinigung. Luffian dial. Deorum 1, 2. 10, 2. — 18 f. μετὰ θάνατον vielleicht versehentlich aus 14 hier eingefügt. — 18 ἐνθυμεῖσθαι eigentl. erwägen, ersinnen (mit diesem Gedanken, Vorlage) heißt hier in aufgeregter Gemütsstimmung sein. Hippocr. — 18 ἀσέβεια nicht allein die gottlose Gesinnung, sondern auch deren Betätigung Röm. 11 38. — εἰσπηδάω vom hastigen Eintreten, Eindringen 178 19. — 71. 28 8 σύνηδον nämlich (ἦν). — 28 f. ὡς λοιπὸν περιέμενε περὶ τὴν, R γύμνωσιν αὐτῆς τὸ διακρούσιον μόνον, A cum solum genitalis partis superesset velamen. καρκάλιον (Bo καρκαλλιον?) eine Hülle oder ein Tuch. διακρούσιον vgl. 187 8 ἐν μόνῃ τῇ

Die Seele und ihre Irrwege geschildert. Manches erinnert an A. An. 1, so auch die gelähmte (ναρκῶσαν) cf. A. An. 5 p. 40 8 und die Pfänder (ἐνέχυρα) vom Satan cf. A. An. 15 (von ihrer Irrfahrt) und A. J. 107 Apocr. S. 456 44 (unseres Gottes). — in ihrem Hause die Schlange (cf. 94) aufgenommen; ob hier an ein Märchen gedacht ist, wie das von dem Bauer, der die Schlange vom Felde mitteleidig aufnimmt, während sie ihn dafür tödlich verwundet? A. Tho. 52 wird der fleischliche Verkehr als Schlangentwurf bezeichnet, c. 167 die Schlange und Drachenbrut als feindliche Macht der Unterwelt (vgl. A. J. 114) hingestellt. Von eigentlichem Schlangenkultus (vgl. Dieterich, Abraxas S. 113 f. cf. 150 A. 2) reden die viel jüngeren Acta Phil. — geschmäht ward (ὀνειδίζομένην, vgl. Mt. 5 11: Lf. 6 22. 1. Petr. 4 14) und dann sich schämte; an Abfall in der Verfolgung gedacht. — 3. 18 f. vgl. Mt. 21 30. — sich fangen zu lassen (δελεασθῆναι) cf. Jaf. 1 18.

70 des vielgestaltigen Satans, vgl. A. Tho. 44 (mit erklärendem Zusatz), sächlich auch 2 Kor. 11 14; dasselbe von Jesus A. J. 82 (dazu die Ercheinungen c. 87 ff., vgl. bef. 91: πολυτρόσωπον ἐνότης). A. Tho. 48 (p. 164 18). 153 (Anfg.). — die Gruft (τάφος, cf. 73 zweimal. 74. 76. 79. 80) . . . das Grab (μνημα, cf. 72. 73. 83. 85. 86. 87, μνημεῖον 76. 111 vgl. A. P. et Th. 23—25), verschließbar (εὐκλύσιος c. 72), mit Tür (Türen c. 72. 73) versehen. Dieses der Grabraum, sei es Kellertamler oder freistehender Bau, jenes das darin befindliche Einzelgrab, sei es Arcosolium oder Sarkophag. Ueber (christliche) Grabstätten in Kleinasien f. H. Müllers Artikel „Tometerien“ in RE X 844 ff. 847 80 ff.

δικρουσίφ (R wieder διακρουσίφ), 190²⁷ (R), 210¹¹ ἐν μόνῳ τῷ δικρουσίφ (R διακρουσίφ). δικρουσον ist ein περιβόλαιον (Ummwurf, Umhang) mit doppeltem Saume. Jedenfalls haben wir es hier mit dem untersten, die Scham verhüllenden Kleidungsstücke zu tun. Li: Hemd. — 24 f. ξένον θέαμα vgl. A. An. p. 44²⁰, auch p. 163²¹. — 4 μονόπληγχα τιθήσιν vgl. 171¹¹. 188¹¹. A. Tho. c. 30. πλήσσειν wie τύπτειν (186¹) vom Schlangenhbiß gesagt, z. B. Soph. Phil. 267.

72. p. 186 ε κλάσωμεν, M κλάσωσιν. — 9 Usener fügt hinter Δρουσιάνη μὴ ein: Liegt sie denn nicht im Grabe? Vgl. zur Frage μὴ οὐ Röm. 10¹⁸. 1. Kor. 9⁴ ff. Die überlieferte Lesart gibt einen Sinn: Mit Recht sind sie verloren gegangen, denn D. liegt nicht im Grabe, d. i. im Grabgebäude. In dem liegen ja die beiden Männer, sie liegt im τάφος, das freilich auch im Innern des μνήμα sich befindet. Die Schließung der Grabtür hatte der Drusiana keinen Schutz gewährt, den brachte der Herr, und der brauchte keine Schlüssel. Diese Vorgänge kannte nun allerdings der Apostel nicht; aber der Verfasser wollte ihm ein dunkles, prophetisches Wort in den Mund legen, dessen Bedeutung bald klar werden sollte. — 10 ῥαθυμαῖν hier = nachlässig sein. — 11 ἀλλὰ πολλὰ παρέσχεν ἡμῖν, Bo II 2, p. XXXVI vgl. 203¹². — 73. 14 νεανίσκον vgl. 193²⁵. — 15 ὁ καλὸς hier im ethischen Sinne (schön = εὖμορφος¹⁴) der Edle (Gute, A bonus), ebenso 19; 187¹¹; A. An. p. 38¹². — 16 ἀκούει, audivimus Laquius, audivit Abb. Es bleibt bei ἀκούει. Das hindert ja nicht, daß auch andere die Stimme gehört haben, wie Andronitus p. 187¹². — 17 ἡμῶν εὐρών, Bo ὕβρισμένην (187¹¹ f.) εὐρών. Ein besserer Verbesserungsversuch ist noch nicht gemacht. — 18 τὸ ἀπονεύσαντος, Bo τοῦ ἀπονεύσαντος, A propter illum, qui . . . exanimatus . . — 20 βλεπόντων π. ἡ im Gegensatz zu 202⁴, wo niemand außer Johannes der Himmelfahrt zusieht. — 22 M τοῦτο γὰρ ἐκαλεῖτο (fehlt bei R), Bo del.?? οὕτω γὰρ ἐκ. — 25 τί βούλεται, so fragt Johannes auch 165²⁷. 188⁶. — 27 μὴδέποτε μου ἀμελήσαντος M (fehlt bei R). A qui nunquam me dedignari solet. 3a Bo ἀμελήσας. — 74. p. 187 Wie schnell legt sich jetzt Andronitus den Sachverhalt zurecht! Vgl. Anm. zu c. 66. — 2 ἐν μόνῳ τ. δ. Li: im bloßen Hemde 190²⁷. 210¹¹. Vgl. Anm. zu 185²⁴. — 4 τῆς ἀδελφῆς vgl. 181²⁵. 182⁵ f. 183⁴ (καθαρώς). — 5 καὶ μὴ ἐπιτυχόν . . . 185¹⁸. — 6 vgl. 185¹¹. — 7 ἴσως erscheint Usener verdächtig. Li: offenbar. Das ist zu viel gesagt; vielleicht, wohl. Aber den Gedanken, die Absicht hatte er sicher. Darum setze ich das Komma nach ἴσως. Er hat wohl den Verwalter bestochen i. d. A. . . — 8 M ἐκπληροῦν, R 3a ἐκπληροῦν. — δραματούργιας, Verfertigung eines Schauspiels. — 9 ὁμολογεῖν (τοῦτο) εἶναι bekennen, eingestehen. Vgl. Joh. 1³⁰. AG. 24¹⁴. — 9 f. καὶ μὴ . . . 185¹⁵ f. — 10 συνθέσθαι μοι 182⁴ (179⁹). — 11 τάχα vielleicht, wohl. Röm. 5⁷. Phil. 15. — τὸ λείψανον Ueberbleibsel, oft von Toten z. B. Soph. El. 1113. — 12 f. καὶ μήτοιγς . . . προσδήλου; μὴ nur in Fragen, wo die Antwort „nein“ erwartet wird. Hier aber erwarten wir bejahende Antwort. So wird M ohne μὴ das Richtige geben. — 14 f. vgl. 182²⁰ f. —

72 bei Tagesanbruch . . . am dritten Tage; man erinnert sich der Weiber Mc. 16 u. Par. Ueber den 3. Tag vgl. sonst N. Müller a. a. O. 831²⁰ ff., und über das Brotbrechen oder die Eucharistie (c. 85) am (im?) Grabe (nicht mit Totenmahlszeiten zu verwechseln) ebenda S. 831 f. 834 f. und Drews in AG V 571 f. Eine Rechtfertigung der Eucharistiefeier in den Koemeterien liefert die syrische Didaskalie c. 26 (edd. Achelis u. Flemming S. 143, lat. ed. Fauler p. 85; doch braucht die Feier keineswegs bloß am Sonntag gedacht zu sein). — 73 S. 447] Fünfling, nach c. 87 wohl Christus selbst (vgl. Apokr. S. 355), oder ein Engel (c. 76)? Schönheit von Engeln im Jenseits vgl. Offb. des Petrus 6 ff. (Apokr. S. 215). — 3. 8 f. Die Mitbevorzugung des Verbrechers Kallimachus schon in dieser „Stimme“ ist so unbegreiflich wie die dementsprechende Behandlung. R. wird (c. 74) nur als Verführer angesehen, wiewohl er tatsächlich der Verführer ist. (Doch vgl. c. 76.) Wurde die Geldgier des Verwalters à tout prix als das schlimmste Laster angesehen? — 11 f. g . . . zum Himmel auf (εἰς οὐρανὸς ἀνέβη), vgl. 102: ἀνελήφθη. — Joh. ratiōs fragend, vgl. oben zu c. 48. — 74 Schwestern, f. zu

16 M οὗτος ὑπάρχει ἀνθρώπων, R οὗ. δ. σωτήρ. Letzteres paßt nicht wegen des folgenden αὐτόν. οὗτος kann gar nicht Jesus sein, entspricht dem folgenden ἐκείνος (ὁ ἑτερος): οὗτος Kallimachus, ἐκείνος Fortunatus. ὑπάρχειν τινός gehören zu. — 18 ἀνάξιος nicht selten passivisch = unverbient. Soph. Phil. 997. Plat. apol. 88 e.

75. 21 ἀπορᾶν hinflicken auf εἰς (Hebr. 12 s.) πρὸς; mit dem Dativ sonst nicht gebräuchlich. — 24 ἀξίως Luther „wie sich's gebührt“ Eph. 4 1, würdiglich. — M κατωτικὴν (schäblich), fehlt bei R. Ich ändere κατωτικὴν vgl. 200 18. 201 1. Die ἀνέργεια vom Satan 200 14. 2. Thess. 2 s. 11. — 25 ταλαιούται 188 1. 206 10. (Gewisse Anflänge an dies Gebet bietet der Choral „Gott des Himmels und der Erden“.) — ὑπακούων oft verwechselt mit ὑπακούων vgl. Bo Anm. Hier paßt letzteres besser: erhörend 2. Kor. 6 2. — p. 188 s. οἰκονομία 202 s. (190 30) 212 s. (218 14) A. An. p. 45 20. Vgl. Eph. 1 10. 3 s. 1. Tim. 1 4 [vgl. 3 a, MZ 1899, S. 204 A. 1]. — 76. s. τέλους, R 3 a τέλος 182 s. ἀνοῦρσαι τινί bei späteren Schriftstellern, daher λειψάνφ; anders (τινά) die Konstruktion 187 10. — 12 f. 185 28. — 13 ἀκαίρου vgl. 178 s. — 14 ἐπὶ δὲ τῷ φόβῳ ἑωτῆος, ich ändere in ἐπληροσ. Konstr. meist mit Gen., oft auch mit Dativ. — 15 περὶ τοῦ, Bo πρὸ τοῦ. — 15 f. 195 2. — 16 ἀνελὼν 185 28. — 17 παρὰ μικρὸν 184 s. — 17 παρῆλθεν ἔννοια, Bo παρῆλθεν vel παρεκίνητο ἀνοίᾳ, A animi quadam dementia correptus. Ich lese παρεκίνητο ἀνοίᾳ, häufig ist παρεκινεῖν intransitiv außer sich geraten 3. B. Plat. rep. VII 540 A. — 18 διώχῃς transitiv 180 17, auch τινί; vielleicht 17 μοι statt μου. — 20 ἀποτροπᾶιος wovon man sich abwendet, abscheulich. — 22 f. Vgl. Mt. 24 27. — p. 189 1 f. M σοὺ δὲ ὁφθέντος θεοῦ. Das ist verständlich, stimmt mit A überein. — 2 τοῦτο πέπεισμαι vgl. 183 s. — 3 f. παραστήσαι τῷ θεῷ Gott näher bringen, zuführen. Vgl. 1. Kor. 8 s. — 6 μουσαφᾶ A. An. p. 89 28. μύσος 182 s. — 7 ἀπομαι . . 161 28. — 12 Wie dem ἄπιστος der πιστός, dem ἄθεος der θεοσεβής, so muß dem ἀτακτος der <εὐτακτος> entsprechen Bo. Hinter μέλλων fehlt εἶναι. 12 ἀληθείας . ὅν Bo ἀλήθειαν ., ἦν . .

77. 15 θεωρίαν Schauspiel Zf. 28 48. — 16 Ὡ τί Plat. Prot. 809 d. u. oft. — 17 εὐσπλαγχνία 202 23. Adjekt. 188 14 (Eph. 4 22. 1. Petr. 3 s.) Verbum 189 28. 161 19. 191 18. τὰ σπλάγγα 164 14. 177 s. stets von der göttlichen Barmherzigkeit. — 17 μακροθυμία 25. Vgl. 1. Kor. 13 4. — 19 δόξα ἡμῶν Gen. obi. 1. Kor. 2 7. — 20 καθαιμάσσειν eig. mit Blut beflecken, im übertragenen Sinne 3. B. Eur. Andr. 588. Plat. Phaedr. 251 E. — 21 λυτρωτής Erlöser AG. 7 28. — 21 f. Hinter σώματα fehlt jedenfalls das Objekt zu σωπρονίζων, Bo τὴν ψυχὴν. Er will zu τοῦ τ. φθ. α. μαινοντός hinzufügen, man könnte auch aus dem vorigen καθαιμάξαντος ergänzen. — 22 σωφρονίζων 176 s. Zit. 2 4. — 24 εὐχαριστεῖν τι 2. Kor. 1 11. — 25 οὐ μόνος θεός 172 1. 198 10. — 26 R ὁ, Bo οὗ. — ἀνεπιβούλευτον (Polib. 7, 8) 204 s. A. An. p. 44 18. — 78. p. 190 s. ἀσπάζεσθαι neben „begrüßen“ auch „küssen“. 2. Kor. 13 12. 1. Petr. 5 14. — 4 μεθόδω durch fluges Erfinden (regelmäßiges Verfahren) Plat. mor. 176 A. — παρὰ σοῦ. Ich ändere

c. 63. — Erwecke . . den Kallimachus; daß er wirklich gestorben war, ist vorher nicht berichtet.

75 dienen soll, proleptisch wie in anderen Fällen. — Heilsverantwortung (οἰκονομία), vgl. 79 (102 οἰκονομικῶς). Gnostische Schrift f. Apokr. S. 43, Nr. 3. Der Begriff öfter bei Ignatius (vgl. Apokr. S. 114) und die von Schwarz in II IV 1, p. 86 ff. gesammelten Fälle. Der Begriff hat auch später in der Entwicklung der Christologie eine wichtige Rolle gespielt. — 76 S. 448] Ein anderes, größeres Wunder usw., vgl. c. 93 Ansg., 89 (p. 194 28. Apokr. S. 451 28); solche Übereinstimmungen bestätigen die Zusammengehörigkeit der in verschiedenen Hss. enthaltenen Stücke der A. J. — Die Schilderung der Ausführung der Tat ist hier ausführlicher als in c. 71. — gestorben ist . . ich bin auferweckt; paulinischer Gegensatz.

77 krieg . . herab (καταλθεῖν), vgl. c. 100 (p. 201 2). A. An. 17 (p. 45 2). Entfernter Phil. 2 7. — Ein tiefempfundenes Bittgebet stark modalistischer Färbung.

βάλλεσθαι gebraucht im Sinne „sich umwenden zum Besseren“ ἐπὶ τὸ βέλτιον Plat. rep. II 381 b. — ἐν ῥύπῳ vgl. Anm. 169 s. A. An. p. 40; vgl. 1. Petr. 3 21. — 20 γέμον, Bo φέρον. — Wir erwarten τὸν ἀνδρακα καρπὸν. — 21 Eigentlich: „O Walb in einem Hause mit dem zu sehr ins Holz schießenden Triebe“. — 21 f. ἡλεγεας — ἐλέγχῃ 198 7. 170 25 f. A. An. p. 88, 145; f. und öfter. — 22 ἡ ὁδός, Bo expectes ὁ καρπός. Ich lese ἐξοδος. — 23 καταργήθητι sei ausgetan von, laß ab, mache dich los Gal. 5 4. — 27 ἀναστροφὴ Lebenswandel Jak. 3 12. 2. Petr. 3 1. — ἀπωλείας (Verderben), paßt nicht. Bo ἀσχολίας?? Beschäftigung, Tätigkeit. — 28 ἀναστάσεως, Bo sähe lieber ἀναπαύσεως, daß zu den vorigen Worten besser zu passen scheint und, wie wir sahen, ein Lieblingswort des Verfassers ist. Anderseits gibt gerade ἀναστάσεως zum vorliegenden Falle (Fortunatus — Drusiana und Kallimachus) eine besonders treffende Beziehung. — 29 ἀπὸ νηστειῶν d. d. 1. Kor. 7 5. — 30 ἀπὸ λουτροῦ ἁγίου Εφθ. 5 26 (Tit. 3 5). — ἀπὸ εὐχαριστίας vgl. c. 85 f. Es wurde sofort die Eucharistie gemeinsam gefeiert. Von ihr soll ausgetan sein Fortunatus! — 31 ἀκηδία Sorglosigkeit, hier im guten Sinne „Erholung, Ruhe“. — 32 Man vermißt ein dem ὁ θεός entsprechendes Attribut Jesu vor τῶν ὁμοίων. Bo schlägt κύριος?? oder κυτὴς? vor. Beide sind am Platze. Oder θεοτότης? 168 11.

85. p. 193 Nun folgt die Eucharistie: Dankgebet, Brotbrechen, Speisung. Vgl. c. 109 f. — 1 πλάνη 170 27. 171 5. — 2 ἀπάτη Betrug, Betörung, Sinnenlust. Vgl. 184 18 (?). — 3 f. παρ' ὀφθαλμοῖς — 2 εἶδομεν 204 5 f. — 4 ποικίλαις φανίσιν, Bo ποικιλῶς φανίσση. — 5 εὐδία. Bo ὄνομα <εὐχαριστοῦ μὲν σοι>. — 6 f. ἐλέγχαντι — ἐλεγχόμενους 192 21 f. A. An. p. 88 1 f. — 7 26, Bo mit Recht σοι εὐχαριστοῦν τινι jemandem (auch τι 2. Kor. 1 11, nicht aber τινα). — 8 εὐδία. Bo πεπαισμένα σου τὴν χάριν> . . . σου, Bo σοι. χρήσαντι (194 10) hält Bo für verderbt. Mit Unrecht. Der Herr bedarf der gereinigten Menschennatur, die mit ihm eins wird. Vgl. 3. B. c. 100. — 9 φύσιν zu streichen Bo. φύσιν σφωζομένη vgl. 201 4. A. An. p. 40 24. 45 18 (88 14). — ἀπαραιτήτος unerbittlich, unvermeidlich, also sicher. 206 1. — 10 εὐδία. Bo ταύτην <πίστιν>. Ich füge hinter μόνος <θεός> ein. Vgl. 172 1. 189 25. — 12 ἀναλεγόμενοι von Bo angezwungen. Ich schreibe ἀναγόμενοι, ἀνάγειν emporführen aus dem Reiche der Toten Röm. 10 7. Hebr. 13 20. Wir deine Diener danken dir, die wir mit (gutem) Grunde uns versammelten (um das Brot zu brechen 186 s. im Andenken an Drusiana), und die Aufstehenden (nämlich Drusiana und Kallimachus).

86. 16 πνεῦμα τι ἐν ἐμοί. Vgl. 176 14. 170 25 f. 213 8. A. An. c. 10. — 17 μελανία Schwärze, schwarzer Fleck, entstanden durch Blutvergiftung. — μέλλοντι, Bo μέλλοντα. — 18 τάχιον 182 10. — 19 εὐρον, Bo εὐραν. — λοιπόν fortan; hier = schon. AG. 27 20. — 20 ἀφαμένης, Bo ἀφαμένην. — 21 ἀπέχει, A haben, Bo ἀπέχεις. ἀπέχειν weg haben, dahin haben, Mt. 6 2. 5. Lf. 6 24. Phil. 4 18. Philm. 15. Da hast du . . . — ähnlich ἔχεις

3. 15 („das Höhere zu preisen“); Anm. oben zu p. 184 10. — in Schmutz . . . Seele, vgl. c. 69 (gg. Ende). — T o b, vgl. c. 23; t a n z e n d, vom Satan c. 21. — B a u m o h n e F r u c h t, vgl. Jud. 12 (2. Petr. 1 5). Mt. 3 10. 21 10 u. 8; A. Tho. 10 ist Christus Pflanzler des guten Baumes. — R i n d e r n (des Teufels), vgl. c. 86. 114. A. An. 8 17 usw. — W u r z e l u n d N a t u r (des Satans), vgl. „Wurzel“ c. 114 (des Archon f. Fragm. des Phil.-Evang., Apokr. S. 41), „untere Wurzel“ c. 98 Ende, „untere Nacht“ c. 75, „untere Natur“ c. 100 cf. 84 Anf. „Natur“ sonst von der (höheren) Menschennatur c. 85. 100. A. An. 6. 9. 15. 18 Ende. — A u f e r s t e h u n g z u G o t t; die geistige während des Lebens gemeint (bezgl. 109, vgl. Die ZNW 1902, S. 294), vgl. 2. Tim. 2 10. Tertullian de resurr. 19. — W o h l g e r u c h, vgl. 2. Kor. 2 15.

85 Brotbrechen f. zu c. 72. Ein anderes Dankgebet (Eucharistie) f. c. 109. — 86 Das Gebet findet also im Grabmal, die Austeilung vor demselben statt.

ein Geist usw.; mit derselben Begründung wird das Wissen des Apostels um etwas nicht in seiner Gegenwart Vorgefallenes c. 46 begründet, vgl. im übrigen zu c. 18. Man wird auch an Joh. 4 20 ff. erinnert. — dein Kind, Teufel, vgl. zu c. 84. AG. 13 10.

177^{2a}. — Die abscheuliche Erzählung von der Drusiana enthält Motive, die den erotischen Erzählungen der Griechen eigentümlich sind, freilich so häßliche Züge, wie sie sich kaum sonst in den griechischen Romanen oder Novellen finden. Schändung weiblicher Leichen kam nach Herodot II 89 in Egypten beim Einbalsamieren vor, und der berühmte Tyrann Periander von Korinth soll sein Brot in einen kalten Ofen geschoben, seines eigenen Weibes Leichnam beschlafen haben Herod. V 92. Bekannt ist Petrons (Satyricon CXI f.) auch von Lessing (Cottasche Ausgabe in 20 B. V, S. 102 ff.) bearbeitete Erzählung „Die Matrone von Ephesus“: Untröstlich gederbet sich die junge schöne Ephesierin beim Tode ihres Gatten, nimmt keine Nahrung zu sich und will das Grabgewölbe nicht verlassen. Ein gemeiner Soldat, in der Nähe auf Posten bei den Leichen einiger gekreuzigter Verbrecher, sieht das Licht im Grabgewölbe, geht hinein, berebet die junge Witwe zu essen und zu trinken und endlich sogar, sich ihm im Grabe ihres Gatten zu ergeben. Inzwischen ist der Leichnam eines der Verbrecher von seinen Verwandten fortgeschafft worden. Die leichtsinnige Matrone nimmt dem neuen Liebhaber seine Furcht vor Strafe, läßt ihn den Leichnam ihres Gatten an Stelle des geraubten ans Kreuz schlagen. Auch eine Grabscene zu Ephesus! Daß gerade diese Stadt ein Pfuhl erschreckender Sittenlosigkeit und Liederlichkeit war, lag an dem asiatisch-semitischen sinnlichen Artemiskultus. Vgl. Zimmern, „Ephesus im ersten christlichen Jahrhundert“, Leipzig 1874, S. 79 ff. 86 ff. Vgl. auch Xenophons „Ephesische Geschichten von Anthia und Habrokomes“. Erwin Rohde „Der griechische Roman“ S. 384. Um dem H. treu zu bleiben, bittet A. einen Arzt um Gift, erhält Schlafpulver, wird begraben, wieder erwacht von Räubern aus dem Grabe geraubt.

3.

87. ^{2a} f. Die Eingangsworte beweisen, daß dies Stück unmittelbar auf die Geschichte von der Drusiana folgt, freilich auch, daß die vorhergehende Erzählung

3. 47 Der Satz ist nach cod. R, dem einzigen griechischen Zeugen für die letzten Kapitel (81 ff.), hier sogleich angeschlossen. Auch Ps.-Abdias fügt hinter diabolē unmittelbar den Satz an: „Et illam diem cum fratribus laetum exegit. Altera vero die“ etc. (folgt die Kratongeschichte usw., s. Apotr. S. 430), während R die Schlusserzählung vom Ende des Apostels sogleich an obigen Satz anschließt. Es fragt sich aber, ob es gerechtfertigt ist, ihn auch am Anfang der Schlusserzählung einzufügen (vgl. bereits ThLZ 1900, Sp. 274 gegen Bo p. 203 s. f.). Zwar hat ihn dort cod. U mit geringer Veränderung im Wortlaut (Si Ergh. S. 27) sowie die armenische Uebersetzung (Malan, The Conflicts etc., p. 244) und der Prochorus-Liber V (an Bo p. 160^{ss} anschließend — vgl. Si I 474 —, stärker verändert), und selbst beim Aethiopen (Malan p. 139) scheint er auf den dann Bo p. 203 s. f. folgenden Satz abgefärbt zu haben, wie bei Q auf den von diesem gebildeten Eingangssatz (p. 203^{ss} ff.), aber von den übrigen für den Schlußabschnitt zur Verfügung stehenden griechischen Hss. haben P, A und B den Satz nicht, so daß das Doppelzeugnis der zwei an sich sehr differenten Zeugen cod. R und Ps.-Abdias schwer ins Gewicht fällt und man die Vermutung aussprechen darf, er sei in jenen anderen Fällen aus anderem Zusammenhange (c. 86) an den Anfang der eben daselbst isolirt überlieferten Schlusserzählung versetzt (über den Zusammenhang bei Q s. Si I 466). — Auf alle Fälle folgt nunmehr eine Lücke, wegen der Aussage der Drusiana c. 87, die vorher (s. auch zu c. 82) nicht vorkommt, also in der (durch den Satz 3. 46 bezeugten) Versammlung der Brüder gefallen sein wird. Denn mit Si (ZnB 1902, S. 294) eine frühere Gestalt der Drusianageschichte anzunehmen, „die mit den gnostischen Erzählungen aus dem Leben Jesu aufs engste verbunden war“, während aus der jetzigen Redaktion die c. 87 behauptete Doppelercheinung „um ihres häretischen Giftes willen getilgt“ sei, ist angesichts des Doppelzeugnisses von M und R für den Text bis c. 80 und der oben nachgewiesenen Berührungen der erwähnten Geschichte mit anderen Partien der A. J. nicht aufrechtzuerhalten.

3.

S. 451] Es folgt nun der für die Sonderart der A. J. bezeichnendste Abschnitt

nicht vollständig ist. Diese enthält nicht die hier berichtete Doppelercheinung des Herrn, der der Drusfana im Grabe in der Gestalt des Johannes und in der eines Jünglings erschien. Wohl sah Kallimachus einen schönen Jüngling im Grabe, der die Drusfana mit seinem Gewande bedeckte. Aber sie selbst hat uns nichts von solcher Erscheinung erzählt, deren sie z. B. in dem Gebete p. 191 24 ff. keine Erwähnung tut. Eine Lücke ist demnach festzustellen zwischen ἀγαλλιώμενος und ἐξήτασαν, und diese enthielt das jetzt fehlende Bindeglied zwischen der Geschichte der Drusfana und dem Berichte des Johannes über Jesus. Während des Zusammenseins mit den Brüdern wird Drusfana von jener Doppelercheinung erzählt haben und gab dadurch die Veranlassung zu dem Berichte des Johannes. p. 193 24. 202 21. 203 4 zu lesen wie im vorigen: ἀρουσιανῆς (ἀρουσιανῆ). — 26 Ἰωάννη cod., Ἰωάννης ändern gut Ja, Bo [auch Lie, JnB 1902, S. 229]. — 27 βαβαῶς φέρων cod. verteidigt Hilgenfeld JwZh 1897, S. 469 mit Recht, gegen βαρῶς Bo. φέρειν Ja.

88. p. 194 1 „nichts Fremdartiges“. Vgl. 1. Petr. 4 13. A. An. p. 44 29. — 2 εἰς τὸν <κύριον> Bo, Ja, εἰς αὐτὸν ὁ i. — 3 ἐπιστάδογημεν Ja, Bo. — 4 οὐτε προσομιλεῖν οὐτε γράψαι Ja. p. 150. Zum Sinn vgl. p. 197 8 f. χωρῶ mit Infinitiv = bin in der Lage, kann; seltene Konstruktion: οὐτε ἔκωνθς τὰ θεῖα νοῆσαι χωροῦμεν Dionys. Areop. Phot. 88. — „was ich sah und hörte“. Vgl. 1. Joh. 1. A. An. p. 44 28 f. 6 μὴ cod., μὲν Ja, μὴν ändere ich. καὶ μὴν = und doch. ἐγὼ μὲν . . οὐτε . οὐτε . χωρῶ . . . καὶ νῦν μὴν δεῖ . . . — 8 χωρεῖ = begreift. Vgl. Mt. 19 11 f. ἐκείνω cod., ἐκείνα Ja, ἐκείνων Bo.

aus der von James entdeckten Wiener Hs. (C) mit starken Textkorruptionen, der auch dem Photius besonders auffiel (s. Apokr. S. 352 f.).

87 Zum Ausspruch der Drusfana s. zu c. 86. — wie Johannes und wie ein Jüngling, also: alt (vgl. c. 27) und jung; desgl. c. 88 f. A. Pe. 21, und der unzüchtige Dämon A. Tho. 43; Apokr. S. 355 und oben S. 357 f. — gefestigt (ἐστηρικμένον), vgl. 45 (58); im Glauben, vgl. 93. Sie sollen dahin gelangen, des Herrn „vielgestaltige Einheit“ usw. (91) zu ermessen.

88 Männer, Brüder, vgl. AG. 2 29. 23 1. — zu Aposteln erwählte, s. o. 242 f. — versucht: wie er im folgenden zeigen will, durch die Mannigfaltigkeit der Christuserscheinungen; anderseits versucht Johannes, durch seine allzu skeptische Nachprüfung, den Herrn (c. 90 Ende; vgl. noch c. 57 und A. Pe. 26). — weder sagen noch schreiben; seine mystagogische Auskunft (vgl. die Ausdrücke „hörte“ . . . „Hörer“, auch c. 97 und A. An. 21 Apokr. S. 471 28) ist über dem Ausdrucksmittel des menschlichen Wortes — einschließlich der Evangelien! — erhaben, vgl. c. 90 Apokr. S. 451 40. c. 93 Ende (und dagegen etwa Jren. adv. haer. II 27, 2). An das Johannesevangelium speziell zu denken (Lie, JnB 1902, S. 229), wird durch nichts nahegelegt; vgl. A. Pe. 20. — die da war, nämlich als er mit seinen Jüngern auf Erden verkehrte, in gleichem Maße wie „jetzt und in Ewigkeit“, nicht etwa bloß auf dem Berge (der Verklärung), und nicht erst nach der Auferstehung (Apokr. S. 426 f.).

Im folgenden spitzt nun Johannes einige Erzählungen aus den Evangelien, die er für seine Zwecke auswählt, auf diese zu, die eigentlichen Wunder beiseite lassend (93 Ende). Es werden nach einander abgehandelt und durch eingesprengte Berichte von einzelnen Privaterlebnissen vervollständigt die Erzählung der ersten Jünger, eine doppelte Scene auf dem Berge (der Verklärung), ein Mahl bei einem Pharisäer, der Lobgesang am Vorabend des Leidens und die Leidensscene selbst, letztere mit breiter doxetischer und mystischer Ausdeutung; wobei vorwiegend an die bei den Synoptikern erhaltene Darstellung angeknüpft wird, doch durchgehend starke Reminiscenzen an das Joh.-Evang. auftauchend. In c. 97 blüht auch das Petrus-Evang. unverkennbar durch, das vielleicht noch umfangreicher benutzt ist als sich bei dem Zustande seiner gegenwärtigen Erhaltung erkennen läßt; die doxetische Richtung wird ja von beiden Schriftstücken vertreten. — erwählte, s. einige Zeilen

8—10 Die Reihenfolge der Berufung der Apoſtel iſt dieſelbe wie bei den Synoptikern Mt. 4 18. 21. Mc. 1 16. 19. (Lk. 5 4 ff. ohne Andreas), verſchieden von der bei Johannes 1 35 f. — 14 ἀγρυπνία vgl. 2. Kor. 6 6. 11 27. — οὐ οὐ ὄρας cod., Bo macht verſchiedene Vorſchläge, z. B. ὄφιν ὅ., ὅι οὐ συνοράς, ich leſe οὐκ εἰς ὄρας. — 16 λαρο-πρόσωπος findet ſich ſonſt nirgends. — 17 τοῦτον, ἐξέλθωμεν von Ja aus τοῦτου, ἐξέλθωμες hergeſtellt. — τὸ τί βούλεται vgl. 202 2. τὸ τί πέπονθεν.

89. 19 σιγῇ τὸ πλοῖον ἀγαγόντας Bo, dem ὅι folgt, ἀναγαγόντας; aber ἀνάγειν bez. ἀνάγεσθαι wird gebraucht vom Fahren auf die hohe See, nicht vom Fahren ans Land. Lk. 5 4. 8 22. Mt. 21 1. 2. Vgl. auch Lk. 5 11 uſw. Auch σιγῇ paßt nicht recht. So ändert Ja εἰς γῆν... Ihm ſchließe ich mich an. — 21 ἐπεσθαι cod., ἐπεσθαι Ja. — 22 (τὴν μὲν κεφαλὴν) ὑπόφιλον ἔχων Bo, Ja. — δαοῖν cod., δαοῦ Ja. — 23 ἀρχιγένης ſtellt her Bo, ἡποροῦμεν Ja (ἡποροῦν μὲν), ſchon 198 24 u. 25 7 ſtatt u. 25 Beim zweiten ἡποροῦμεν vermißt Ja mit Recht einen Komparativ wie σφοδρότερον. — 26 τότε cod. habe ich mit ὅι beibehalten, τότε Bo, Ja. — 27 ἐπονέοντας cod., ἐπινέοντας Ja, ἀπονέοντας ὅι „ſich ſeitwärts richten“. Aber der Gegenſatz iſt „offen“. Bo: ἐπιμόντας oder ἀπομόντας, beide finden ſich mit τὰ ὄμματα, τοὺς ὀφθαλμούς, freilich ἀπομύειν in dem Sinne „die Augen ſchließen = ſterben“. Anfangs glaubte ich ändern zu müſſen τοὺς ὀφθαλμούς ἐπιμόντα „nie ſah ich ihn die Augen ſchließen“. Vgl. 164 11. Doch kommen μύειν wie ἐπιμύειν auch intransitiv vor, ſo leſe ich ἐπιμόντας — als Gegenſatz zu ἀναφύοτας. Vgl. auch 164 11 καμύουσα τ. ὅ. — p. 195 1. 2 ἐμφαίνεται, ἀδέχεται cod. ἐμφαίνεται, ἐνδέχεται ὅι, ἐπαίνο, ἀδέχετο Bo vgl. 194 26. 195 2. 6. — 2 τὸ πᾶν cod. ὅι „gänzlich zum Himmel blickend“ im Gegenſatz zu den (nach ὅι) „ſich niemals ſeitwärts richtenden Augen“. Aber hier iſt etwas Neues: „Oft erſchien er mir wie ein kleiner, ungeſtalter Menſch“. Dazu gewinnt Ja den Gegenſatz durch ſeine treffliche Konjekturen τότε πάλιν vgl. 196 21. ποτε πάλιν. „und dann wieder gen Himmel blickend“. In dieſem Ausdrücke wird bezeichnet erſtens im Gegenſatz zu μικρός körperliche Größe, zweitens im Gegenſatz zu δόμορφος die aufrechte Haltung ſeiner wohlgeſtalteten Geſtalt. Darum überſetze ich „gen Himmel ragend“. Vgl. 195 20. 21. A. Pe. 20 p. 68 2. Hanc magnum et minimum, formosum et foedum etc. — 3 κατὰ συνέχον εἰναυτῶ Eine Ande- rung wie Bo. 3 συνεχῶς προσείχον αὐτῶ iſt nicht nötig. Zu ergänzen iſt αὐτόν „ihn“. ὅι: „Johannes ſchloß (ihn) zuſammen mit ſich ſelbſt“. Daß pron. refl. der 3. Perſon für die erſte: 162 6. 169 18. 176 1. 202 7; für die zweite: 162 17. 191 21. 201 7. 211 2. 5. 6. 7. 212 7; vgl. A. An. für die 1. Perſon p. 38 2. 3. 6.; für die 2. Perſon p. 41 2. 27. — 5 σκληρὰν cod., σκληρὰ Ja, σκληρὰ καὶ Bo, ὅι. Zur Sache vgl. 196 21. — 6 ὥς διαπορεῖν με ἐν εἰμαυτῶ vgl. Mt. 10 17. — λέγει cod., λέγειν richtig Ja. — τί ἐστιν τοῦτο οὗτός μοι; cod., οὕτως Ja; ὅι: οὗτος additum, quia τούτο de domino

vorher. Die Berufung des erſten Brüderpaares wird nur kurz berührt; Johannes eilt zu dem Selbſterlebten, ſtellt auch ſeine Perſon voran. Die Scene iſt zu einer doppelten ausgeſponnen; das Erſte ereignet ſich auf dem Waſſer (ἐν τῷ πλοίῳ mit ihrem Vater Zebedäus, Mt. 4 21 u. Par.), während Jeſus vom Ufer aus ruft, das Weitere nach ihrer Anfunft am Lande. — Ich bedarf euer, vgl. die Selbſterinnerung des Johannes in dem Schlußſtück c. 113: „Ich bedarf deiner“ (ſ. dort). — Jeſus erſcheint vom See aus dem Jakobus als Knäblein, dem Johannes als anſehnlicher Mann, ſodann am Lande (89) Erſterem als Jüngling, Letzterem als älterer Mann, mit immer offenen Augen (vgl. Albertiusfragment J. 5: ὀφθαλμοὺς δὲ ἔχει μεγάλους πάντα καθορόωντας, bei Ja, Forſch. V 69. M. Dieterich, Die Grabſchrift des Albertius, Leipzig. 1896, S. 8. 12; vgl. 21 von Attis = Helios: παν-δεράς ἔχων αἰώνιον ὄμμα. Wie der Güter Iſraels Pf. 121 3 f., wird hier Jeſus-Gott in ſtets wachem Zuſtande vorgeſtellt), dann klein und ungeſtalt, dann gen Himmel ragend (vgl. c. 90 und oben S. 85 zu Petr.-Evang. 40 und S. 315 zu Hermas ſim. IX 6, 1, auch das Fragm. des Eva-Evang. Apokr. S. 42). — Bruft; die Situation Joh. 13 28. 29. 21 20 iſt hier verallgemeinert (Ja, Forſch. VI 195 A. 2). Der Befund des Apoſtels iſt weſentlich der gleiche wie c. 98 (ſ. dort).

dictum displicebat. Auch ich lese: τί ἐστὶν τοῦτο μοι; — 7 Hinter αὐτὸς cod. kleine Lücke.

90. 10 Vor αὐτῷ Ja mit Recht ἐν: εἶδομεν ἐν αὐτῷ. — 11 χρώμενον cod., χρωμένῳ Ja, also ἀνδρώπῳ χρωμένῳ λόγῳ φθαρτῷ . . ἀνδρώπων χρωμένῳ λόγῳ φθαρτῶν *Si*. Vgl. Röm. 1 28. φθαρτοῦ ἀνθρώπου im Gegensatz zu ἀφθάρτου θεοῦ. Der Sinn beider Lesarten ist derselbe. — Hinter οὖν ἦν ist eine Lücke wahrscheinlich. — 9. 12. 14 Vgl. *Si* S. 23 über den Berg des Betens, außer *El* 9 28. *Mt.* 17 1. 2. *Mc.* 9 2. 3 besonders *Mc.* 6 48. *El.* 6 12. *Mt.* 5 1 usw. Bei *Joh.* 6 3. 18 ist der Berg aber nicht nur ein „Berg der Speisung“. Vgl. *Offb.* *Petr.* 4. — ἡμᾶς τοὺς τρεῖς „die drei“ bei den Synoptikern an der Spitze stehenden Jünger. Zu beiden Stellen 195 2–11 und 12–20 ist heranzuziehen die Geschichte der Verklärung des Herrn *Mt.* 17 1 ff. *Mc.* 9 2 ff. (*El.* 9 28. 29). 14 ἐφίλει bei *Joh.* nur 20 2; an den andern drei Stellen heißt es ἡγάπα. Daß Johannes noch vor Petrus und Jakobus vom Herrn bevorzugt wird, stimmt überein mit dem Evang. *Joh.*, nur daß in den Akten diese Bevorzugung eine viel größere ist und Johannes schließlich, während die andern beiden ganz zurücktreten, allein im Vordergrund steht als Vertrauter des Herrn. — ὁρῶντος stellt Ja richtig her aus ὁρῶντας. — 18 αὐτὸς αὐτοῦ. αὐτῷ . . . αὐτὸν . . . αὐτοῦ! αὐτὸς streicht Ja, auch αὐτὸν will Bo beseitigen, beides ist entbehrlich; ἀπορῶν αὐτὸν, in der nächsten Zeile steht wieder ὁρῶ αὐτὸν, auch darum ist αὐτὸν zu tilgen hinter ἀπορῶν; ἀπορῶν εἰς τι eine sehr gebräuchliche Konstruktion. — 17 τοῦτον ὁρῶμενον cod., τούτων Ja, τούτων τῶν ὁρῶμενων Bo. — 18 πολὰς streicht Bo mit Recht. — 20 „Sein Haupt lehnt sich an den Himmel“. Vgl. zu p. 195 2. — 22 κρατήσαντος cod., κρατήσαντα ändert mit Recht Ja. — 23 *Si* beseitigt die Worte: ἀπιστος ἀλλὰ πιστός καὶ μὴ, liest nur: Ἰωάννη, μὴ γίνου περλεργός. Das ist eine Gewaltmaßregel, die seine Ansicht, der Verfasser der Akten habe das vierte Ev. (*Joh.* 20 27) nicht gekannt, halten soll. Bekannt hat der Verf. das *Joh.*-Ev. ohne Zweifel, wenn er auch in vollem Gegensatz dazu steht. Hier richtet der Herr an Johannes eine doppelte Mahnung: 1) werde nicht ungläubig, sondern gläubig! Der Ausgangspunkt war ja, daß die anwesenden Ephesier, noch nicht im Glauben gestärkt, die Mitteilung von der Doppelercheinung des Herrn nicht fassen konnten. Ihnen erzählt Johannes, was ihm begegnet sei und wie der Herr selbst ihn zum Glauben an seine Uebermenschlichkeit gemahnt habe. 2) werde nicht vorwitzig (περλεργός vgl. 1. *Tim.* 5 13)! Durch seinen Vorwitz hat Johannes, noch ehe ihm der Herr sein ganzes Vertrauen schenkte, von dessen Uebermenschlichkeit einen glänzenden Beweis erhalten. Da ist nach und mit der Mahnung zum Glauben auch diese wohl am Platz. Eine Strafe erhält er für seinen Vorwitz, und die Mahnung wird wiederholt: Versuche nicht den Unversuchbaren! Freilich hatte diese Warnung nicht den rechten Erfolg. — 27 τὸ τί. αμα cod. τὸ τίμα Bo. — p. 196 1 μοι cod., με Ja. — ῥαντίμαστίν με ἔλαβες.

— Der Ausfall am Schluß des Kap. kann, da er sich nur auf 5–6 Buchstaben erstreckte (Ja; stand vielleicht αἰώπα hinter dem noch vorhandenen αὐτὸς?), nichts für die Reflexion des Apostels Ausreichendes enthalten haben. — 90 *Si* ich t, vgl. die Fälle *Apokr.* S. 550 sub voce. — Auch hier ist die Scene in eine doppelte auseinandergelegt. Die zweite erfüllt wiederum den Zweck, zu schildern, wie Johannes kraft seiner bevorzugten Stellung zum Herrn eingehend den Erscheinungen nachforscht; 2. *Petr.* 1 18 und *A. Pe.* 20 mißt sich freilich Petrus aus gleichem Anlaß eine ähnliche Sonderstellung zu. — unbekleidet; das entsprach dem antiken Geschmack des Verf. (vgl. c. 69), die im jüdischen Geiste entworfene *Offb.* *Joh.* 1 18 stellt den Menschensohn als bekleidet dar. Dort sind (14) die Haare, in der Verklärungsscene *Mt.* 17 2 u. *Par.* die Gewänder, hier S. 452] die Füße weiß und geben von ihrem Glanze sogar dem Erdboden ab, wo im übrigen seine Fußspuren nicht zu erblicken sind (c. 98). Dieser Heiland wandelt ja nicht wirklich auf der Erde. — 3. 4 Die Authentie des Citats *Joh.* 20 27 bestreitet *Si* *JwTh* 1900, S. 9. 24 ff. ohne Grund, erkennt sie aber S. 61 an der Stelle *Acta Phil.* 140 p. 75 2 als ursprünglich an. Das ist willkürlich und trotz der Nachfolge, die *Si* bei *Co* gefunden hat, nicht zu halten. — Selbst in erhabener Situation fügt der Verf. einen Scherz (vgl. c. 60) bei. — 3. 10 f. f. o.

Bo ἔβαλες. Ich behalte ελαβες bei. Vgl. Mc. 14^{ss}. βαπτισμασιν αὐτὸν ἔβαλλον (cod. Sin. ελαβον). — σὸν λοιπὸν εἰ τὸν cod., ἔστω Ja. Vgl. A. An. p. 41^{ss}. — 2 παρὰ τὸν τὸν ἀπαίραστον. Vgl. 179^{ss}; auch Jaf. 1^{ss}. — 91 2 Πάτρου καὶ Ἰακώβου cod., Πέτρος καὶ Ἰακώβος Ja. — 3 μόνῃ τῇ κυρίῃ cod., μόνον τὸν κύριον Ja. — 6 Ὁ τῇ κυρίῃ προσομιλῶν γένον ἐπὶ τοῦ ὅθους τις εἰ; anfangs sah ich in der Frage nur einen weiteren Ausdruck des Unwillens der beiden Apostel, wollte γένον in μόνος ändern: „Wer bist du, daß du allein . . . ?“ Aber die Aufzählung wunderbarer Erscheinungen, der folgende Ausdruck πολυπρόσωπον ἐνότητα, der Vergleich mit Mt. 17. Mc. 9 lassen nur die Erklärung zu, daß es sich hier noch um ein anderes Gespräch als das eben angeführte mit Johannes handelt. Hi schreibt γέρων . . . εἰη; Ja, dem ich mich anschließe: μένοντι . . . ἦν; — 7 οὐ νοήσας cod., συννοήσας Bo. Ja. — 8 ἀποβλέπουσα cod., ἀποβλέπουσαν. — 10 αὐτῇ cod., αὐτό Ja. — 92¹² καθευδὼν τῷ cod., καθευδόντων Ja. — ἀπὸ cod., einfachste Korrektur ὑπὸ vorgeschlagen schon von Bo, aufgenommen von Hi. — 15 Nach Bo und Hi lese ich statt αὐτὸν αὐτῇ, tilge mit ersterem das zweite καθευδόντα (Ja καταλθόντα). — 16 οὐκ ἠκροασάμην cod., οὐ καὶ ἠκροασάμην Ja. — 18 ἄνθρωπος cod., ἄνθρωποι Ja. — 93¹⁹ ὅρῳ cod., ἔρῳ Ja. Zum cod. C tritt von 196¹⁹ ποτὲ βουλόμενος bis 198⁴ πάντας . ἀμὴν sowie von 199¹ Ταῦτα bis 200⁹ χάρις der durch die Verhandlungen der II. Nicänischen Synode erhaltene Text. Ueber die Handschriften vgl. Aa II 1, p. XXXI. Außer der dort erwähnten lateinischen Uebersetzung des Anastasius, die in der großen Pariser Ausgabe (Acta conciliorum, tom. XIX. Paris 1644) dem griechischen Text hinzugefügt ist, gibt es eine andere Uebersetzung des Longolius, die Chi dem Griechischen zur Seite stellte, vgl. darüber Chi p. 18. — 20 Hinter κρατῆσαι fährt der Nicän. Text fort: καὶ μεθ' ἑτερα et post alia. Diese Worte sind wie schon Chi p. 19 erkannte, hier nicht am Platze, fehlen auch bei Longolius. — 20 ff. Vgl. 195⁴ f. φηλαφᾶν Ef. 24^{ss}. 1. Joh. 1¹. Clemens Alex. adumbrat. in ep. I. Joan. ed. Potter, tom. II. p. 1009: „Fertur ergo in traditionibus Joannes, ipsum corpus quod erat extrinsecus tangens, manum suam in profunda misisse et ei duritiam carnis nullo modo reluctatam esse, sed locum manui prae buisse discipuli.“ Somit wird diese Leucianische Erzählung als eine Tradition gegen Ende des 2. Jahrhunderts bezeugt.

zu c. 88. — 91 Hier wird auf Kosten der anderen beiden Hauptjünger die Sonderstellung des Johannes eigentümlich behauptet.

92 Genesareth, der Landstrich am nordwestlichen Teile des Sees; die Ortsangabe ist also unbestimmt. — einen andern ihm Ähnlichen; hier tritt einmal der sonst einheitliche Jesus-Gott der A. J. in zwei Gestalten auseinander. Schlafen Jesu im Schiff vgl. Mc. 4^{ss} u. Par. Ps.-Mt., Evang. c. 42 (Ea p. 111): Et quando Jesus dormiebat, sive in die sive in nocte, claritas dei splendebat super eum (davor wird berichtet, daß Jesus bei den Zusammenkünften von Maria, Joseph und ihren Kindern zum Mahl sanctificabat et benedicebat illos et ipse prior incipiebat manducare et bibere. Nemo enim illorum audebat manducare vel bibere nec sedere ad mensam aut panem frangere, donec ipse sanctificans eos prius hoc fecisset).

93 J. 25 vgl. c. 76 Apokr. S. 448⁴. — Das nun berichtete Erlebnis steht dem c. 89 Ende mitgeteilten sehr nahe; dort „Brust“, hier „Körper“, beidemale φηλαφᾶν seitens des Johannes vgl. Ef. 24^{ss}. 1. Joh. 1¹ (vgl. sachlich Joh. 20^{ss} ff. und das Evangelienfragment Apokr. S. 39), der Gegensatz — denn in Gegensätzen bewegen sich hier überall die Aufschlüsse (alt — jung, klein — übergroß) — hier insofern noch traffer, als das ὑποκείμενον geradezu als „immateriell und unkörperlich und überhaupt wie nichts“ bezeichnet wird. Die viel behandelte Frage, ob Clem. v. Alex., der in seinen Synoptypsen aus Anlaß von 1. Joh. 1¹ auf eine Tradition zu sprechen kommt (Ja, Forsch. III 87. 97 Apokr. S. 423, vgl. oben S. 358), sich damit auf die vorliegende Stelle der A. J. bezieht oder auf irgend eine Uebersetzung sonst, ist nicht mit völliger Sicherheit zu entscheiden. Chi, der die beste Untersuchung und Erklärung der beiden Sätze geliefert hat (p. 20 ff.), fand die An-

³⁴ Eine andere Lesart gibt der Nicän. Text: καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐλάβανε τακτὸν ἄρτον ἓνα ὁπὸ . . „Und jeder von uns erhielt ein ihm zugewiesenes Brot von . . .“

p. 197. Zu dem Speisungswunder vgl. Mc. 8 7—8. Mt. 14 20. 15 27 ufm. Joh. 6 7. — 5—7 ἰχθὺς ἀπὸ τοῦ ἐπὶ τῆς γῆς . . . οὐδέποτε σβδον. Vgl. den Nicän. Text (a. a. O. 382): οὐτὸς ποσὶ τὴν γῆν ἀπάτα. — 8 τὰ μεγάλα ΑΘ. 2 11 (Zl. 1 49). — 9 f. ἄρρητα κτλ. vgl. 2. Kor. 12 4—94. 12 νομοθετουμένων vgl. Hebr. 7 11. — 13 Zl.

sicht, daß bei Clemens ein eigentliches Citat aus den A. J. vorliege, zwar kühn, trat aber für Uebereinstimmung der beiderseitigen Sätze ein. Wäre seine Auslegung besser beachtet, so wäre eine Auffassung wie die von Co S. 124 A. 2 ausgesprochene, „daß Clemens aus dem Johannesbrief die Tradition, daß der Körper des Herrn etwas Immaterielles gewesen sei, widerlegt“, unmöglich gewesen (s. dagg. auch *Hi ZwZh* 1900, S. 27 A. 1. S. 121). Daß ergo bei Clemens — einige Genauigkeit in der Wiedergabe des Urtextes immerhin vorausgesetzt — zeigt vielmehr daß Clem. den bei seiner Lesung von 1. Joh. 1 1 (παρὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς mit dem Vorhergehenden unmittelbar zusammengekommen) verstandenen Fortschritt in der Betastung (erst des äußeren Körpers, dann von dessen innewohnenden Lebenskräften, derzufolge jener wieder immateriell erscheint), in seiner „Ueberlieferung“ wiederfindet, wobei allerdings offen bleibt, ob die traditiones, denen er diese entnahm, schriftlich oder mündlich ihm vorlagen. *§ a* spricht sich (II 1, 542 A. 1) ziemlich bestimmt gegen die Entnahme aus einer schriftlichen Quelle (den A. J.) aus und erweitert danach den möglichen Zeitraum der Entstehung der A. J. bis ca. 200 (II 2, S. 174 f.). Die hier S. 174 A. 6 gelieferte Begründung ist aber nichts weniger als schlagend. Führt man die offenkundige Uebereinstimmung nicht auf ausdrückliche Citirung zurück, was allerdings nicht angeht, sondern erklärt sie auf dem von mir Apokr. S. 428 angedeuteten Wege, so ist eine Entlehnung aus den A. J. doch in der That das Wahrscheinlichste (so auch *Zi I* 512; S. 121). Allerdings hat Clemens den dort geschilderten Wechsel in der Erfahrung des Apostels bei seiner Nachprüfung des Herrnleibes (vgl. *Zi I* 521 f.) gemäß seiner Auffassung von 1. Joh. 1 1 zu einem Fortschritt umgebogen. Es ist aber eben der ungenaue Stand der Ueberlieferung des Citats in Rechnung zu ziehen.

§. 29 ff. „Ein wiederholtes Speisungswunder (vgl. Mt. 14 15 f. 15 22 f. u. Par.), angeknüpft an Gastmahlzeiten lukanischer Art“ (*Hi, ZwZh* 1900, S. 28). — *§ g n e n d* (ἐκ τῶν βραχέων); der Ausdruck an jener Stelle auch in den Evangelien. Origenes in Matth. t. XI 2 (*Zhi* p. 25): τῷ λόγῳ καὶ τῇ εὐλογίᾳ αὐτῶν καὶ πληθύνων (über sacramentale Verwendung des Begriffs „Eulogia“ s. Ph. Meyer in *RG V* 593 f.; dazu das Fresko einer inzwischen verschwundenen Katakombe zu Alexandrien mit der Darstellung der Brotvermehrungs- und Mahlszene und der Auffchrift . . . τὰς εὐλογίας τοῦ χυ εσθιοντες, de Rossi, Bull. di archeol. cristiana 1865, p. 57 ff.). Ein Hauptnachdruck liegt aber hier darauf, zu zeigen, daß die Jünger mit dem Wenigen (ἐκ τοῦ βραχέος, vgl. Joh. 6 7) auskamen (vgl. Thomas in den A. Tho., und andere Apostel in jüngeren Apostelakten) und der Herr gar nichts aß (vgl. Clem. Alex. und Valentin bei *Zhi* p. 21 f.) „noch trank“, wie Tarasius (s. Apokr. S. 425) wohl de suo hinzufügt. Vgl. Ps.-Mt. 42 (oben zu c. 92).

§ u f s p u r, vgl. die patristischen Ausführungen zu *Zl.* 4 20 bei *Zhi* p. 26 f. Nach c. 90 erleuchteten die Füße den Erdboden. — seine großartigen und wunderbaren (Taten) (τὰ . . . μεγάλα αὐτοῦ καὶ θαυμάσια), vgl. A. Pe. 6 (Aa I 52 13, Apokr. S. 398 28): magnalia et mirabilia sua (ebenso Aug. ctr. Faust. XXVI 3 *Zhi* p. 28). — weder erzähl't noch gehört, vgl. oben c. 88.

94 von den gefegwidrigen Juden (ὁπὸ τῶν ἀνόμων Ἰουδαίων cod. C); „Juden“ vgl. Joh. 18 12, Petrus-evang. u. a. Hier macht sich der entfernte heidenchristliche Standpunkt bemerkbar (vgl. *§. B. Arifid.* apol. 2 II IV 3, S. 10 1 f.: ὁπὸ τῶν Ἰουδαίων προσηλώθη). Daß sie als „gefegwidrig“ bezeichnet werden, stellt ihre eigenen Ansprüche geradezu auf den Kopf. Wichtiger ist noch der durch die Ver-

(22³⁰) und Joh. (18¹) erwähnen nichts von einem Hymnus. — 14 ἐπὶ τὸ προκείμενον Hebr. 12¹². — 15 ὡς περ C, fehlt im Nicänischen Texte. — καλεῖσιν τι νὶ ποιῆν τι vgl. 167 a. Die seltene Konstruktion kommt auch sonst im späteren Griechisch ab und zu vor Diob. Sic. XIX 17. — ἀποκρατοῦντων Nicänischer Text. Cam ergo iussisset nobis gyrum facere tenentibus invicem manus Anastasius. Th i p. 29 vermutet, daß dieser ἀποκρατοῦσι gelesen habe. ἀπὸ κρατόντας C, ἀπο κρατοῦντας Ja. Der inkorrekte Gen. abs. würde nicht auffällig sein, da er in den Akten häufig sich findet: 162 a. (μου) 176 a. 182¹⁷. 188¹² 18. 202 a. 5. 203 a. 205 a. A. An. p. 41¹⁷. 43²¹. — 16 τὸ ἀμὴν ἐπακούετα Nic. Text. Schon Th i p. 29 vermutete ἐπακούετα, ἐπακούειν in der Bedeutung (subaudire), succinere, respondere belegend. Seine Vermutung ward bekräftigt durch C ἐπακούεται. Mit Recht liest Ja ἐπακούετα. Auch 18 wollte Th i ἐπηκούομεν in ἐπηκούομεν geändert sehen. An dieser Stelle C ἐλέγωμεν, verderbt aus ἐλέγομεν, was Ja aufnimmt.

95. 22 εὐχαριστῆν ἐπὶ τινι. Vgl. 1. Kor. 14. — p. 198 : λοῦσασθαι Nic. Text,

handlungen des zweiten Nicänums (hinter ἀνέμων) aufbewahrte Zusatz καὶ ἐπὶ ἀνόμου ὄψεως νομοθετουμένων (Ἰουδαίων), den Beausobre (ohne Kenntnis der Auslassung des cod. C!) als Zusatz der Konzilsväter betrachten wollte; f. dagegen Th i p. 28 f., der auf die These gewisser Christen über das Gesetz bei Ptolemäus ep. ad Floram verweist: ἐπὶ τοῦ ἀντακαμμένου φθοροποιῶς διαβόλου τὰ δεῖσθαι τοῦτον ἰσχυρίζονται, ὡς καὶ τὴν τοῦ κόσμου προσάπτουσιν αὐτῷ δημιουργίαν, πᾶντα καὶ ποιητὴν τοῦτον λέγοντας εἶναι (Sieren, S. Irenaei opp. I, 922). Diese sahen also als Urheber des Gesetzes den Teufel, zugleich Welterschöpfer, an. Zu dieser oder einer ähnlichen (gnostischen) Auffassung (L i I 527; (Pfleiderer, Urchristentum² II 123 A. *: ophitisch) zwingt aber nicht der Wortlaut der Stelle, die nur besagen soll, daß die gefesselte Schlange (vgl. c. 69) die Juden zur Gefangennahme und Kreuzigung treibt (Ja p. XVIII, ebenso Sch S. 70). Ja erklärte noch II 1, S. 541: „Daß die Johannesakten gnostischen Ursprungs sind, ist bereits durch den Satz gewährleistet; denn dieser Satz überschreitet die Grenzposition, welche der Verfasser des Barnabasbriefes eingenommen hat“, äußert sich dagegen II 2, S. 173 A. 3 aus Anlaß von Schmidts These (f. o. 353. 354 f.): „Wir müssen selbst zugeben, daß ein solcher Satz sich in den Köpfen nicht-häretischer Christen mit der Anerkennung des A. L. vereinigen ließ“. Tatsächlich haben wir c. 112 Aufg. einen Beleg („der du dich durch das Gesetz und die Propheten gezeigt hast“) relativer Wertschätzung des Gesetzes durch den Verf., mag er auch sonst das A. L. in seinen Schilderungen zurücktreten lassen (Apostr. S. 432). Vielleicht hat er sich dessen Ursprung ähnlich wie Ptolemäus zurecht gelegt. — Zu dem L o b g e s a n g (auch von Pfleiderer, Urchristentum² II 123 f. übersetzt) f. Apostr. S. 427 f. (Justin dial. 106 steht bereits in Ps. 22²² eine Andeutung von Mt. 26²⁶). Hi gebührt das Verdienst, die Erklärung dieser ganzen durch Ja ausführlicher bekannt gewordenen Partie energisch in Angriff genommen zu haben (JwTh 1900, S. 30 ff.). — S. 453] J. 1 A men; Th i p. 29 vergleicht die Stellen Ps. 106⁴⁸. 1. Kor. 14¹⁸. A. Tho. 29. Justin apol. 65. Guseb. h. e. VI 43. VII 9. Apoll. catech. myst. V 18. Weitere Belege in der Verwendung bei der Eucharistie f. bei Drews in RGV 568; f. auch noch Apostr. S. 36 zu Nr. 2.

Dem eigentlichen Hymnus geht voran und folgt als Einleitung und Schluß eine Dogologie, speziell das Ehre sei Dir, Vater! Dieses wird vor dem Schluß trinitarisch auseinandergelegt (Vater — Wort — heiliger Geist), während hier am Eingange mehrfache Wendungen nachgebracht werden (Wort — Gnade; Geist — Heiliger — Ehre), die nicht gut anders denn als Attribute des „Vaters“ gefaßt werden können (vgl. die Nebeneinanderreihung der Epitheta für das Lichtkreuz c. 98; dazu Sch S. 90. Anders Si I 527). Der Ausdruck „Logos“ (Wort) schlägt überall durch, auch in der nachfolgenden Auslegung des Lobgesanges, während er in den Gebeten der übrigen erzählenden Partien der A. J. nicht zu beobachten ist. Nach c. 96 ist der Logos vom Vater gesandt. Dies und

C. Anastasius: lavari. *Thi* p. 31 schlägt vor λούεσθαι, was auch Bo billigt, *Si* mit Recht aufnimmt. Gedacht ist an die Taufe des Herrn Mt. 3¹³ ff. — *ε* τῷ δὲ ἔλων ὡς χορεύειν ὑπάρχει cod., τὸ δὲ ἔλων ὡς χορεύειν ὑπάρχει Ja. Und welches Prädikat soll man sich zu τὸ ἔλων denken? *Si* p. 12. 32 τῷ δὲ ἔλῳ ΑΩ χορεύειν ὑπάρχει. Er weist hin auf Offb. 1 s. 21 s. 22¹³ und will hier unter dem ΑΩ das gnostische Pleroma verstanden wissen. Aber die Bezeichnung ΑΩ als der Anfang und das Ende, und zwar bezogen auf Christus, findet sich nur in der Offb. [vgl. M. Müller in *RG* I 1], ist auch keine sprichwörtliche Rede (vgl. den Thesaurus Graecae linguae ed. F. Stephanus, neueste Ausgabe Paris 1836—1865). Der *Si*-sche Erklärungsversuch ist somit ein ganz verfehlter, zu willkürlich. Freilich eine befriedigende Lösung wird sich schwer finden. Dunkel bleibt wie manche Stelle echter Gnosis auch diese. Ich habe gedacht an τῷ δὲ ἔρῳ ἄνω oder μόνῳ vgl. 200¹¹ (διορισμός), an τῶν δὲ ἔλων αἰώνων τὸ χορεύειν ὑπάρχει vgl. 202²⁷, an τῷ δὲ ἔλων τὸ χ. ὅ. „dem Allvater gilt der Tanz“. Am meisten sagt mir noch zu Bo.s Vorschlag: τῷ δὲ ἔλῳ ἄνω χορεύειν ὑπάρχει ἄνω vgl. 5. Wer tanzt? Die *Charis*, *Ogdoas*, *Dodekas* — das ist eine Abstufung dem Range nach nach unten im gnostischen Systeme, z. B. im Valentinischen. Die *Dodekas*, deren letztes Glied gefallen

anderes Klingt durchaus johanneisch und beweist mit anderem, daß die von Einigen (f. o. S. 493. 523, und dagegen *Ja* p. 144—154 *Sch* S. 122. *Lie* in *JnB* 1902, S. 230, sowie *Ja* und *Li* I 515) versuchte Umkehrung des literarischen Verhältnisses zwischen den kanonischen Schriften unter dem Namen des Johannes und den A. J. untunlich ist. Eine Sonderung (Nebeneinanderstellung) der beiden Hauptpersonen (Vater, Christus) tritt freilich, entgegen der sonstigen Tendenz des Verfassers, auch darin hervor, daß Christus zum Lobe des Vaters auffordert, sie wird aber auch wieder dadurch wettgemacht, daß der Redende (Christus) und der Gläubige (Pneumatiker) in mystischer Einheit des Ichs gefaßt werden (c. 96 Aufg.; vgl. *Lie*, Offenb. im Gnost., S. 127 f. Apotr. S. 427 f.). „Auf keinen Fall geht der leucianische Johannes darauf aus, als der Evangelist Johannes zu erscheinen“; darin ist *Si* (S. 35) durchaus recht zu geben. Vom Seelenkampf Jesu, den die Synoptiker (Mt. 26³⁰ f. und *Par.*, vgl. Hebr. 5⁷) berichten und Joh. 12²⁷ bereits paralysiert (vgl. *Si* S. 33. 43), ist vollends keine Rede. Die Polemik des Justin bei seiner allegorischen Ausdeutung von Ps. 22 dial. 103 p. 331 D: μὴ λέγωμεν ὅτι ἐκείνος, τοῦ θεοῦ υἱὸς ὢν, οὐκ ἀντακαρβάνετο τῶν γινομένων καὶ συμβαινόντων αὐτῷ begreift sich aus dem Gegensatz gegen eine doketische Richtung, deren krasser Vertreter ja auch unser Verfasser ist (*Thi* p. 30 dachte speziell an Sabellianismus). — Auf eine sichere Erklärung der einzelnen Antithesen muß verzichtet werden. — *Ja* 10 *Si* bezieht das σωθῆναι „auf die Gottverlassenheit des am Kreuze Sterbenden“ (S. 30 f.), schwerlich mit Recht. — *Ja* 11 vgl. das Valentinfragment Apotr. S. 142 A. 1. — *Ja* 12 vgl. c. 101 (λόγου τραῦμα). — *Ja* 13 Zeugung Jesu, vgl. Ps. 2⁷. AG. 13²⁸, anderseits Joh. 1¹³ u. ähnl. Stellen. — *Ja* 14 vgl. Joh. 4³¹. 6²⁷. 50 ff. — *Ja* 15 vgl. zu c. 88. — *Ja* 16 ganz Gebante, *Nus* als Epitheton des Lichtkreuzes oder wahren Heilandes c. 98; vgl. Aristid. apol. 1 (*Al* IV 3, S. 61): ὅτι ἔλως . . . νοῦς ἐστι (von Gott). Nach Basilides ist *Nus* die erste Emanation des Vaters (*Iren. adv. haer.* I 24, 3). — *Ja* 17 vgl. Offb. 1 s: τῷ . . . λούσαντι (sekundäre Lesung statt λύσαντι — vgl. oben *Ja* 11) ἡμᾶς ἐκ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ.

Die *Onade* (vgl. oben *Ja* 5 und beim Gnostiker Marcus: *Iren. adv. haer.* I 13) tanzt; personifiziert oder gar als Neon gedacht, ebenso wie *Ja* 21 die *Αχτῆζαήλ* (*Ogdoas*). Schwierig ist die Frage und von ihrer Entscheidung das Urteil über den gnostischen Charakter der A. J. zu einem guten Teile abhängig (vgl. Apotr. S. 423), wie man die *Αχτῆζαήλ* zu fassen hat. *Sch* S. 127 f. setzt, indem er die Beziehung von *Ja* auf die valentinianischen Neonen des Pleroma (ebenso *Si* S. 31 A 3 f. und *Ja*) bestreitet, für die Zwölfszahl den Zodiaalkreis, für die Achtszahl „die sieben Planeten resp. Himmel mit dem Kosmokrator resp. Satan an der Spitze“ ein. Letzteres ist aber durchaus unsicher, da, wie *Ja*

war, aber wiederhergestellt ist: die σοφία (vgl. 200 12), tanzt oben. Ja „dem XII“ — denn der Stauroß-Logos stellt die Harmonie des Alls her vgl. 200 12. 17. — „wird zu Teil oben zu tanzen“, d. i. ihm ist die Möglichkeit gegeben, an dem großen Feste der geistigen Vereinigung teilzunehmen. „Wer nicht tanzt, erkennt das Bevorstehende nicht,“ d. i. den Tod des Herrn und die wahre Bedeutung des Stauroß. Wer also diese rechte Gnosis nicht hat, scheidet auch von den nach oben (άνω) Emporgehobenen (ἀναγωγῇ 200 12), er gehört zum κάτω ὄχλος (199 14). — ο̅ φῦγεῖν cod. φεύγειν Bo Ja vgl. 2. — ο̅ κοσμάς cod., κοσμεῖσθαι Ja. — ο̅ νῶσαι cod., ἐνῶσαι Ja. — ο̅ f. ὁκον, τόπον vgl. Joh. 14 2 f.

96. 14 ὑπακούω cod., ὑπακούω Bo (ὑπάκουε Ja). — 11 πράσων cod., πράσων

in einer Besprechung von Sch. 3 Buch (JthSt V Jan. 1904, p. 295 f.) mit Recht erklärt, es unzulässig ist „to suppose that the Kosmokrator joined in the exultation of the Redeemer who was just about to overthrow his power. Ja nimmt das Vorhandensein gnostischer Terminologie als feststehend an (p. 296). Daß eine solche auch sonst im Hintergrunde der Ausführungen steht, meine auch ich Apokr. S. 13* f. A. und S. 428 gezeigt zu haben. Auch Ja muß bei aller Neigung, Sch. 3 weitgreifender These (f. o. 354 f.) zuzustimmen, zugestehen (II 2, S. 173 A. 3): „Natürlich liegen die Akten auf der Grenze des Vulgär-christlichen und des Gnostischen; man kann sich aber diesen Streifen nicht breit genug denken“. Sieben und Zwölf (wo also Sch. 3 Deutung berechtigt ist) begegnen wirklich A. Tho. 7 (f. u.); Reherkatalog des Bisch. Maruta bezüglich der Manichäer (XI A. f. IV 1 b, S. 9). Leo ep. ad Turrib., prol. und § 12 erwähnt, daß die Priscillianisten den menschlichen Körper nach den zwölf Himmelszeichen einteilen. Eine Acht- und Zehnzahl führten die Doketen des Hippolyt (ref. VIII 10 p. 424 1), dessen Schilderung (VIII 8–10) im übrigen unsere Akten nicht erklärt (der Doketismus kein bestimmtes System, sondern eine Richtung, wie der Enkratismus; vgl. die Artikel von Krüger in RGE V 392 f. IV 764 f.). Heilige Götterogdoas der Ägypter f. Dieterich, Abraxas S. 33 (8. Buch Moses erwähnt). Die Achzahl spielte im basilidianischen System eine große Rolle. Ogdoas als Zwischenreich vgl. Reizenstein, Poimandres, S. 53 f.

3. 25 § i S. 32 A. 3 bezieht das Fliehen auf das bevorstehende Leiden nach der Lehrmeinung Kerinth's. — 3. 27 mystische Einigung vgl. Evangelienfragmente Apokr. S. 41 unter 3, S. 42 unter 7. — 3. 30 vgl. 1 Röm. 8 17, Joh. 4 11 f., Offb. 21 11 und anderseits 1. Kor. 3 16 f. 6 12. 2. Kor. 6 12. — 3. 32 vgl. 1. Kor. 13 12; A. An. 15 p. 44 12: δι' αὐτῶν (scil. τῶν κακηργημένων λόγων) μυστήρια ὀπταζομένων περὶ τὴν ἰδὲα φύσιν. — Für das Apokr. S. 453 in der An m. mitgeteilte Citat aus Ps.-Eppr. de montibus Sina et Sion 13, wo der hl. Geist mit Bezug auf Weissb. Gal. 7 26 speculus immaculatus genannt wird, vermutet Ja XI A. f. V 3, S. 106 f. A. 4 als Quelle die Paulusakten (nach einigen Hff. ist der betr. Johannesbrief ad Paulum gerichtet, nach andern ad populum — so Hartel —, wieder andere lassen den Zusatz ganz fort), 3 a (G.R. I 218 A.; Forschungen VI 196 f. A. 1) die A. J. Eine Entscheidung zwischen diesen und anderen Möglichkeiten kann vorderhand nicht getroffen werden. Doch ist die stark betonte Einheit zwischen Christus und seinen Gläubigen 3 a 3 Vermutung günstiger. So jetzt auch 3 a II 2, S. 384. — 3. 33 f. T u r, W e g vgl. c. 98. 109.

96 3. 36 vgl. Basilides bei Irenäus adv. haer. I 24, 6: et non oportere omnino ipsorum mysteria effari, sed in abscondito continere per silentium. Ueber Geheimhaltung des Offenbarungsinhalts f. Apokr. S. 34. — Christi Leiden bezweckt, das allgemeine Menschenleiden deutlich zu machen, zum Bewußtsein zu bringen und ebendamit aufzuheben (vgl. A. An. 9); jenes wird also dadurch wie durch die doketische Fassung der Tat selbst (c. 97 f. 101; vgl. den polemischen Satz gegen Simon und Kleobius in den A. P. im Eingang zum Briefwechsel mit den Korinthern, oben S. 368) depotenziert. Die enge Wechselbeziehung zwischen dem beiderseitigen Leiden kommt denen zugute, die wirklich durch Erkennen des Leidens sein eigen geworden und eben dadurch über die niederen Funktionen und feindlichen Mächte erhaben sind. Sie vollendet sich dadurch, daß auch Christus, der obere, der vice versa mit

Bo Ja. — 10 f. κινηθεὶς σοφίῃσιν, Bo hält die Stelle für verderbt; ich lese κινηθεὶς ας bez. σεαυτὸν σοφίῃσιν oder σοφίῃσιν. Vgl. 2. Tim. 8 18. σοφίῃσιν ist transitiv, ohne ας (σεαυτὸν) müßte man ergänzen ἄλλους (andere zu unterweisen) und etwa übersetzen „Weisheit zu lehren“. Aber um das Lehren handelt es sich hier nicht, um das Erkennen (21, 22), und das wird der Herr selbst lehren (24). Das pron. pers. statt des reflex. Mt. 6 19, in den Akten p. 182 18 (189 a) 192 2, allerdings nur nach Präpositionen oder bei possessivem Genitive. — ἀναπαύεσθαι τινα vgl. Röm. 2 17, 21. — γνῶ cod., γνώση Ja. 22 σύγγνωθι cod., σὺ γνῶθι Ja. — p. 199 1 ρυθμιζεσθαι θέλω ψυχὰς ἁγίας übersetzt nach Lie, Die Offenbarung im Gnosticismus, S. 128. ψυχὰς ἁγίας ἐπ' ἐμῆ cod. [ρυθμιζεῖν lat. coaptare f. Jren. adv. haer. V 5, 1 ed. Stieren p. 727]; Bo denkt daran, ἐπιζῶσαι einzufügen, und verweist auf 189 a. 192 25. 207 2. Ja ändert ἐπ' ἐμοὶ und bezieht diese Worte zum folgenden τὸν λόγον γνῶθι, während Lie a. a. O. A. 3 die Interpunktion nicht ändert, aber zugibt, ἐπ' ἐμῆ könnten auch zum folgenden Satz gehören. Ich lese mit Ja ἁγίας ἐπ' ἐμοὶ κτλ. — 2 ἐμοὶ die Einschaltung von σὺν (Bo ?? Ja) ist nicht nötig. — 3 ἡδελφῶν cod., εὐ δέλεος δ ἡμῶν von Bo vorgeschlagen, von Si aufgenommen. — 4 λόγον cod., verbo Augustin. λόγω Bo, Ja. ἀπαξ ἐπαίξα mit Recht tilgt Bo ἀπαξ vgl. Augustin. ἐπασχόνθην cod., ἐπασχόνθην Ja, ἐπαίχθην Bo, Si. So lese auch ich. Vgl. Augustin „sum illusus“. — Diesen Hymnus fand Augustin im Gebrauche der Priscillianisten vor und bespricht ihn epist. 237 ad Ceretium (Opp. t. II col. 644 ff. Ed. Maur. II, 860 ff. Paris 1688). [Gams, Die RG. von Spanien II 1, S. 408 erinnert an einen südgallischen Bischof dieses Namens um 441]. Die bei ihm erhaltenen Stücke sind folgende:

Salvare volo et salvari volo.

Solvere volo et solvi volo.

Generari volo . . .

Cantare volo, saltate cuncti.

5 Plangere volo, tundite vos omnes.

Ornare volo et ornari volo.

Lucerna sum tibi, ille qui me vides.

Janua sum tibi, quicumque me pulsas.

Qui vides, quod ago, tace opera mea.

10 Verbo illusi cuncta, et non sum illusus in totum.

Diese 10 Reihen gibt also Augustin in derselben Reihenfolge, in der sie im griechischen Hymnus stehen. Zwar beginnt er die Besprechung mit der zweiten Reihe, beim Uebergange zur ersten Reihe aber nennt er diese die vorausgehenden Worte dieses Hymnus; von Reihe 3 führt er nur die Hälfte an. In den Reihen 1 und 2 ist das Aktiv der Antithese, im griechischen Hymnus das Passiv vorangestellt. „Der Lobgesang freilich“, sagt Augustin § 2, „der wie sie behaupten, von unserm Herrn Jesus Christus herrühre, pflegt sich in den apokryphen Schriften zu finden. Aber diese sind den Priscillianisten nicht eigentümlich, sondern auch andere Häretiker einiger Sekten benutzen sie in eitlem Frevelmuth.“ An den angeführten Stellen des Hymnus, der als „Geheimnis des Königs“ (Job. 12 7) nicht in den kanonischen Schriften angeführt sei, weist Augustin nach, daß die Häretiker in die Worte des Lobgesanges ihre geheimen Irrlehren hineingelegt haben (f. Apokr. S. 424). Also, folgert Augustin, gehören die kanonischen Schriften nach der Meinung jener Irrlehrer nicht zum „Geheimnis des Königs“ und sind nur für die Fleischlichen geschrieben. Denn wenn etwa die kanonischen Schriften von den Geistigen geistig, von den Fleischlichen fleischlich verstanden wurden, warum stehe dann dieser Hymnus nicht in ihnen, den ja die Geistigen geistig und die Fleischlichen fleischlich verstehen würden? Und doch versuchen sie den Hymnus, dem sie göttlichen Ursprung zuerkennen und den sie höher als die kanonischen Schriften stellen, aus diesen zu erklären. Und nun zeigt Augustin an einzelnen Zeilen des Hymnus, daß, was in diesem mit absichtlich dunkeln Worten gesagt oder vielmehr verhüllt wird, in jenen in hellem Lichte er-
uns leidet (c. 103), wird, was er vor dem Herabkommen war, wenn so „jedes Glied“ von ihm „zusammengefaßt“, „aufgenommen“ ist (c. 100). — S. 454] 3. 3 f. Anflänge
Handbuch zu den Neutestamentl. Apokryphen.

strahlt und somit durch jene erst die Dunkelheiten dieses ihre Erklärung finden. Wenn z. B. es im Hymnus heißt: „Ich will lösen und ich will gelöst werden“, so erklären sie diese Worte selbst: „Christus erlöst uns vom irdischen Wandel, so daß wir nicht wieder von diesem gefesselt werden.“ Diese Wahrheit finden wir aber in den kanonischen Schriften mit voller Deutlichkeit klar ausgesprochen, wie zu lesen ist Ps. 115 17. 145 a. Gal. 5 1. 2. Petr. 2 20 und an vielen andern Stellen. Um dieser Wahrheit aber den rechten Ausdruck zu verleihen, hätte man schreiben sollen: „Ich will lösen und will nicht, daß die von mir Gelösten gebunden werden“; oder, wenn der Herr wie Mt. 25 28 f. als das Haupt seine Glieder d. i. die Gläubigen in seiner Person darstellt, hätte man etwa so sagen sollen: „Ich will lösen und nicht gefesselt werden“. Ebenso dunkel ist die Ausdrucksweise in den Worten: „Ich will retten und ich will gerettet werden.“ Legen sie doch diese Worte so aus, daß der Herr uns durch die Taufe rettet und auch wir retten, d. i. den durch die Taufe empfangenen Geist bewahren. Wie kräftig aber wird dieser Gedanke in den kanonischen Büchern ausgesprochen: Tit. 3 5. 1. Thess. 5 10. Das Gleiche gilt von den übrigen Stellen. Also was sie bei der Erklärung des Hymnus Gutes sagen, das lesen wir auch in den kanonischen Büchern. Eine Ausflucht, keine Begründung ist es somit, wenn sie behaupten, man habe, um das Geheimnis des Königs den fleischlichen Menschen zu verbergen, den Hymnus aus den kanonischen Büchern weggelassen. Darum ist anzunehmen, daß sie durch ihre Erklärungen eben nicht erklären, sondern nur ihre wahren Gedanken verstecken wollen. Was Wunder also, daß sie vom Herrn selbst glauben, er verspottete die Wahrheit. Diesen läßt der unbekannte Verfasser des Hymnus die Worte sagen: „Durch das Wort habe ich alles getäuscht und bin durchaus nicht getäuscht worden“. (Folgt noch der Apokr. S. 424 in der Uebersetzung der Remptener Ausgabe der Kirchenväter citirte Satz.)

Jetzt, wo wir den ganzen Hymnus besitzen, sind wir über sein gnostisches Gepräge außer allem Zweifel, und wenn auch nicht alle Stellen verständlich geworden sind, so hat doch die Erzählung, in deren Zusammenhang er sich befindet, zu seiner Deutung wesentlich beigetragen. — Der Hymnus besteht meist aus Antithesen. Jamben und Trochäen wechseln ab, selten finden sich Anapäste wie bei dem Abschluß p. 198 13. Eine systematische genauere metrische Gliederung ist nicht gegeben — nur rhythmischer Wohlklang.

97. ο ἀλλὰ τοῦ παύσασθαι C, ἀλλὰ λόγος παρὰ τοῦ παύσασθαι (Σ außer O) T. L. (fugimus Longolius ebenso) ist schon in den Text der Ausg. der Konzilien aufgenommen. Vgl. 13 ἐγχεύειν. — 10 τὸ πάθος Σ, τὸ πάθος C, προσμένειν τινὶ ausharren bei, u. etwas abwarten. Beide Konstruktionen sind gleich gebräuchlich. C hat πάσχοντα nicht dagegen πάσχοντος αὐτοῦ τὸ πάθος. — 10 „Ich harrete nicht bei ihm im Leide aus“. Das ist völlig widersprechend der Stelle Joh. 19, 26 f., was schon von Amphilocheus von Iconium (Xh i p. 12) bemerkt wurde [aber von J a MZ 1899, S. 202 f. bestritten wird]. Dort steht der Lieblingsjünger unterm Kreuze, und Christus spricht zu ihm

an die Abschiedsbreden bei Joh.; vgl. ferner Reizenstein, Poimandres, S. 340 10 Anm. — 3. 7 Dualismus; Gott... des Verräters (Judas), vgl. A. Pe. 8. A. Tho. 32.

3. 12 Dieser Satz ist schon durch seine Stellung (als eine Art Endaufschluß der Herrnrede) hervorgehoben und als besonders charakteristisch auch durch den Gewährsmann des Augustin bezw. Geretius aufbewahrt worden. Es kann damit nicht gut an etwas anderes als an die Hinweisungen Christi auf sein Leiden in den kanonischen Evangelien einschließlich der Schilderungen des Seelenkampfes (f. o.) und des wirklichen Todesvollzuges gedacht sein.

97 Hier setzen die Reminiscenzen an die geschichtliche Darstellung der Evangelien wieder ein, die im folgenden zugleich neutralisirt wird. Auch Kenntnisaufnahme vom Petrus-evangelium macht sich (wie in c. 102) bemerkbar, was bei der gleichfalls doketischen Haltung desselben nicht auffällt (J a, MZ 1899, S. 213 stellt Ps. Petrus „tief unter Leucius“ und konstatirt völlige Unvereinbarkeit beider). — 3. 13 meinte; nach V. (23 27 f.) weinen die den Kreuztragenden Herrn begleitenden

und Maria. Hier aber ist Johannes auf den Delberg geflohen und hat fern vom Kreuze die Begegnung mit dem Herrn, der nur ihm sich in seinem wahren Wesen offenbart, ihm allein das Licht der Gnosis gibt. Die Gnosis des Stauros, des Lichtkreuzes, des Horos im gnostischen Systeme (p. 200. 11) legt der Herr dem Johannes dar, und dieser erfährt nun auch von dem Schauspiele der Kreuzigung unten beim Volke, erfährt, daß der wirkliche Christus gar nicht leidet, nicht leiden kann. — 12 τῇ ἀρουῇ C, τὸ ἀρον ἐποίητο ist die Lesart, die im Texte (Paris 1644) der Acta conciliorum XIX 381, ebenso ed. Labbe et Cossart t. VII Paris 1671 aufgenommen ward, nach Bo coniectura speciosa sed falsa. Anastasius: tolle chamabatur. Joh 19. 16. τῷ σταυρῷ Σ (0), cruci (affixus) Longolius. Die Lesart C verteidigt H i: τῇ ἀρουῇ = ארובה oder ארובה am Freitag. „Wohl aus dem alten Hebräerevangelium“ sei die vespera sabbati, der dies Veneris übernommen (ZwTh 1897, S. 470. 1900, S. 14. 34). Aber für diese Uebertragung aus dem Hebräischen ins Griechische findet sich sonst kein Beleg. Ja hält für ursprünglich τῇ στρούβῳ und liest τῇ σταυρῷ βῳ, sich auf die Ausbeutung der mosaïschen βῳ bei den Doketen des Hippolytus (VIIIe) stützend (p. XXIII sq.). Dagegen wendet H i ein, daß selbst diese Doketen mit dem Kreuze den feurigen Dornbusch 2. Mos. 8, 2 f. nicht in Verbindung gebracht haben. βῳ immer = Dornbusch, Dornstrauch, auch der Dorn, auch der Brombeerstrauch. Also kann ich mich nur für die Lesart τῷ σταυρῷ entscheiden, die dem Sinne nach gut paßt, wenn ich auch zugeben muß, daß es schwer zu erklären ist, wie aus τῷ σταυρῷ: τῇ ἀρουῇ oder τὸ ἀρον ἐποίητο entstehen konnte. — ἐκρεμάσθη C, ἀπεκρεμάσθη Σ'. — 13 ἐγένετο C, ἐγγόνει Σ'. — 14 ἡμῶν C, μου Σ' vgl. p. 196 16. 17. — ἐν μέσῳ τοῦ σηλαίου. Der Bericht ist hier sehr knapp zusammengebrängt, von einer Höhle war noch nicht die Rede, nur von der Flucht des Johannes auf den Delberg, der sich also in einer Höhle des Berges verborgen hat. [Man erinnert sich der Höhle der Geburt im Protevangelium Jacobi 18 ff.] — 14 αὐτῷ C, μὲ Σ', αὐτὸ Bo. — 15 f. „mit Lanzen und Rohren gestoßen und mit Essig und Galle getränkt“. Das καὶ hinter καλὰμοις brachte erst C. So wurde auf einen Vorschlag L h i s p. 32 unter Hinweis auf Mt. 27 48 von β a interpungiert hinter νόσσομαι und καλὰμοις zum folgenden gezogen, von L i S. 452 übersetzt: „und am Rohr mit Essig und Galle getränkt“ vgl. Mc. 15 36. Mit Recht hatte sich schon Co, noch ohne Kenntnis von C, gegen diese Interpunktion gewandt S. 127 f. Er berief sich auch auf Ev. Petr. 9, wo es in der Verhörszscene vor der Kreuzigung heißt: ἐταροὶ καλὰμψ ἐνύσσον αὐτόν. Und dasselbe lesen wir nur mit anderem Verbum Mc. 15 19 ἐτυπτον αὐτοῦ τὴν κεφαλὴν καλὰμψ. Somit ist in den Akten ein Stoßen oder Schlagen mit Lanzen und Rohrstäben gemeint. Wird hier der noch lebende Christus geschlagen, so finden wir denselben Ausdruck λόγχῃ ἐνύσσει (scil. αὐτοῦ τὴν πλευράν) bezogen auf den schon gestorbenen Herrn Joh. 19 34. Da hat natürlich das Stoßen mit der Lanze einen andern Zweck; darum auch im Johannesevangelium der Singular, in den Akten der Plural. Co macht noch darauf aufmerksam, daß von einer Mißhandlung w ä h r e n d der Kreuzigung weder in den kanonischen Schriften noch in anderen die Rede ist außer in unsern Akten und in der pseudocyprianischen Schrift de montibus Sina et Sion [vgl. oben S. 528] c. 8 „in ipsa passione . . . Judaei inidentes de harundine caput ei quassabant.“ [Vgl. auch JnB 1900, S. 341.] Daß der Verfasser bei diesen Worten die eben erwähnte Stelle Mc. 15 19 als Vorlage gehabt hat, steht mir außer Zweifel, zumal das inidere 17 f. vorausgeht. Jener hat dann Vorgänge, die bei Mc. als v o r der Kreuzigung geschehen erzählt werden, ungenau übertragen als Vorgänge w ä h r e n d der Kreuzigung. Oder sollten sich gar die

Weiber von Jerusalem, nach Petrus evang. 27. 29 die Jünger nach der Kreuzigung (vgl. Mc. 16 10, auch Joh. 16 20), 22 Maria Magdalena (vgl. Joh. 20 11. 12) mit den Freundinnen am Grabe des Auferstandenen. — 3. 21 erleuchtete (die Höhle), vgl. c. (76) 90. (Nicht im Speisezimmer A. Po. 21) — unten, von Co 126 A. 1 rein örtlich gefaßt; die übertragene Bedeutung (L i) ist aber durch den Anhang (κάτω — κατωκλή βίζα c. 98 Ende, κ. φῶς c. 100 Anfg., κατωτέρω c. 99 Anfg.)

Worte in ipsa passione auf die ganze Lebenszeit, nicht nur auf die Kreuzigung beziehen können? Dieselbe Ungenauigkeit liegt, meine ich, in den Akten vor. Der Verfasser gibt ja nur einen ganz kurzen, dürftigen Bericht über Christi Leiden und Sterben, für alle diese Vorgänge hat er kein Interesse, nur das Interesse, diese Vorgänge als keine wirklichen hinzustellen. Auch die Tränkung mit Essig und Galle (Wein mit Galle gemischt) erzählt Mt. 27³⁴ von der Zeit vor der Kreuzigung. Diese Mischung lesen wir noch Ev. Petr. 16. ποτίσας αὐτὸν χολὴν μετὰ ὄζου. Der gekreuzigte Jesus wird im Neuen Testament nur mit Essig getränkt. Mt. 27³⁴ Mc. 15³⁶ Lc. 23³⁶ Joh. 19²⁹. [Genaueres s. o. S. 82.] — 98. 20—22 μορφή vgl. Phil. 2⁶ f., ἰδέα vgl. Mt. 28³ σχῆμα (2001) vgl. 1. Kor. 7³¹. Vgl. o. S. 499. — In scharfsinniger Weise wollte Ja den Widerspruch dieser Zeilen mit p. 201 f. beseitigen: Duorum ὄχλων fit mentio, quorum alter μονοειδής est, alter μίαν μορφήν οὐκ ἔχει et ille quidem περὶ τὸν σταυρόν. Darum will er durch Versehung lesen an dieser Stelle: ὄχλων πολλόν, καὶ ἐν αὐτοῖς ἦν μορφή μία καὶ ἰδέα μία. <καὶ ἐν τῷ σταυρῷ ἄλλον τινὲ ὄχλον> μίαν μορφήν μὴ ἔχοντα· αὐτὸν δὲ κτλ. — Eine solche Lücke im Text, den die Acta conciliorum in gleicher Weise wie C überliefern, nur daß diese statt ἰδέα ὁμοία ἰδέα μία gibt, erkennt mit Recht H i nicht an (ZwTh 1897, S. 470), berichtigt aber ZwTh 1900, S. 15 f. sich selbst, insofern als er die durchaus notwendige Einschiebung von μὴ vor μονοειδής 201¹ vornimmt. Nun bleibt noch eine Schwierigkeit bestehen: p. 199²² καὶ ἐν αὐτοῖς ἦν μορφή μία, p. 201² f. καὶ οὐδ' ὁρᾷς ἐν τῷ σταυρῷ, εἰ. — καὶ μίαν μορφήν οὐκ ἔχουσιν. [Rösch bei Li II 2, S. 427 versuchte aus p. 199²² die Stelle von der Substitution aus dem Bericht des Photius — s. Apokr. S. 852 — zu erklären.] Am liebsten striche ich — zumal im Koncessivsatz — οὐκ. Aber das erscheint zu kühn. Auch mit οὐκ ist die Erklärung möglich: Wenn sie auch (noch) nicht eine Gestalt haben, so heißt das, daß eben noch nicht jedes Glied . . . H i „wohl Gleichgestaltigkeit, aber an den Zugehörigen noch nicht durchgeführt“. Und dazu paßt das folgende: „Wenn aber . . . aufgenommen ist . . .“ — p. 200¹ gütige χρηστέην vgl. p. 162²¹. — s. Eines bedarf ich χρῆζω vgl. p. 194¹⁰ 212¹. —

mit gewährleistet. — 3. 23 f. ἡ ὄρε . . . ἡ ὄρεστ, vgl. c. 98 3. 31 f., 100 3. 11. 14 und oben zu c. 88. — 3. 24 Berg als Ort besonderer Offenbarung vgl. c. 90 f. — 98 Herr . . . auf dem (Eich-) Kreuze: das visionäre, aber eben darum doch reale Gegenbild der irdischen Kreuzigung, nach dem sonst in den A. J. verwendeten dualistischen (griechischen) Schema von Leib und Geist resp. dem eigentlich Personbildenden im Menschen, unter vorwiegender Schätzung des letzteren (vgl. oben zu c. 27 3. 24), verständlich. Wie weit die Kreuzigung des Menschen Jesus noch als realer Vorgang gedacht ist (Pfleiderer S. 127 A. *, mit unerlaubter Entgegensetzung der Namen Jesus und Christus), darüber hatte der Verf. kein Interesse eine Näherbestimmung zu treffen. Im Petrus-evang. 10 (vgl. Stülden oben S. 82 f. und Bülter, Petrus-evang. oder Aegypterevang. ? S. 21 f. 28) erscheinen beide Seiten noch in dem Gekreuzigten selbst sozusagen zusammengebunden, während A. J. c. 102 am Ende der Sonderaufschlüsse an Johannes die „Aufnahme“ eben des Offenbarenden erfolgt. — Ueber den gnostischen Untergrund der ganzen Schilderung s. Apokr. S. 428; das mystische Kreuz im Unterschied von dem hölzernen taucht auch noch in späteren Apostelberichten auf (Li I 523, H i ZnB 1900, S. 45). Man darf auch die A. An. hieher rechnen (Apokr. S. 470 f.). — 3. 30 unkörperliche St i m e, vgl. 99 A. Pe. 39 A. Tho. 34 Ende; süße, vgl. A. Pe. 21: „süßer . . . Name“. — 3. 33 Wort (Λόγος, vgl. c. 96. 101). — Vernunft (Νῦς) s. o. zu c. 95. — bald Jesus, bald Christus; in der Lat. wechseln in den übrigen, erzählenden Partien der A. J. die Namensbezeichnungen, am häufigsten ist „Herr“; „Herr Jesus“ c. 47. 109, „Herr Jesus Christus“ c. 24. 28. 29. 46. 77. 83. 85, „Jesus“ c. 22. 29. 30. 43. 108, „Jesus Christus“ c. 33. 75. 82 und in der Formel „im Namen J. Chr.“, Christus c. 22, vgl. 26 und 57, „Gott Jesus“ c. 112, „Gott J. Chr.“ c. 107 usw. Dort liegen die populären Nennungen vor, hier der höhere Aufschluß. — Zu den übrigen Epitheta (3. 34 f.) und ihrer Entlehnung s. o. S. 122 f. und 3 a

ται cod., και ταυτα Ja. Und dies (sind seine Namen καλεται) wie für Menschen berechnet, nach menschlicher Fassungskraft berechnet. Vgl. p. 207 1s. — 208 2 τὸν δι' ἡμᾶς λαχθέντα υἱὸν ἀνθρώπου.

11 αὐτὸν cod., αὐτὸν Ja. — εἰς ἡμᾶς cod., ὡμᾶς Ja. Aber es handelt hier um den Gegensatz zu 6 δι' ὡμᾶς und zu 10 ἀνθρώπους, also in unserer d. i. in göttlicher Ausdrucksweise, eigentlich zu uns (Gottheiten) gesprochen. — διορισμός vgl. Clem. Alex. excerpta ex scr. Theodoti § 42: ὁ σταυρὸς τοῦ ἐν πληρώματι θροῦ σημειῶν ἐστίν. Vgl. 26 Jren. adv. haer. I, 2 1—4. 3 1. s. 4 1. [Vgl. 3a in NTZ 1899, S. 214 f.] — 12 f ἐστίν· και τὸν πεποιημένον ἐξ ἀνδράστων ἀνάγγη βιάβα και ἁρμονία σοφίας· σοφία δὲ οὕσα ἐν ἁρμονίᾳ ὑπάρχουσιν . . . cod. Am besten ist § i die Herstellung gelungen, ihm schließe ich mich völlig an. ἐστίν και τὸν πεποιημένον ἐξ ἀνδράστων ἀναγωγὴ βριαρά και ἁρμονία σοφίας, σοφία δὲ οὕσα ἐν ἁρμονίᾳ ὑπάρχουσιν δὲ . . . Statt βριαρά würde ich vorziehen das in der Bedeutung nicht wesentlich verschiedene, von 3a vermutete βαβαία. — 12 f. „rechte und linke (Stätten)“ ein recht gnostischer Ausdruck. Vgl. p. 214 7 f. δεξιοὶ τόποι στηρέτωσαν, ἀριστεροὶ μὴ μενέτωσαν. Auch hier möchte ich mit Bo τόποι ergänzen. Die im folgenden aufgezählten Mächte und Gewalten gehören alle zu den ἀριστεροί, den bösen, feindlichen, hylischen, nicht zu den δεξιοί den ψυχισchen, göttlichen, guten. Zu letzteren fō n n t e man rechnen δυνάμεις ἐξουσίαι wie Rl. 9 1 (Rl. 10 1), ἀρχαὶ oft als die von Gott übertragenen Herrschaften wie Röm. 8 28. Eph. 1 21, auch ἐνέργειαι, das in gutem Sinne Eph. 1 19 von Gottes Wirksamkeit, von des Satans Wirksamkeit 2. Theß. 2 11 gebraucht wird. Aber wenn man p. 214 8 f. vergleicht, erkennt man, daß hier nur ἀριστεροὶ (τόποι) aufgezählt werden. Vgl. A. An. p. 41 1. — Der κατωτικὴ βίβα entspricht 201 1 ἡ κατωτικὴ φύσις. Vgl. 187 24 und τὰ κάτω im Gegensatz zum οὐρανός ἀνω AG. 2 19. — Zur Scheidung nach rechts und links vgl. Mt. 25 22. — 12 ἀφ' ἧς τὸν Ja. — 99. 18 f. εἰς πάντα πηγάζας C, εἰς ἐν πάντα πηγάζας Ja. Einfach und treffend ändert § i nur εἰς in εἰς. — 20 οὕτως C, οὕδὲ Bo, § i. — 22 ὁ τόπος τῆς ἀναπαύσεως. Die ἀνάπαυσις ein Dieblistwort der Äkten wie ἀναπαύσασθαι, gebraucht von der erlösenden, erquickenden Ruhe. Vgl. 3. B. Mt. 11 29. Offb. 14 12. A. An. p. 45 12. 42 22. 43 1. 33 10. 44 27. 41 22. 168 22. 190 2. 214 1. 173 10. — 24 οὕτως ἐμφανήσονται C. Wie in der vorigen Zeile dem οὕτως ὁράται das οὕτως λέγεται folgt, muß hier folgen οὕτως λαχθήσονται. So Ja, Bo, § i. — 100. p. 201 4 ἀνθρώποι C, ἀνθρώπων Bo, besser wegen 7 αὐτῶν § i: ἀνθρώπων. — Vor φύσις will Ja ἀνω einschließen wegen 1 f. ἡ κατωτικὴ φύσις. Aber der Gegensatz zum Vorhergehenden liegt schon in ἀναλαχθῆναι. Vgl. 202 4. — 5 f. ἐν νῦν ἀκούω με σὺ τοῦτο γενήσεται cod., οὐ

NTZ 1899, S. 199 A. 2. Zu vgl. c. 109 (A. Pe. 20 oben S. 449); Bf. an Diognet 9, 6: αὐτὸν (scil. τὸν σωτήρα) ἡγασθαι τροφέα, πατέρα, διδάσκαλον, σύμβουλον, λατρόν, νοῦν, φῶς, πνεῦμα, δόξαν, λόγον, ζῶν. Marcell von Antiochia († um 374) erklärte von den Namensbezeichnungen („nach der Fleischannahme“) Christus und Jesus, Leben und Weg, Tag, Auferstehung, Lür, Brot „και εἰ τι ἕτερον ὑπὸ τῶν θείων ὀνομάζοντο γραφῶν“, absehen zu wollen, da zur ἀιδήτης des Logos kein anderer Name als eben dieser passe (Chr. F. G. Rettberg, Marcelliana, Gott. 1794, p. 32 Nr. 37; Seeberg, Lehrb. der Dogmengesch. I, 175).

3. 38 f. Weisheit; an den weibl. Neon (3a, § i) ist hier schwerlich gedacht. Basilides spricht von σοφίας φιλοκρηνητικής κτλ., f. Krüger in AG II 433 f.; Pfleiderer, Urchristentum II 127 erinnert daran, „daß schon Philo dem Logos dieselben zwei Funktionen des Scheidens und Verbindens zugeschrieben hatte“. — 3. 39 rechte und linke (Stätten), vgl. im 2. koptischen Werke ed. Schmidt (1893), S. 306: Ort zur Rechten und zur Linken, dort Leben, Licht usw., hier das Gegenteil. Die Valentinianer des Jren. (adv. haer. I 6, 1) nannten das Seelische (Mittlere) Rechtes, das Materielle Linkes. — Zur Aufzählung vgl. oben c. 23. 79. — 3. 41 Wurzel, vgl. c. 114 (des Satans). Fragm. des Phil.-Ev. f. Apokr. S. 41 (Wurzeln des Archon). — 99 (S. 455) 3. 4 Stätte der Ruhe, hier nicht in eschatologischem Sinne (wie später locus refrigerii f. meine Altchristl. Malerei S. 191). — 100 3. 6 <nicht>, f. o. zu c. 98 Anfg. — 8 f. des Verabfolgten

vñv ἀκούων με ὡς σὺ . . . Ja, besser $\text{\textcircled{H}}$ i: ὁ vñv ἀκούων με σὺν τούτῳ . . . ἔστιν· ἀλλ' cod. B o, der eine Lücke vor ἀλλ' annimmt. ἔστιν, ἀλλ' ändert $\text{\textcircled{H}}$ i gut. — 7 ἐαυτὸν cod. Ja, B o dagegen möchte ändern in σεαυτόν. Aber vgl. oben zu p. 195 a. — 8 οὐκ εἰμι ὁ εἰμι cod., ὁ ἡμῶν B o vgl. 9. Dem Sinne nach muß es ἡμῶν heißen. Vgl. auch 3. — ἀκούειν wie Mc. 4 22 im Sinne: verstehen. — 9 f. καὶ σὺ μὲν cod., καὶ σὺ μέν $\text{\textcircled{H}}$ i, B o folgend, würde aber vorziehen μεναις. Besser gefällt auch B o, wie Ja ändert: σὺ μὲν ἔσθ. — 9 f. εἰταν σὲ ὡς ἐγὼ παρ' ἐμαυτῷ cod., εἰάν σὺ ὡς ἐγὼ . . . $\text{\textcircled{H}}$ i, εἰταν σὲ εἰσαγάγω παρ' ἐμαυτόν? B o, εἰταν σὲ ἔχω . . . Ja, εἰταν σὲ σχῶ . . . schlage ich vor. — 10 παρὰ γὰρ τοῦ τούτου εἰ cod. παρὰ γὰρ τούτου εἰ Ja, παρὰ γὰρ μου τούτου εἰ $\text{\textcircled{H}}$ i. Aber ungewöhnlich ist nach παρὰ das enklitische μου (im Text schreibt $\text{\textcircled{H}}$ i μου, in der kritischen Anmerkung richtig μου); also παρὰ γὰρ ἐμοῦ τούτου εἰ . . . zu ergänzen ist, wie auch B o meint, daß etwas fehle, ὁ εἰμι zu παρὰ vgl. Joh. 17 1 f. — τὸν νοῦν cod. τὼν οὖν Ja.

101. 15 εἰ σὺ cod., σὺ Ja εἰ σὺ $\text{\textcircled{H}}$ i. — 17 ἔαι με cod. ἔα με Ja. — 17 f. ὁρᾷν cod. ὅρα Ja. — ὁρᾷν, οὐ ἔφην ὑπάρχειν ἀλλ' ὁ σὺ δὲ νῦν γνωρίζεις συγγενεὶς ὄν. ἀκούεις με . . . cod. ὁρᾷν, οὐ ἔφην ὑπάρχειν, ἄλλο. σοὺ δὲ νῦν γνωρίζεις συγγενεὶς ὁ ἀκούεις με . . . $\text{\textcircled{H}}$ i. „Mich aber wirklich zu sehn, wo ich, wie ich sagte, bin (in dem Orte der Ruhe), ist etwas anderes. Dein aber ist es jetzt anzuerkennen als verwandt, was du von mir hörst, daß . . .“ Folgenden Text stellt Ja her, dem ich folge: ὅρα, οὐχ ὁ ἔφην ὑπάρχειν, ἀλλ' ὁ σὺ δὲ νῦν γνωρίζεις συγγενεὶς ὄν. ἀκούεις με . . . Beide Verarten geben einen in den Zusammenhang passenden Gedanken. Einfacher und verständlicher erscheint die letztere „als Verwandter“, als zusammengehörig, zugehörig. Vgl. 4—6. συγγενεὶς — σὺν τούτῳ τῷ γένει γέννησεται. — 20. Daß ich gestorben ward vgl. p. 199 15. — 21 ῥέουσιντα cod., B o ῥέουσιν — 22 f. ἐν ὁσώμεσθιν cod. αἰνισσομαι σοι Ja — 23 cod. wird mit Recht von B o und $\text{\textcircled{H}}$ i gegen μοι Ja gehalten. — αἰνεσιν cod. „Denke mich als des Logos Lob“. Das paßt nicht in den Zusammenhang. ἀνεσιν $\text{\textcircled{H}}$ i Ausspannung, Ruhe wie 2. Kor. 7 1. Vgl. p. 200 24. Da möchte man ἀνάπαισιν lesen; aber ἀνεσιν ist so viel leichter herzustellen; und der Sinn ist derselbe. — Denke mich als des Logos Ruhe! Und nun folgt, was der Logos auf Erden — freilich nur zum Schein — durchgemacht hat bis zum Tode. — 25 νόξι cod. νόξι Ja. — 26 χωρήσας cod., beibehalten von $\text{\textcircled{H}}$ i: ἀνθρώπων: „Und so sage ich, geschieden von Menschen“. χωρήσας ἀνθρώπων Ja, B o. So ist der Zusammenhang fester: „Denke mich als des Logos . . . Und so halte ich den Menschen in meiner Rede getrennt“ nämlich von all den Leiden νόξι usw. bis zum θάνατος und zur

(τοῦ καταλθόντος) vgl. oben zu c. 77. — **G l i e d . . . z u s a m m e n g e f a s t i s t**, vgl. Phil.-Ev. (Apoft. S. 41), bezgl. zu ἀναληψθῆ p. 201 4 (oben S. 92); Christus selbst wird „aufgenommen“ (c. 102). — 3. 17 Verachtung der Menge, vgl. c. 102 (und auch schon 91); Apoft. S. 34.

101 Der Hauptzweck der ganzen Ausführungen ist, das Vergerniß des Kreuzes (vgl. die Belege bei U l m a n n, Was setzt die Stiftung der christlichen Kirche durch einen Gefreuzigten voraus? Bd. I von Reuters theol. Klassikerbibliothek, Brschwg.-Zpg. 1896, S. 83) zu beseitigen. Soweit nun das höhere Leiden, dessen Zweck und Bedeutung der Reigentanz (c. 95 f.) vorgeführt hat, ein Mysterium ist, wird der Erkennende über sein eigenes Wesen klar, während er i h n s e l b s t nicht völlig durchschaut (zu 3. 22 vergleicht $\text{\textcircled{H}}$ i Offb. 19 12), aber als **W e r w a n d t e r** doch immerhin erkennt; zu diesem echt gnostischen Ausdruck (noch häufiger in den A. An., von der innerlichen Geistes- und Herzensverwandtschaft) vgl. 2. koptisches Werk ed. Schmidt (1893), S. 285: „Denn ein jegliches Ding folgt seiner Wurzel, weil nämlich ein Verwandter (συγγενής) des Mysteriums der Mensch ist, deshalb hat er das Mysterium vernommen“. Hippolyt ref. VIII 10 p. 422 22 (Doketen). Epiph. haer. 38, 1 p. 271 20 (Rainiten). — 3. 30 ff. Die Bezeichnung **Λ ο γ ο ς** taucht c. 98. 109 auch unter verschiedenen Epitheta des Lichtkreuzes (oberen Christus), c. 98 an erster Stelle, auf; hier soll durch ihre Verknüpfung mit den einzelnen Merkmalen der Kreuzigung diese als irdisches Ereignis überhaupt unwirksam gemacht, der Mensch Christus als Leidenber „getrennt“ gehalten, d. h. ausgehoben werden. 3. 33—35

ἀνσως, die ich dem Logos zuwieß. „Also denke zuerst den Logos.“ — p. 202: τὸν cod. Ja, § i, τὸ B o. — εἰτα κύριον eigentlich: dann wirst du (den Logos) als den Herrn erkennen. — 2 „und was er gelitten hat“ nämlich nichts; denn er war nur ein Scheinmensch.

102. 8 εἰρηκόςτος 8 ἐλθόντος inkorrekte genit. abs. vgl. Anm. zu 197 18. — ἀνελήφθη (vgl. p. 201 4), von der Himmelfahrt vor den Augen der Jünger Mt. 1 1. 11 Mc. 16 10. — 8 καὶ ἐλθόντος cod., καταλθόντος § i, καὶ καταλθόντος Ja. — 8 εἰρηκόςτος cod. Ja <αὐτοῦ> εἰρηκόςτος ? ? B o, § i. — 7 κρατίνων cod., κρατίνων Ja, B o. vgl. p. 188 4. — 8 ἀνθρώπους cod. Am besten B o, § i: ἀνθρώπου. — ἐπιστροφή vgl. p. 171: Mt. 15 2. — οἰκονομικῶς zu p. 188 2.

103. 11 αὐτοῦ cod., αὐτῷ Ja αὐτὸν B o vgl. p. 172 10. προσκυναῖν τινα §. B. Joh. 4 21. 22. — 12 „nicht mit Mund und Zunge“ vgl. 1. Joh. 8 18. μὴ ἀγαπῶμεν λόγῳ μὴδὲ γλώσσῃ. — μὴδ' ἐνὶ cod. § i, μὴδενὶ Ja, B o. — 13 ἐλωσωματικῶ cod., ἐλωσ σωματικῶ Ja. — τῇ ψυχῇ cod., τῆς ψυχῆς Ja vgl. p. 166 21. — 13 f. αὐτῷ τοῦ ἀνθρώπου γινόμενου τούτου τοῦ σώματος cod., αὐτῷ τῷ ἀνθρώπῳ γινόμενῳ (ἐκτός vel simile aliquid) τούτου τοῦ σώματος. Ja. Vielleicht statt ἐκτός ἀνθρ? Jedenfalls hat Ja richtig erkannt, daß hier etwas ausgefallen sein muß. Denn der Verfasser leugnet ja gerade, daß der Logos Fleisch ward. Nach ihm hatte der Herr nur einen Scheinleib. — 14 γρηγορίσωμον cod. im Text (am Rand . . . ορήσωμεν oder . . . ὑρήσωμεν), γρηγορήσωμεν B o, Ja, μαρτυρήσωμεν § i. Letztere Lesart gibt einen guten Sinn wegen der im folgenden Nebensatz geschilderten Zeitumstände. Trotzdem ist γρηγορήσωμεν wahrscheinlicher, durch die § i. geboten. Lasset uns wachen, weil er mit uns ist in allen Nöten. Vgl. A. An. p. 45 22; Mt. 24 42 u. d. im N. L. — 17 καταδίκους cod. καταδικαίς Ja, B o. Vgl. Mt. 25 18. — 18 ἡμῶν cod., ἡμῖν B o. — 20 παντὶ ὄν cod., πάντῃ ὄν Ja vgl. Mt. 24 2. — 21 „als Gott der Eingeschlossenen“ § i will vor θεός interpungieren. Daß gibt eine schiefe Beziehung zum Vorhergehenden. Und der Herr zeigt sich gerade in dieser Zeit der Verfolgungen als „Gott der Eingeschlossenen“, so auch in dem besondern Falle der Drusiana (§ i. 3 Anmerkung S. 19 enthält einen Irrtum), die zuvor, wie Johannes selbst, durch Gebet auf dessen Geheiß Tote ins Leben zu rufen vermochte. — Welche Christenverfolgungen (des 2. Jahrh.) gemeint sind, ist aus den gegebenen Andeutungen nicht zu ergründen. § i macht noch darauf aufmerksam, daß der Glaube an einen Schein-Christus auf Erden hier noch nicht den Märtyrereifer wie bei spätern Gnostikern §. B. Basilidianern abgeschwächt hat. Vgl. auch A. An. ! — 104. 24 καταγγέλλων cod., καταγγέλλομεν Ja καταγγέλλω B o. — σέβει cod., σέβειν Ja. — 25 ἀκράτειστον cod., ἀκράτητον Ja. — ἐξουσίας vgl. p. 200 14. — 26 ὅντιν λεγομένων möchte B o hinzufügen ἢ νοουμένων nach p. 205 2. — 27 αἰώνων p. 191 25. 208 7. — 27 f. εἰς τούτῳ cod., εἰς τούτον Ja vgl. μένειν πρὸς τινα p. 165 2. Ungewöhnlich ist bei ἀμένειν εἰς, sonst ἐν oder τινι; doch tritt im späteren

wird eine dreifache Erkenntnisstufe angegeben, deren erste („Logos“, mit der ange deuteten Einschränkung) der Verf. in diesem Abschnitt seiner Akten, deren mittlere („Herrn“, vgl. oben zu c. 98) er in den erzählenden Partien vertritt, während die untere („Mensch“) sonst abgewiesen wird. Daß die dreifache Art in Gestalt einer Reihenfolge auftritt, schließt ein, daß der umgekehrte Weg nicht zum Ziele führt.

102 nicht . . . zu sagen weiß, vgl. c. 88. 90 Anfg. — aufgenommen, vgl. zu c. 98. Daß Johannes (im Gegensatz zum Volke) die Aufnahme (in den Himmel) gesehen hätte, wird durch c. 98 (Joh. vernimmt nur eine Stimme) ausge schlossen. — 1 a c h t e; nach Basilides (s. Apokr. S. 428) verachtete Jesus seine Kreuziger. Sachen in den Apostelakten: c. 60. A. Pe. 30; vgl. den Jesusknaben in der Kindheits Erzählung des Thomas (A. Meyer s. Apokr. S. 66). — symbolisch und heilsordennd, vgl. 3 a MtZ 1899, S. 203 A. 1; § a I p. XLIV (A. 2).

103 Hier schlägt ein wärmerer Ton durch (Gnade . . . Liebe . . . Mitleid), der auch den A. An. charakteristisch ist. — 3. 44 f. vgl. A. Pe. 39. — S. 456] 104 nicht . . . einen Menschen., sondern Gott, vgl. die Gegenüberstel lung c. 97 Ende.

Griechisch oft εἰς für ἐν ein. Vgl. Long. 810 Lucian asin. 1. οἰκοῦντα εἰς τὰ Ὑπάτα Mel. N. H. 7 εἰς Ἑκβάτανα ἀπέθανεν. Hel. 110 εἰς τὸ πρυτανεῖον ἐοικεῖτο. — p. 203. 105. ε ποσὶν cod. <τοῖς ἀδελφοῖς> πᾶσιν Ja, Bo, πᾶσιν Hi, dem ich mich anschließe. — ε γενομένας cod., γινομένας Bo, Hi. — θεωροῦσιν — ἀκούουσιν cod., θεωρῶσιν — ἀκούουσιν Ja. — τ Hinter ἐν κυρίῳ späterer Zusatz cod. οὖν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.

Mit Recht hat Hi darauf hingewiesen, daß sich Gedanken Nietzsche's mit Ausführungen unserer Akten berühren. Vgl. Ernst Horneffer, Vorträge über Nietzsche, Berlin 1903. Ich füge einige Sätze aus Nietzsche's Werken an a. a. O. S. 83: Ihr leidet mir noch nicht genug! Denn ihr leidet an euch, ihr littet noch nicht am Menschen. Ihr würdet lügen, wenn ihr's anders sagtet! Ihr leidet alle nicht, woran ich litt. S. 84. Aufwärts geht unser Weg, von der Art hinüber zur Ueberart. Aber ein Grauen ist uns der entartende Sinn, welcher spricht: Alles für mich. S. 85. Der Mensch ist etwas, das überwunden werden muß. — Ich liebe den, welcher lebt, damit er erkenne, und welcher erkennen will, damit einst der Uebermensch lebe. Und so will er seinen Untergang. S. 89. Die Menschen sind nicht gleich. Und sie sollen es auch nicht werden. Was wäre denn meine Liebe zum Uebermenschen, wenn ich anders spräche? S. 94. O meine Brüder, ich hörte ein Lachen, das keines Menschen Lachen war, — und nun frißt ein Durst in mir, eine Sehnsucht, die nimmer stille wird. — Seit es Menschen gibt, hat sich der Mensch zu wenig gefreut: Das allein, meine Brüder, ist unsere Erbsünde. Jetzt bin ich leicht, jetzt fliege ich, jetzt sehe ich mich unter mir, jetzt tanzt ein Gott durch mich. S. 95. Ihr höheren Menschen, euer Schlimmstes ist: ihr lernet alle nicht tanzen! — Verloren sei uns der Tag, wo nicht einmal getanzt wurde! Nur im Tanze weiß ich der höchsten Dinge Gleichnis zu reden. Ich würde nur an einen Gott glauben, der zu tanzen verstände. Erhebt eure Herzen ihr guten Tänzer, hoch, höher! Und vergeßt mir auch das gute Lachen nicht. — Von Widerwillen ist Nietzsche gegen alle Genußmenschen erfüllt (S. 85). Das widrigste Tier von Mensch, das ich fand, das taufte ich Schmarozer: Das wollte nicht lieben und doch von Liebe leben. — Man soll nicht genießen wollen, wo man nicht genießen gibt. Und — man soll nicht genießen wollen! — Also Enthaltensamkeit predigt auch Nietzsche, er steht die höchste, jauchzende Freude im Tanzen, wie es die Hellenen übten und lehrten. —

105 zu wandeln (εἰς περιπατεῖν): wissenschaftliche Unterhaltung im Gehen („Peripatetiker“). —

Gehört der Apokr. S. 450 an den Schluß von c. 86 verstellte Satz (vgl. die dortige Begründung) — nach Bo. 3 Tertwiedergabe (p. 203 f.) — wirklich an den Anfang des folgenden Stückes, so gebietet sich, schon wegen der gleichen Satzabschlüsse S. 456 1a. 450 4a, hier eine Lücke anzunehmen, die geringer oder umfangreicher gewesen sein kann, je nachdem man geneigt ist, in anderen Quellen aufbewahrte Aposteltraditionen (s. Apokr. S. 428 f.) an dieser Stelle einzuordnen; denn der Uebergang vor c. 87 bietet hierzu kaum einen Raum und der vor c. 58 nur in bestimmten Grenzen. So sucht Za MZ 1899, S. 198 A. 2 am vorliegenden Uebergange das Patmosergil einzusetzen, was Sch S. 122 f. mit Recht bestreitet. Noch viel unwahrscheinlicher ist, daß die A. J. einen Bericht über die Abfassung des 4. Evangeliums (vgl. darüber Co S. 80 f. 88 f. Li I 439 f.) enthalten haben sollten, wie Za gleichfalls unter Heranziehung auch der Nachricht des Canon Muratori (3. 9 ff.) behauptet hat (s. dagegen Li I 510. 405. Co S. 102 f. Sch S. 122. Apokr. S. 428). Za's relative Hochschätzung des Leucius hat ihn überhaupt verführt, anderweitige Traditionen über den Apostel überreichlich den A. J. zuzuwenden. Auch das Delmartrium, von Tertullian de praescr. haer. 36 u. a. berichtet (Co S. 79 f. 86 f. 90, Za, A. J. p. CXX ff., Li I 412 ff. 419 ff. 432. 485 ff.; vgl. noch die Polemik zwischen Mosheim, in dessen dissertationum ad hist. eccl. pertinentium vol. I, 2. Ausg. 1743, und dem Göttinger Professor Feumann, der 1719 eine Widerlegung der Anekdote geschrieben hatte, a. a. O. p. 497 ff. und 535 ff.), muß von diesen ausgeschlossen

4.

Um die Herstellung des Textes der παραράσις oder consummatio oder assumptionis (in einigen Hss. mit Ueberschrift) hatten sich Zischendorf und Zahn große Verdienste erworben. Einen weiteren wesentlichen Fortschritt bedeutet Bo. 3 Ausgabe, fast überall bin ich ihm gefolgt. Ich merke daher, ohne mich auf alle die verschiedenen Lesarten einzulassen, hier nur an, wenn ich irgendwie von ihm abgewichen bin.

Der Erzählung vom Grabe, Abschied und Ende des Johannes geht voraus der Bericht über einen oder vielmehr den letzten Sonntagsgottesdienst, den Johannes gehalten haben soll. Die einzelnen Bestandteile sind (vgl. c. 46): 1) Predigt c. 106 f., 2) Gebet nach der Predigt c. 108, 3) Eucharistie und zwar Dankagung mit Dorotheologie c. 109 [vgl. c. 85 f.] und Brechen des Brotes und Mahlzeit sowie 4) Segen: „Friede mit euch, Geliebte!“ [vgl. c. 115] (110). Diesem Segensgrüße entspricht c. 46 das Handauflegen [s. dort].

106. p. 203¹⁰ Mittnechte vgl. Kol. 1⁷. 4⁷. Offb. 6¹. 19¹⁰. 11 Miterben vgl. außer Eph. 3⁸ noch Röm. 8¹⁷. — 12 Wunder, Heilungen 170¹². 14 Lehren vgl.

bleiben (S. S. 124 A. 1 und die Begründung Apokr. S. 429). Schließlich liefert die Stellung des Parallelberichts V über eine Reise (von Patmos) nach Ephesus über Milet (Apokr. S. 429, vgl. oben S. 494) einen Beweis gegen die Zugehörigkeit der davor stehenden Geschichte vom Gifttrank und der Romreise (Text Bo p. 151 ff., vgl. Zi I 428 f. 484 ff.) zu den A. J., von denen sie auch in der Diktion absteht; hier ist Zi zu weit gegangen, der auch noch andere Zeugen, z. B. Theodoros Studites (I 442), für seine Zusammensetzung der „gnostischen“ Akten (I 505 ff.) verwerten wollte. Am ehesten wird man noch vermuten dürfen, daß die Geschichte vom Philosophen Kraton (Kopie des Diogeneschülers Krates von Rheben, s. Fabricius II 557 f. A., Zi I 97 f. 422 f. A. 1) und was sich daran schloß (Apokr. S. 430 f.), Bestandteil der A. J. gewesen sein könnte (ThLZ 1900, S. 274, nach J. a. s. Vorgänge. — Versteckt sich vielleicht unter diesem Namen der angebliche Apostelschüler Gratho, Gewährsmann der Abdiassammlung — s. Ha I 123 — ?)

4.

Für diesen Schlußabschnitt existieren Versionen und Hss. in größerer Zahl, die mehr oder weniger stark untereinander abweichen. „Rein gnostisch, darum ursprünglich ist keiner dieser Texte, vielmehr sehen sie alle Eingriffe katholischer Bearbeiter voraus“ (Preuschen bei Ha I 126; vgl. vorher Overbeck f. Zi I 501). Ha II 1, S. 542 A. 8 erklärt geradezu: „Die Metastase des Johannes ist schwerlich gnostisch“. In der Tat lassen sich auch innerhalb des seitdem neu fixierten Textes (Bo) Wendungen ausfindig machen, die in den übrigen erhaltenen Stücken der A. J. nicht angetroffen werden (z. B. βασιλεὺς p. 203¹² cf. nur cod. M. 190¹ f., ἀπαράνω und ἄνωγα p. 206¹, „Gefeh und die Propheten“ c. 112 Aufg.), dagegen finden auch hier zahlreiche innere Bezüge mit den sonstigen Teilen, wie zwischen jenen, statt, was die Anmerkungen nachweisen (besgl. die Verbindungen mit den A. An.). Ich erinnere nur an die οἰκονομία p. 204¹ f. zu p. 188² und die Brotbrechung vgl. c. 72 85 f. Zu „Gefeh und Propheten“ f. o. zu c. 94; ἀνάστημα c. 54 p. 178¹².

Der Abschnitt zerfällt in zwei Hauptteile, deren erster einen Sonntagsgottesdienst — im Hause (des Andronikus), vgl. c. 111 (bei Ps.-Abdias wirklich in der Kirche f. Zi I 503), — den letzten des Johannes (c. 106—110), der zweite das Begräbnis des Apostels (c. 111—115) schildert.

106 Am folgenden Tage (vgl. c. 72); liegt im Vorhergehenden keine Rinde vor, so müßte man annehmen, daß die Auferweckung der Drußiana sich an einem Sonnabend ereignet hätte. — Sonntag; auch der Apostel der A. Pe. redet am Sonntag zu den Brüdern (c. 30). — 3. 21 ff. übersezt auch bei Zi I 535 f. — Miterben usw., vgl. den Eingang der Syrischen Didaskalia (Apokr. S. 196 f.; LU A. 8. X 2, S. 1). — Wunder usw.; schon c. 39 hebt der Apostel die Menge

Mt. 7²⁸. AG. 2⁴⁸. Plural Hebr. 13⁹. Dienstleistungen vgl. Röm. 12⁷ (Zuther „Amt“). p. 204¹ Erkenntnis, Herrlichkeit vgl. 2. Kor. 4⁶. τῆς γνώσεως τῆς δόξης. Gnade, Geschenke vgl. Eph. 3⁷. δωρεάν τῆς χάριτος. . . . Glauben — der Plural πίστις kommt im N. L. nicht vor. — κοινωνία vgl. AG. 2⁴² (διδασχὴ καὶ κοινωνία). — 3 παρ’ ὀφθαλμοῖς vgl. p. 172¹². 193⁴. — 3 ἀκοή Θhr im Plural Ef. 7¹. AG. 17³⁰. Hebr. 5¹¹. Vgl. p. 194⁸. — 5 f. τῆς οἰκονομίας μυστήριον ἐπαγματούσατο vgl. p. 202⁷ f. A. An. p. 45¹⁴ (38). — 5 ἀνεπιβούλευτος 189²⁸. A. An. p. 44¹⁹. — 107. p. 205² αὐλος A. An. p. 40²². — εὐλακρινής A. An. p. 41²⁴. — 5 f. Vgl. p. 202²⁵ f., wo Bo hinter λεγομένων ergänzt: ἡ νοουμένων. Vgl. p. 200¹¹. A. An. p. 40²². — 5 πολιτεύεσθαι vgl. Phil. 1²⁷. AG. 23¹. A. An. p. 30¹⁴. — 5 κοινωνεῖν = κοινωνίαν εἶχειν. Vgl. p. 204¹. AG. 2⁴². — 10 πρὸς τὸ προκαίμενον vgl. p. 107¹⁴. Hebr. 12¹. — τελειούμενον ὁ. τ. κ. Vgl. Joh. 17⁴. — 12 ἀρραβών (hebr. כֶּשֶׁף zum Pfand setzen). Vgl. 2. Kor. 1²². 5⁵. Eph. 1¹⁴; an allen 3 Stellen vom Πνεῦμα. — p. 206¹ τὴν ἀπαρτίτητον (vgl. p. 193⁹) αὐτοῦ παρουσίαν 3a, indeprecabilem syr., inevitabilem armen. — 3 Wenn ihr, nachdem ihr ihn erkannt usw. Vgl. 1. Joh. 2⁴.

108. 3 ἀδιάνευστος 1) nicht ausdünstend, 2) ohne dazwischen Atem zu holen, ununterbrochen. — 3 hineingefäßt haft. Vgl. p. 168³⁰, zu ergänzen ist μοι = μου τῇ ψυχῇ. — 10 Arzt usw. Vgl. p. 168⁹, umsonst vgl. Mt. 10⁸. 2. Kor. 11⁷. — 11 ἀνοπαρήφανος Vgl. p. 177⁹. ὁπαρήφανος auch im N. L. Ef. 1⁵¹. Röm. 1²⁰. — 12 σωτήρ die gewöhnliche Bezeichnung, vgl. p. 211⁴ salvator (Abdias) armen. πατήρ V. 2 i 537. — 109. p. 207⁸ προσφορά Darbringung, Opfer. Vgl. AG. 21²⁸. 24¹⁷. Röm. 15¹⁶.

seiner Wunderthaten hervor. Ungeordnete Häufung von Begriffen, auch sonst am Verf. bekannt. — 3. 26 euch von ihm gegeben wurden; hier schlägt der urchristliche Charakter der Ausführungen vernehmlich durch. — 3. 27 f. werdet fest (στηρίζεσθε) vgl. c. 45. 87. A. An. 2 p. 89¹. 16 p. 44³⁰. — 3. 30 ff. ohne Leid bleiben möchte; Christus leidet mit uns (c. 103). Es ist eine Betrübung (107) des guten Gottes (Christus), dessen Eigenschaften hier aufgezählt werden, (zu ἀόρηγτος vgl. 1. Clem. 19, 3. Brief an Diognet 8, 8. Aristid. apol. 1 II IV 3, S. 5 a), wenn wir seine Gebote übertreten, eine Erfreuung, wenn wir rechtschaffen und enthaltsam leben! — 3. 44 Bürgschaft (ἀνέχουρα), vgl. c. 69 p. 184²². A. An. 15 p. 44¹². — S. 457] Unkenntnis, vgl. oben S. 245 f. 409.

108 Schlußgebet nach der Predigt, auch von 2 i 537 überseht. Eine μετά τὸ ἀναστῆναι ἀπὸ τῆς ὀμύλας εὐχή das Serapion von Thmuis f. II N. 3. II 3 b ed. Wobbermin S. 15; die Gebete berühren sich nur in dem Hauptgedanken einer Fürbitte für das Volk (A. J.: „deine Knechte“); so gilt, auch von dem vorliegenden Gebete, was 2 i 521 von dem folgenden sagt: daß es schon seine „stilistischen Eigentümlichkeiten . . . deutlich als literarisches Produkt des Verfassers der περίοδος, also nicht als ein recipirtes Stück des Gemeindegottesdienstes kennzeichnen.“ — 3. 15 Widerstand (ἀνὰδ(ου), vgl. 1. Petr. 5 a. A. J. 112 p. 211¹⁰. A. An. 10 p. 42²⁴; 31²⁸ (ApoKr. S. 473 a). — 3. 17 3a Herr! (καὶ κύριε) vgl. Mc. 7²⁸ und Par.

109 Brot (vgl. 110) allein genannt, so auch 72. 85. A. Pe. 5. A. Tho. 27 133, dagegen A. Pe. 2 und A. Tho. 121 Brot und Wasser (vgl. zu diesen Stellen). Eine Erklärung für das alleinige Vorkommen des Brotes in den A. J. versucht 3a MtZ 1899, S. 208. Man vergleiche Ef. 24³⁰. 35; AG. 2⁴². 46: κλῶντές τε κατ’ οἶκον ἄρτον. 20⁷. 11 (an dieser Stelle daneben auch γευσάμενος, wie A. J. 111). 27²². — Das Dankgebet (εὐχαριστία, zugleich Ausdruck für die Handlung c. 110), auch von 2 i 533 überseht. Eine Dankagung für die Naturgaben (Brot usw.), welche sonst die eucharistischen Gebete ausgezeichnet, fehlt. Nach 2 i (Offenb. im Gnost. S. 159; JnB 1902, S. 294) wären darin — wie in dem Gebet c. 112 — gnostische Gedanken enthalten; das kann nicht ohne weiteres behauptet werden. Gegen die gnostische Ausdeutung bei 2 i 535 f. Co S. 120 f. Wohl aber blickt die eigentümliche dogmatische Stellung des Verf. darin durch, daß die schon c. 98 gegebenen Epitheta des Lichtkreuzes (= Christus-Gott) hier in der Gebetsanrede

Eph. 5 s. Hebr. 10 s. s. 10. 11. 12. — s Zur Konstruktion ἀλλ' ἢ vgl. A. An. p. 38 10. — Zur Dogologie vgl. die schon besprochene p. 197 17 ff. Und völlig mit unserer Stelle stimmen überein die Benennungen 200 s ff.: Vater, Sohn, Tür, Auferstehung, Weg, Samen, Wort, Gnade, Glaube, (Wahrheit). Vgl. auch Co S. 120. Neu hinzugekommen sind hier: Salz, Perle, Schatz, Pflug, Netz, Größe, Diadem, Menschensohn (im N. L. fehlt der Artikel vor ἀνθρώπου nur Joh. 5 27). — 10 f. d. σου τὸ λαχθάν ὅτι τοῦ πατρὸς ὄνομα. δοξάζομέν σου τὸ λαχθάν διὰ υἱοῦ ὄνομα. Li übersetzt I 533: „Wir verherrlichen deinen vom Vater genannten Namen; wir verherrlichen deinen durch den Sohn genannten Namen“. Dazu bemerkt er S. 535 „Es ist klar, daß Christus vom Vater und vom Sohn hier unterschieden wird usw.“ Mit Recht wendet sich Corßen S. 121 gegen diese Auffassung. Ohne Zweifel soll es heißen: „der Name Vater“ wie „der Name Sohn“, beides Benennungen des einen (μόνος) Herrn Jesus Christus. Darum will Corßen „der durch Sohn bezeichnete Name“ erklären und weiter oben statt ὅτι lesen ἀπὸ τοῦ πατρὸς = „der nach dem Vater genannte Name“. Statt dessen möchte ich mit zwei kleinen Änderungen lesen: δοξάζομέν σου τὸ λαχθάν ὅτι σοῦ πατρὸς ὄνομα. δοξάζομέν σου τὸ λαχθάν διὰ σοῦ υἱοῦ ὄνομα. Für die Hinzufügung von σοῦ verweise ich auf das Folgende: δοξάζομέν σου τὴν δευτερεύσαν ἡμῖν διὰ σοῦ ἀνάστασιν, während im ersten Gliede der Dogologie der armenische Text (patris a te manifestatum) ὅτι σοῦ voraussetzt. Vgl. p. 200 s ὅτι ἔμοῦ s ποτὲ υἱός, ποτὲ πατήρ . . . — p. 208 s „Wurzel der Unsterblichkeit“ im Gegensatz zur „unteren Wurzel“ p. 200 15, zur Wurzel des Satans p. 214 12. — Zum Bilde von der Quelle vgl. Offb. 7 17. 21 s. ἀφ' ὧν 2. Tim. 1 10. Vgl. Röm. 2 7. 1. Kor. 15 48. 50. Dort ist sie wie hier zusammengestellt mit der Unsterblichkeit ἀθανασία: B. 88—89. — 7 Leonen vgl. 191 15. 202 17. — Mit allen diesen Namen wird der Herr benannt „um unfertigwillen“ 7 wie s δι' ἡμᾶς und ganz ebenso „um eurentwillen“ p. 200 s von den für menschliche Ausdrucksweise 200 10 bestimmten Benennungen des Lichtkreuzes. — 110. 11 Dem Brechen und Verteilen des Brotes ist die Dankagung vorausgegangen p. 207 7 τίνα εὐχαριστίαν κτλ. Zu derselben Feier rüstet sich Johannes mit den Brüdern c. 72, sie findet statt c. 85 f., wo gleichfalls das Dankgebet mit einer Dogologie beginnt. Zum Brechen des Brotes vgl. bei den Synoptikern die wunderbaren Speisungen und die Einsetzung des heiligen Abendmahles (auch 1. Kor. 11 24). — 12 „würdig werden möge“ Vgl. 1. Kor. 11 27—28.

111. p. 209 s Veruß vgl. zu p. 167 s. s μακάριος vgl. zu c. 26. — 7 vor die Tore, nämlich der Stadt. — p. 210 s ἐπιτελεσθαι τινα vgl. A. 5 1. — 7 „die Größe

mit einigen Variationen wieder auftauchen, und zwar die ersten („Vater“, „Sohn“) in eigentümlicher Sachumkleidung, für die eine Stelle des monarchianischen Prologs zu Mt. verglichen werden darf: „Qui (nämlich Deus Christus) . . . omnia in cruce fixit, ut . . . et patris nomen in patribus filio et filii nomen patri restitueret in filiis (ed. Co S. 5, vgl. 25). — Auferstehung, s. zu c. 84. — 3. 32 f. allein in dem Abbilde des dir zugehörigen Menschen (ἐν τῷ μόνῳ σου ἀνθρώπῳ εἰκονιζόμενον); im N. L. Christus die εἰκὼν θεοῦ Kol. 1 15. 2. Kor. 4 4, der Mensch 1. Kor. 11 7. Hier der Geistesmensch („Gnostiker“) gemeint, wie Li I 534 richtig erklärte, nicht Christus (Co S. 122 Anm.). Da die Größe des Gott-Christus nur in diesem Abbilde erscheint, ist die Erkenntnis freilich unvollkommen. Reinheit (als Vorbedingung des Erkennens) im Sinne von c. 113 Anfg.

110 Es folgt die Brotbrechung und -austeilung, von der Fürbitte für die Teilnehmer begleitet; vgl. das Gebet Serapions II N. B. II 3 b, S. 6 Nr. 11: Μετὰ τὴν εὐχὴν ἡ κλάσις καὶ ἐν τῇ κλάσει εὐχὴ· Καταξίωσον ἡμᾶς κτλ. Ueber den ganzen Verlauf vgl. B. Drews (Artikel „Eucharistie“) in RE V 564 ff. — 7 o fete, s. o. zu c. 109. — Teil mit euch! vgl. „Gebet des Volkes nach der Austeilung“ bei Serapion Nr. IV, a. a. D. 7: ποιήσων ἡμᾶς μέρος ἔχειν μετὰ τοῦ σώματος κτλ.

111 vor das Haus (vgl. 3. 46), nämlich des Andronikus (vgl. c. 46. 62. 86), wo der Gottesdienst stattfand. — vor die Tore, vgl. c. 48; das Grabmal des Johannes bezw. die später darüber gebaute Kirche (μαρτύριον des Joh.), in

Gottes“ vgl. p. 189 1a. 208 1. A. An. p. 32 a. s wir vgl. zu p. 161 4 f. — 11 „nur im Unterleibe“ vgl. p. 187 a. Zi I 491 und 480 „im bloßen Hemde“ δικρόσσιον (δικροσσον) ein unmittelbar auf dem Leibe getragenes, doppelt gestäumtes Gewand = περιβόλαιον. — 112. p. 211 1 f. Apostelamt vgl. A. An. p. 44 4. — 4 „von Erschaffung der Welt an“ ἀπὸ καταβολῆς κόσμου häufiger biblischer Ausdruck Mt. 13 35. 26 44. Zl. 11 50. πρὸ κ. κ. Joh. 17 24. — 5 μέχρι ζῶων vom Grabe wie μέχρι δεσμών selbst in Banden 2. Tim. 2 a. — 6 „verwülbte Seele“ ἀγριωθεῖσαν vgl. A. An. p. 42 20. — 6 βυθίζειν in übertragener Bedeutung wie hier 1. Tim. 6 a. — 9 „als sie in Gesetzlosigkeit versank, als Gesetz erschiene“ vgl. A. An. p. 30 14. — 11 „als sie zu dir ihre Zuflucht nahm“ vgl. p. 208 1. — 12 „nicht im Körper wohnen ließe“ vgl. A. An. p. 40 22 ζυλος. — 13 „den eigenen Feind zeigte“ das ist der Satanas, dem die Seele unterlegen war, ehe der Herr sich offenbarte o. f. Vgl. A. An. p. 45 10 38 10 ff. In beiden Akten derselbe Gedanke: Satan herrschte, weil der Mensch ihn nicht als seinen Feind erkannte. Als solchen aber zeigte ihn der Herr, dadurch, daß er die wahre reine γνῶσις (p. 213 11) über sich mittelte: τὴν ἐπὶ οὐ γνῶσιν. Zur Konstruktion vgl. Mc. 9 12. 1. Tim. 1 12. Hebr. 7 12. — p. 212 1. s τῶν ὑπερουρανίων . . . τῶν ἐπιγείων A. An. p. 38 17. — 2. s ἐπουρανίων . . . ἐπιγείων vgl. Joh. 3 12. — 4 δέξαι καὶ τοῦ σοῦ Ἰωάννου τὴν ψυχὴν vgl. [Stephanus AG. 7 50: κύριε Ἰησοῦ, δέξαι τὸ πνεῦμά μου. Mart. Pionii 21 ed. Gebh. S. 113 21: κύριε, δέξαι μου τὴν ψυχὴν.] A. An. p. 32 22: δέξαι με δέσποτα. — 113. 6 „bis zur gegenwärtigen Stunde“ vgl. 1. Kor. 4 11. — 6 φυλάξας με καθαρὰν ζωὴν τοῦ νόου betet p. 191 21 genau in demselben Sinne Drusiana. Und A. An. p. 41 22 24 richtet Andreas die Mahnung an Maximilla sich „rein zu bewahren“. — 8 „Ich bedarf“ usw. so spricht der Herr schon p. 194 10 (ὁμῶν Joh. und Jakobus) und 200 1 (ἐνός). 10 ἐμποδίσας μοι B ms. Das ist die gewöhnliche Konstruktion, auch Bo zieht ms vor. Diese Stelle gibt Bo nach der zweiten Gruppe der Robices, vollständiger als der Text bei 3a 247 f. Vgl. Zi I 539. Auch Co S. 92 ff. benutzte noch nicht

welche Abbiās sowohl die assumptio wie den vorhergehenden Gottesdienst verlegt (Zi I 503 f.), lag vor der Stadt (a. a. O. 502). Dem steht die Angabe des Polykrates von Ephesus (um 200), daß Joh. in Ephesus begraben sei (Euf. h. e. III 81, 3. V 24, 3), nicht entgegen. Dionysius v. Alex. († 264) wußte von zwei μνήματα in Ephesus, die mit dem Namen des Joh. verknüpft waren; er erkannte darin die zwei bei Papias (2. Jahrh.) genannten Johannes, den Apostel und den Presbyter, wieder (Euf. h. e. VII 25, 16. III 39, 6), die man neuerdings wiederholt auf eine Person zu reduciren versucht hat. Sollte sich das Zeugnis von dem Doppelgrabe vielleicht auf unsere Stelle zurückführen, wonach Johannes sich beim Grabmale eines der Brüder beerdigen läßt?

S. 458] 112 Es folgt das große Schlußgebet (c. 112—114), auch bei Zi I 537 f. 539 f. überſetzt, dreiteilig: Preis Gottes a) im Hinblick auf seine großen heilsgeschichtlichen Wirkungen (c. 112; der gnostischen Ausdeutung bei Zi I 538 f. ist nicht beizupflichten), b) mit Bezug auf die besondere, ausgezeichnete Lebensführung des Johannes (c. 113) beide Teile mit der Bitte um Aufnahme der Seele abschließend; c) Bitte um günstige Vollendung des Weges zu Gott durch die entgegenstehenden Mächte (c. 114). Den Teilen b und c ist das große Gebet A. Tho. 144—148 vgl. 167 analog. — 3. 5 f. vgl. auch Kerygma Petri (Apostr. S. 170 1 f.). — Gesetz und die Propheten; außer dem alttestamentlichen Anſang in c. 28 ist keine Entlehnung zu verzeichnen (3a, MZ 1899, S. 211 verweist auf p. 206 12) und im Vergleich mit c. 94 Anſg. eher ein Gegensatz zu konſtatiren. — 3. 12 f. als Gesetz erschieneſt, vgl. Ker. Petri (Apostr. S. 171 12). Hermaſ sim. VIII 3, 2; auch zu A. An. 23. — 113 3. 22 rein, vgl. (63) 65 Ende. 82 p. 191 21. 113 p. 213 11. 114 Ende. Der hier berichtete Vorgang findet sich auch in dem Prochorusloſer V in einer kompilirtten Biographie des Johannes am Eingange (Zi I 472 f.), auf das Zeugnis des Verus-Eutyches hin (f. o. zu c. 30) mit der Hinzufügung, daß der Vater Zebedäus ihn zur Heirat veranlaſſen wollte. Da V den Vorgang auch im vorliegenden Zusammenhange hat, wird man annehmen dürfen, daß er ihn schon an

den vollständigen Text. Doch gebe ich ihm recht, wenn er τριτον „drittens“, nicht „zum dritten Male“ übersetzt. So hatte, während es beim Syrer undeutlich heißt cum ter non oboediens uxorem ducere vellem, Abdias mit voller Bestimmtheit von einer dreimaligen Heiratsabsicht, von drei verschiedenen Heiratsplänen des Apostels berichtet. Dafür gibt in der Lat der griechische Text keinen Anhalt, und im monarchianischen Prolog zum Evangelium Johannis heißt es: quem de nuptiis volentem nubere vocavit Deus. Daß dieser Prolog aus den Akten des Leucius geschöpft hat, erkennt Li I S. 65. 445 an und weist so genauer nach. Um eine einmalige Heiratsabsicht handelt es sich hier. Dieser hat der Herr drei Hindernisse in den Weg gelegt: 1) Erscheinung des Herrn und Berufung des Johannes, 2) Bereitung der körperlichen Schwäche, die wohl schon vor der Berufung vorhanden, aber dem Johannes nicht bekannt war, 3) das ausdrückliche Verbot zu heiraten, das der Herr dann begründet: „Wenn du nicht mein wärest, hätte ich dich heiraten lassen“. Wenn Abdias von der „Brunst“ ardor inventutis redet, so findet sich von einer solchen keine Spur in den Texten. — 12 κηρώσας vgl. p. 170 12. A. An. p. 42 s. — p. 218 1: τοὺς φαινόμενους ὀφθαλμούς die sichtbaren Augen, Li: „die sinnlichen A.“ im Gegensatz zu den Augen τοῦ μὴ φαινόμενου νοῦ (νοός) A. An. p. 41 22. Vgl. auch das dritte Fragment (Euodius) der A. An.: coactio visibilium und Hebr. 11 s. — „Du schenkest mir die sichtbaren Augen . . .“ Erklärung gibt das Folgende: nämlich indem du sie von dem Anblicke des Weibes ablenkst, von irdischer Anschauung auf den rechten Weg leitest. — 2 διαβλέπειν scharf zusehen Mc. 8 26 (vom geheilten Blinden). — ἀναίρειν τινα El. 4 20 u. d. A. An. p. 25 27. — 3—4 Vgl. das eben angeführte Fragment speciosa signenta et ostentatio simulata, sowie A. An. p. 44 7 f. ἐν κακίᾳ τοῖς προσκαίρουσιν. τερπόμενοι ταῖς ἐπιβλαβέσιν αὐτῶν φαντασίαις und p. 45 s. An letzter Stelle, wo sich gleichfalls der Ausdruck διαγράφειν findet, schlägt der Satanas das entgegengesetzte Verfahren wie hier der Herr ein. — 4 μένουσαν, hinzufügt R ζῶν, das Li I 589 schon aus der armen. Version übernommen hatte. Da sich auf die φαντασία, die nicht auf das Epitheton ἀει μένουσα Anspruch machen kann, dies nicht beziehen läßt, muß in den andern Handschriften in der Lat ein Substantivum ausgefallen sein. Also lese ich ζῶν mit R. Vgl. A. A. p. 44 s. ἐπὶ τὰ μόνιμα. — 5 ῥοπαρὰ μανία, p. 169 s. ῥ. ἐπιθυμία, p. 185 s. ἡδονή ῥ., 192 12 ἐν ῥόπῳ, A. An. p. 40 11. ῥοπαροῦ βίου χωρεῖσθαι. — 6 στερῆν, namentlich ἀποστέρῆν, τινός τι entreißen. Soph. Phil. 1283. — 7 ἐπὶ δὲ σὲ καταστήσας με μόνον. Mit RU lasse ich με weg. Oder man müßte mit A μόνον με vor καταστήσας stellen. καθιστάναι geleiten vom Orte wie AG. 17 15. — 7 φιμοῦν p. 214 s. Vgl. Mt. 22 24. 1. Petr. 2 15. ἐκκόπτειν 2. Kor. 11 12. Vgl. p. 162 12. 167 s. — 8 θλίβειν τινά 2. Thess. 1 s. — „den Auführer in mir“ vgl. A. An. p. 42 22 ff. ἀλλότριος μου ἔσω usw. im Gegensatz zu dem ἰδιός μου ἐν σοὶ p. 42 12 ff. — ἀσπιλος Gal. 1 27. 2. Petr. 3 14. 1. Tim. 6 14. s. f. ἀσπιλος, ἀδραυστος vgl. A. An. p. 41 24 f. — 10 „herrichtetest“ καταρτίσας vgl. 210 s. — ἀνευδοκαστος unbezweifelt Lucian Hermot. 67. — 11 vgl. p. 211 12. — p. 214 s. ἀρρητος

einer früheren Stelle bei Leucius vorfand. Zur Sache vgl. außer dem monarchianischen Prolog zu Joh. usw. (Co S. 6. 78 f. 92 ff.) besonders Tertullian de monog. 17: „Joannes aliquis Christi spado“ (dazu Co 94 f. S. 124 A. 1), auch Faustus (Aug. ctr. Faust. Manich. XXX 4, S. 47): „mitto enim ceteros eiusdem domini nostri apostolos, Petrum et Andrean, Thomam et illum inexpertum Veneris inter ceteros beatum Johannem, qui per diversa possessionem boni istius inter virgines ac pueros divino praeconio cecinerunt formam nobis atque adeo vobis ipsis faciendarum virginum relinquentes“. Vgl. dessen Bemerkung (l. c. XIV 1), „Jesus habe die verheirateten Jünger von ihren Frauen getrennt und den letzten verboten sich zu verheiraten“ (Brudner, Faustus von Mileve, S. 65. 27 A. 2). Epiphanius haer. 78, 13 berichtet ein Gleiches wie von den Söhnen des Zebedäus von Jakobus dem Herrnbruder, der als παρθένος gestorben sei. Und in dem monarchianischen Prologe zu El. heißt es von diesem Apostelschüler: „neque uxorem unquam

p. 197 s. vgl. 2. Kor. 12 4. — 114. s. „machtlos werde die Luft“ ἀποτείν p. 177 s. Vgl. A. An. p. 38 1. χάος vgl. Ef. 16 38 χάσμα. κάμινος Ofen, Glut Mt. 13 41. 50. Öffn. 1 10. 9 s. — s. „hinter mich treten“. Diese Uebersetzung nach Zi I 540 A. 5 (anders II 2, S. 430 Mölbef) V ἐντραπήτωσαν „ſcheuen mögen ſich“. Zu ἀγγελοι fñgt B ἀπόσταται hinzu; gemeint ſind jedenfalls die böſen Engel. Wie dieſe ſind die Dämonen, Herrſcher, Mächte hier böſe Gewalten der Finſterniß, gehören zu den (7) linken Orten“ vgl. p. 200 14 f., dort auch (s) διάβολοι, (s) Σατανᾶς καὶ ἡ κατοικητήρ (12). — s. φημιωδήτω p. 213 7. — s. „erlöſche“ ἐκκαυθήτω, hier wörtlich = brenne auß. — 10 „ſeine Rache ſtelle ſich ungeberdig“ (vgl. 1. Kor. 13 s), weil ohne Erfolg. — 11 „Sein Angriff erleide Trübfal“, weil nicht gelungen. non valeat arm., als ob Vorlage ſei ἀδυνασθῶ, aber ἀδυναμαι = ἀδυνατῶ kommt zwar bei Hippokr. vor ἀδυναται λέσθαι (de victu in morbo acuto), iſt aber eine vox barbara (Lobed, Phryn. 566). ἀδυναμαι p. 169 21 vgl. Ef. 2 48. 16 24 f. AG. 20 28. — 11 Seine Kinder“ p. 192 21. A. An. p. 44 25. — 12 „ſeine Wurzel ſoll ausgerottet werden“ ἀπορρηθήτω, auß dem Syrer ſtellt 3 a her ἀπορρηχθήτω, ſeltener Moriß vom Simplex ἄρρηξ 11, von διαρρήγνυμι Hipp. 549. ἀπορριζωθήτω W, ἀκριζωθήτω B. Wie zu leſen iſt, läßt ſich kaum entſcheiden. Der Sinn iſt klar. — 13 ἀνόβριστος wie p. 204 7. — ἀνεπηρέαστος Memn. Exc. p. 4 ed. Drelli Joſeph. ἀήρεια p. 188 7. 207 4. — καθαρῶς vgl. c. 113 p. 208 s.

115. p. 215 1 σφραγίζειν und σφραγίζεσθαι häufig im N. L. verſiegeln, im eigentlichen Sinne kenntlich machen als Chriſti Eigentum. Eph. 1 13. 4 30. Vgl. auch Clem. Alex. protr. p. 92. 4 de nobis laetantibus simulque plangentibus commendavit animam suam beatus Johannes in manus domini nostri — Co, dem Bo geneigt iſt zuſtimmen, erkennt S. 99 noch zwei Sätze als urſprünglich leucianiſch an: 1) Vor καὶ σφραγισάμενος: ἀτενίσας πρὸς ἀνατολὰς ἀδόξασεν τὸν θεὸν A (PW ſie τὸν οὐρανόν) et conversus est ad orientem et glorificavit s Er blickte (213 s) gen Ofen und pries Gott. 2) Dann fährt s fort stans totus in lumine. Entſprechend A: lux tanta apparuit super apostolum, per unam fere horam, ut nullus eam sufferret aspectus. Zi I 492 Ein ſo glänzendes Licht umſtrahlte eine Stunde lang den Apoſtel, daß kein Auge es vertragen konnte. — In der ſyriſchen und armeniſchen Uebersetzung erkannte 3 a Acta Jo. 250–252 mit Recht den Schluß der Akten. Vgl. Co S. 98, welcher zeigt, daß der monarchianiſche Prolog zu Joh. mit dieſem Schluß übereinſtimmt S. 96 ff. S. 102. Dieſe ſchließen ab mit dem Tode des Apoſtels, in

habens neque filios . . obijt“ 2c. (Co S. 8), — 3. 31 vgl. Mt. 5 28. — 3. 41 B e ſ i h; die Beſiſſigſkeit ſpielt ſonſt in den erhaltenen Fragmenten der A. J. keine Rolle, biß auf die allgemeine Mahnung c. 34 und den Paſſus auß Ps.-Abdias f. Apoſt. S. 430. Vgl. aber namentlich A. Tho. — 3. 42 A m t (οἰκονομία) vgl. A. P. ed. Schmidt S. 82, 3. 9 f.: „läßt vollenden Paulus alle Verwaltung (οἰκονομία)“. — 114 S. 459] 3. 3 verſpottet (καταγλασθήτω), vgl. 102 (Joh. verläßt das unwiſſende Volk). — 3. 5 Kinder, Wurzel; vgl. Frgm. des Phil.-Evang. (Apoſt. S. 41 s). Auch hier ein Seelenaufſtieg, ſtark an das Gnoſtiſche ſtreifend, wenn auch derartige Vorſtellungen dem Vulgärchriſtentum überhaupt zuſagten; vgl. Juſtin dial. 105 p. 382 D (bei einer Erklärung von Ps. 22 LXX 21, ſpeziell 11 f.): Καὶ τὸ ἀπὸ βομφαλάς καὶ στόματος λέοντος καὶ ἐκ χειρὸς κυνὸς αἰτεῖν αὐτὸν τὴν ψυχὴν σωθῆναι, ἵνα μηδεὶς κυριεύσῃ τῆς ψυχῆς αὐτοῦ αἰτησὶς ἦν, ἵνα, ἡνίκα ἡμεῖς πρὸς τῇ ἐξόδῳ τοῦ βίου γινόμεθα, τὰ αὐτὰ αἰτῶμεν τὸν θεόν, τὸν δυνάμενον ἀποστρέφαι πάντα ἀναίδῃ καὶ πονηρὸν ἀγγέλον μὴ λαβέσθαι ἡμῶν τῆς ψυχῆς. (Dazu vgl. die altchriſtlichen Darſtellungen, welche die Errettung auß Löwenrachen verſinnbildlichen; ſ. meine „Altchriſtl. Malerei“ S. 221 A. 2.) Eine altchriſtliche Inſchrift (3. B. bei Kirſch, Die Akklamationen und Gebete der altchriſtl. Grabſchriften, Köln 1897, S. 28) lautet: Solus Deus animam tuam defendat Alexandre.

115 verſiegelt, vgl. unten zu A. Tho. 28 f.; Mart. S. Cononis 6, 5 ed. Gebhardt S. 132 f.: καὶ ταῦτα εὐξάμενος καὶ σφραγίσας ἑαυτὸν ἀπέδωκεν τὸ πνεῦμα. — Friede mit eu ch, vgl. 110, auch A. Pe. p. 57. A. Tho. 70. Joh. 20 19. 21. 22.

ihnen wird die Metastasis bis zum letzten Sage in der ersten Person Pluralis erzählt als von einem Augenzeugen. Die griechischen Handschriften fallen, sobald sie von den orientalischen Berichten abweichen, von der ersten in die dritte Person. Sie erzählen, der Apostel habe die Brüder entlassen und diese hätten ihn am folgenden Tage (V: nach drei Tagen) nicht mehr gefunden, sondern nur seine Sandalen und die Erde aufquellend, dann den Herrn eingedenk seiner Worte zu Petrus Joh. 21 „gepriesen für das Geschehene. Damit werden zwei verschiedene, mit einander unvereinbare Sagen angedeutet 1) die vom leeren Grabe, nach der Johannes selbst lebendig in den Himmel aufgenommen ist, 2) die von seinem Grabeschlummer, nach der sein Atem den Staub über der Gruft in Bewegung setze: das heilige, Wunder wirkende Manna. Auch Abbias fügt, nachdem er ähnlich wie a die Gefühle der Brüder beim Tode des Apostels geschildert hat: qui interfuimus, alii gaudebamus, alii plorabamus, gaudebamus, quod . . . , die Sage vom Manna hinzu, nicht die vom leeren Grabe. „Er verrät“, sagt Co, „deutlich genug den Eintritt der fremden Quelle“. Auf die Leucianischen Akten geht weder diese noch die vom leeren Grabe zurück, wenngleich Zi I 498 jenen die letztere zuweisen will. Vgl. Co S. 98. Besonders wichtig ist Augustins Zeugnis in der 124. Homilie zu Joh. 21 „ff. (f. Apokr. S. 430; vgl. Za, A. J. S. XCVIII. Zi I 494 ff. Co 100—102. Sch S. 136 f. und — bezüglich des sich mit Augustins Ausführungen berührenden Zeugnisses des Ephraim von Antiochien 6. Jahrh. — S. 148 ff.): „Man berichtet, daß Johannes — was sich in einigen, wenn auch apokryphen Schriften findet — als er sich das Grab machen ließ, lebend zugegen gewesen sei und, nachdem es ausgegraben und aufs sorgfältigste hergerichtet war, sich wie in ein Bett hineingelegt habe, und so gleich sei er gestorben“. Das ist die in unsern Akten gegebene Darstellung, wie sie auch Augustin glaubt, der freilich auch die widersprechende Meinung schonen möchte. Wegen der Worte Jesu Joh. 21 „glauben nämlich einige, Johannes schlafe lebendig unter der Erde und bleibe so, bis Christus komme, und zeige sein Leben durch das Aufsprudeln des Staubes an, dieser werde durch das Atmen des Ruhenden getrieben, daß er von der Tiefe des Grabes zur Oberfläche aufsteige. Gegen diese Meinung anzukämpfen hält Augustin für überflüssig. „Denn, die den Ort kennen, mögen zusehen, ob dort die Erde das tue oder leide, was man sagt, weil wir auch wirklich nicht von leichtsinnigen Menschen dies gehört haben“. Jedenfalls also kann Augustins „apokryphe“ Vorlage, die deutlich meldet, daß der Apostel gestorben sei, auch die Sage vom leeren Grabe und des Johannes Entdeckung nicht enthalten haben. In Binders Gedicht (f. Apokr. S. 357):

„Nicht tot ist er, nein, er schlummert bloß
Und harret auf den Meister, der Erd im Schoß.
Sich selbst grub er lebensmüde sein Grab
Und legte zum Schlummer sich dann hinab.
Das Atmen der Brust hört das lauschende Ohr,
Aus dem Boden quillt heilendes Manna hervor.“

Nach Za Forsch. VI 205 wäre dieser Lebensschluß in den Hauptzügen durchaus geschichtlich (vgl. 147 ff. gegen die bei Philippus von Side aufbewahrte Nachricht aus Papias, daß die Brüder Johannes und Jakobus von Juden umgebracht wurden). Im übrigen hält Za dafür (S. 402), daß „die leucianischen Akten ein Gedicht sind, in welchem Ueberlieferung und freie Erfindung ohne äußerlich erkennbare Grenze verschmolzen sind“. Ähnlich äußert sich Vardenhewer I 441, ungünstiger Sch S. 123, der „echte und selbständige Traditionen über den Apostel und sein Wirken in Asien“ nicht anerkennt; übrigens wie Za (S. 16) eine literarische Abhängigkeit der A. P. von den A. J. annimmt (S. 99; mit Einschränkung Acta Pauli S. 177 f.).

XXVI.

Andreasakten.

Zur Einleitung (Quellenkritik).

(E. Hennecke.)

Literatur: Vor den Textveröffentlichungen Aa II, 1 (1898), p. 1 ff. (cf. p. XI ff.) zu vgl. Fabricius II 757 f. Lipsius I 548 ff. Preuschen bei Harnack I 127 f. Harnack II 1, S. 544. Ferner Hardenhewer I 492 ff. Trotz seiner weitgehenden Würdigung des Leucius hat Zahn (Forschungen VI 220) vielleicht noch unter dem Eindruck des mageren Quellenbefundes, den Lipsius feststellte, geäußert: „Leider ist unter den legendarischen Nachrichten über die Wanderungen und Schicksale des Andreas nichts, was sich an Alter und Ursprünglichkeit den echten leucianischen Johannes- und Petrusakten vergleichen ließe“, während James (II p. XXIX ff.) die A. An. mit den A. J. und A. Pe. einem und demselben Verfasser zuzuweisen geneigt war und Ehrhard (S. 162 f.) es für die Aufgabe einer besonnenen Kritik erklärte, „die Ausscheidung der gnostischen Ueberreste aus der ganzen Reihe von Andreasakten, die nunmehr vorliegen, zu versuchen. Bonnet hat dafür schon vorgearbeitet durch die Zusammenstellung jener Partien in den verschiedenen Texten, welche inhaltlich identisch sind“. Diese Vorarbeit Bonnets liegt Aa II 1, p. XVII—XIX vor, der p. XIV auf das hervorragende Alter des Stückes Nr. 2 aus dem cod. Vatic. gr. 808 verwies, zu welchem bereits Siechtenhan (Die Offenbg. im Gnosticismus S. 50. 73 f. 92 f. 112. 115 f., und ZNW 1902, S. 295) einige Andeutungen und exegetische Versuche geliefert hat. James sah als unsere beste Autorität für die Kenntnis der Alten Gregors von Tours liber de miraculis b. Andreae apostoli (ed. Bonnet 1885 in den Mon. Germ. hist., ser. rer. Merov. I 2, p. 827 ff. cf. 821 ff., Vorrede v. J. 1884) an (vgl. A p o k r. S. 462), damit Lipsius'sche Andeutungen (I 550. 563) überbietend. Das erweist sich aber so wenig als stichhaltig, wie die Annahme von Lipsius, daß in den griechischen Acta Andreae et Matthiae (I 548 ff. 550 ff. 598 ff. 615; Text Aa II 1, p. 65 ff.), sowie in den davon wiederum abhängigen Acta Petri et Andreae (I 553 ff. 601 f. 615; Text Aa II 1, p. 117 ff.) ursprünglicher Stoff der älteren („gnostischen“) A. An. in größerem Umfange verarbeitet sei, eine Annahme, die Lipsius bis zu der ungeheuerlichen Ausmerzang des griechischen Achaia als Stätte der Wirksamkeit (des Endes) des Apostels aus einer zweifellos deutlichen Tradition getrieben hat. (S. 609 f. cf. 614 f. Auch Siechtenhan, Die Offenb. S. 52 A. 1, möchte im Hinblick auf die Vorstellung von den Menschenfressern (?) gnostischen Ursprung der Andreas-Matthiasakten annehmen.) Die literarhistorische Kritik, die sich von dem Stücke des cod. Vat. gr. 808 aus aufrollt, ergibt ein ganz anderes Bild. Einzuziehen sind die wichtigen Textveröffentlichungen Bonnets im Supplementum Codicis apocryphi II: Acta Andreae cum Laudatione contexta, et Martyrium Andreae graece, Passio Andreae latine a se primum edita ex Analectis Bollandianis [XIII 1894, p. 309—378] repetiit praefatus est indices adjecit, Paris 1895, und seine Untersuchung in der Byzant. Zeitschr. III 1894, p. 458—469: La Passion de l'apôtre André en quelle langue a-t-elle écrite? Erst von hier aus ist eine erneute Inangriffnahme des Problems überhaupt möglich geworden. Ob Speranskijs Veröffentlichung über A. An. in altrussischen Texten (1894, russisch, vgl. Ehrhard S. 161 A. 4) mehr Licht bringt, wird abzuwarten sein; die Proben, die Franko in ZNW 1902, S. 146 ff. 315 ff. zu der Geschichte eines anderen Apostels aus ähnlichen Quellen geliefert hat, stimmen die Erwartung nicht sehr hoch. Die koptischen Texte haben die Erbdichtungen auf ihre Weise weiter getrieben (vgl. Lipsius I 617 ff. Guidi im Giornale della società asiatica italiana II 1888, p. 24 f., wo auch Reminiscenz an A. J. p. 163 15 f.). Möglich, daß aus unveröffentlichten griechischen Robices weiteres zu erschließen ist (A. An., A. J., A. Tho. im

cod. Hieros. Sabb. 30, saec. X/XI, vgl. Ehrhard S. 168). Einige Hff. der Passio Andreae ohne nähere Kenntnis der Form, in welcher sie sie bieten, erwähnt Bonnet noch Aa II 2, p. XXXIII. —

Abkürzungen: Zi = Zipsius, Za = Zahn, Ja = James, Bo = Bonnet, Sie = Siechtenhan.

Die Quellen: V = cod. Vatic. gr. 808 (vgl. Aa II 1, p. XIV, dazu meine Mitteilung ThZ 1900, Sp. 275 f.; Aa II 1, p. 38—45 (Apostr. S. 464—470 sub 2);

N = „Narratio“ Bo (vgl. Apost. S. 462 f.; inc. 'Ο ἀγιώτατος καὶ μακαριώτατος); Suppl. Cod. apocr. II 46 ff. (Anal. Boll. 1894, p. 359 ff.);

B = Brief der Presb. und Dia. der Kirchen Achaia (vgl. Apost. S. 460, dazu noch bei Zi I 563 ff.); Aa II 1, p. 1 ff. (3 Versionen, eine lateinische: l, eine dieser entsprechende griechische: Γ [beide: B₁], und eine ausführlichere griechische, mit eingeprengtem älterem Texte: B₂, von Bo wiederum in 2 Recensionen geschieden: Φ und Θ;

L = sogen. Laudatio, Zi: Entomias, sehr schwülstig geschrieben, inc. Τὸν πρωτόκλητον = Suppl. II 3—44, im Gange der Erzählung der eigentlichen περιόδοι in der Hauptsache mit

E = Epiphanius Monachus, um 800 — hat als Bilderverhreer die heiligen Orte am schwarzen Meere selbst besucht —, ed. Dressel 1843, p. 45 ff. inc. Ἐπελάθησαν πολλοὶ ἀναγράφαντο) übereinstimmend (gemeinsame Inhaltsangabe bei Zi I 576 ff. vgl. 570 ff.¹, wiewohl dieser kürzer als L (und — wenigstens in der Ausgabe von Dressel — die Kreuzigungsscene p. 74 10 ff. ἀεὶ δὲ τὸν καὶ vielmehr mit N c. 23 ff. gemeinsam hat, doch ist das vielleicht nur singuläre Textbezeugung des in der gen. Ausgabe benutzten cod., vgl. Bo, Suppl. p. X f.); Bo spricht p. XI, wie Zi I 574, von einem beiden gemeinsamen Autor.

Auch das ὑπόμνημα der griechischen Menden zum 30. Nov. (von Συμεὼν Μεταφρ.) inc. Ἀπὸ τοῦ παιδὸς wird von Zi (I 570, 585. cf. 548, 584 f.) als Auszug aus L angesehen (wogegen Bo, Suppl. p. IX die Vertlichkeiten geltend macht), während

die Gregor und Pf. Abdias zu Grunde liegenden Virtutes Andr. durch weitere Häufung von Wundertaten des Apostels in den verschiedenen Städten, zuletzt auch in Patra selbst, von L abweichen. Doch ist ihnen anderes gemeinsam, z. B. der Prokonsul Vesbios, Regentes' Vorgänger (s. Apost. S. 463), den auch

M₁ (Martyrium) = Aa II 1, p. 46 ff. in kürzerem Zusammenhange — unter geistlicher Tilgung der Maximillageschichte — bietet.

M₂ (Martyrium) = Aa II 1, p. 58 ff. weist, wie die Vergleichung mit N usw. ergibt, stärkere Anzeichen einer ursprünglichen Fassung der Schlußgeschichte auf, von welcher Bo schließlich noch

P (Passio, inc.: Conversante et docente) = eine kurze lateinische Sonderrecension Suppl. p. 66—70 veröffentlicht hat. Unter den sonstigen Berichten verdient noch

des Niketas David in Baphlagonien († um 890) or. IV in laudem S. Andreae (MPG Bb. 105, col. 53 ff.) besondere Hervorhebung.

Andere Erwähnungen s. bei Zi I 608 f.

Unter allen Stücken steht N der ursprünglichen Beschreibung (V, vgl. Apost. S. 460) am nächsten (Apost. S. 462 f.). Ganze Sachpartien stimmen z. T. wörtlich mit dem Hauptstücke (Nr. 2 = V) überein. Dabei ergibt der Vergleich unwider-

¹ J. Diekamp, Hippolytos von Theben, S. 144 tritt gegen Zi 574 für die Möglichkeit ein, „daß der Entomias neben der gemeinsamen Quelle auch noch die Andreasvita von Epiphanius vor sich gehabt hat“, und schlägt S. 145 A. 1 Untersuchung einer ähnlich betitelten Schrift im cod. Patmens. 162 saec. XI vor.

sprechlich, daß N eine ausführlichere Vorlage excerpiert hat. Letztere aber nicht in dem glücklich erhaltenen Stücke, Aa II 1, p. 38 ff. zu sehen, hieße das Problem unnötig komplizieren. Einzelberührungen dieses ausführlichen Stückes mit dem A. J. (s. die Anmerkungen) und auch der ganzen darin niedergelegten Lebensanschauung scheinen im Verein mit dem Zusammenauftreten gerade der A. An. und A. J. in der äußeren Bezeugung (vgl. Apokr. S. 424 A. 1) auf Identität der Verfasserschaft zu führen. Doch hatte v. Gutschmid (an Ei II 2, S. 430) die von Innocenz bezeugte Abfassung ersterer durch die Philosophen Xenocharides und Leonidas (Apokr. S. 353) für annehmbar erklärt, während G. Schmidt (Die alten Petrusakten, S. 55 A. 1) darin den „Einschub eines Pseudogelehrten“ erblicken möchte, „der in der Aufzählung die Akten des Andreas vermischte“. Nach Philaster (Apokr. S. 351) wollten diese von begleitenden Apostelschülern verfaßt sein, d. h. der Verfasser wird, wie die Verf. der A. J. und der kanonischen AG, darin die erste Person Plur. angewandt haben.

Entsprechend der Gewohnheit späterer Zeiten (vgl. Apokr. S. 357), von den größeren Zusammenhängen die Schlußabschnitte mit der Passion des Helden (Apostels) loszutrennen und vorwiegend zu konservieren, ist die Bezeugung über Aufenthalt und Tod des Andreas in Patra am reichsten. Bei der Mannigfaltigkeit und Freiheit der Wiedergabe oder Bearbeitung des Stoffes divergieren die Berichte gerade für diese Akten überaus stark. Außer M₁, dem die Apokr. S. 470–471 eine eingefügte vollständige Anrede an das Kreuz entstammt, hat L die Präsomption für sich, in demselben Schlußstück (Nr. 3) manches noch wörtlich erhalten zu haben (s. u. die Anmerkungen). EL liefern außer den Virtutes, mit denen sie sich nur oberflächlich (z. B. in den den vorangehenden Vorgängen zu Patra) berühren, die ausführlichste Schilderung der gesamten Handlung von den Anfängen der Mission des Apostels bis zu dessen Ende. Wenn jene darin von den ursprünglichen Akten abhängig sein sollten, so beruht mindestens die von ihnen behauptete mehrmalige Reise nach Jerusalem von den nördlichen Gegenden Kleinasiens auf selbständiger Eintragung. Nach ursprünglichem Zusammengehen mit Petrus (vgl. 1. Petr. 1.) trennen sich die Brüder, dieser erhält den Westen, Andreas den Osten. Allerhand kirchliche und liturgische Einrichtungen werden an die Reisetätigkeit des Apostels in unverschrämter Unbefangenheit geknüpft. Sinope bildet einen oftmals berührten Punkt der Wirksamkeit des Andreas. N fügt c. 5 ff. einen kurzen Auszug aus den Andreas-Matthiasakten (vgl. Apokr. S. 462. 351; von Thilo in einem Hallenser Osterprogramm 1846 behandelt, schwerlich vor dem 4. Jahrhundert entstanden) ein, deren Bericht die Virtutes gleich am Anfange haben. Ueber den angeblichen Zusammenhang dieser Akten mit den alten Andreasakten s. oben S. 544. Die Form weicht auf beiden Seiten stark von einander ab. Die jugendliche Erscheinung Christi (vgl. oben S. 521), der als Fährmann auftritt, beweist nichts für Identität der Verfasserschaft. Derartige Züge sind gemeinsames Eigentum des vulgären Christentums gewesen. Vielleicht beruht ihre Wiederholung auch auf einer Lektüre und Kenntnis der älteren Vorlagen, wie z. B. der Bericht von L über die Heilung der Maximilla im Beisein ihres Vaters offenbar auf der Olympeides-Kleopatras-Geschichte der A. J.

Längere oder kürzere Einleitungen über das Vorleben des Apostels, die aus den biblischen Nachrichten herausgesponnen sind, gehen den verschiedenen Berichten vorher — bei M₁ eine ausführliche Apostelteilung — und beweisen ihren durchaus kompilatorischen Charakter. Daß die Virtutes nicht, wie Ja meinte (s. oben S. 544), den Anspruch erheben können, auf größere Partien hin Ursprüngliches erhalten zu haben, ergibt sich 1) aus dem Umstande, daß sie fast nur Wunder enthalten, und zwar in außerordentlicher, widerwärtiger Häufung. Dies und 2) die Unkenntnis und merkwürdige Zusammenziehung der Derlichkeiten (Ei I 558) erinnert an einen Fabelschuster wie Prochorus, der auch nur Weniges aus den älteren Quellen zu übernehmen für gut fand. 3) Der entratitische Grundzug, in dem Hauptstück Nr. 2 so besonders deutlich, tritt gar nicht hervor, oder doch nur, wo es ganz selbst-

verständlich ist, nämlich gegenüber groben Unzuchtssünden. 4) Wenn Ja auf eine schon vor der Ankunft im Peloponnes liegende visionäre Ankündigung der Kreuzigung des Andreas in den *Virtutes* (Zi I 559 f.), bei welcher Johannes und Petrus auftreten, im angeführten Sinne verweist, so könnte das höchstens beweisen, daß dem Verfasser auch die Akten jener beiden Apostel dunkel vorschwebten; eine andere Vorausverkündigung findet sich z. B. bei M₁ c. 8 in Paträ (vor dem Antritt des Negeaten), während Andreas nach unserem Hauptstück (Nr. 2) erst in c. 18 diese Ankündigung gibt. Auch die Ereignisse mit dem Vorgänger im Prokonsulat Sebastianus (s. Apokr. S. 463) sind bei M₁, EL und *Virtutes* verschieden eingeordnet. M₁ läßt die Maximillageschichte ganz weg und motiviert die Verurteilung des Andreas lediglich mit der antieidnischen Wirkung seiner Predigt, die Niketas (col. 69 ff.) in folgender Weise bringt: Der Apostel fordert die achäischen Männer zuerst auf, ihre Augen zum Himmel zu erheben (vgl. M₁ p. 56¹⁴ — zum Prokonsul am Kreuze: ἀνάβλεψον τοις ὀφθαλμοῖς) und die geistige und immaterielle, sodann die vergängliche und körperliche Welt zu erkennen. Der Mensch im Paradiese, nach Gottes Bilde gemacht, übertrat durch Neid des Teufels und eigene Unenthaltbarkeit; dadurch verfiel sein Verstand auf den Götzendienst. Aus dem Grunde ist Gott Mensch geworden usw. (vom göttlichen Kreuz die Rede). Zur Rechten Gottes befindlich goß er seinen Geist aus, „durch dessen Kraft und Anrufung, wie ihr seht, Dämonen von den menschlichen Leibern ausgetrieben werden, Krankheiten entschwinden, Blinde wiedersehen, Stumme hören und Lahme Kraft gewinnen, Tote auferstehen und alle unheilbaren Leiden von Seele und Leib allein durch den Namen Christi beseitigt werden“. Das alles soll zum Glauben wie zur Furcht vor dem Gerichte und zur Annahme der Taufe auffordern. — Der katholische Einschlag, falls überhaupt hier eine ältere Grundlage anzunehmen ist, ist überall ersichtlich; er wird auch bei N in den Reden des Hauptfragments Nr. 2 durch reichliche Veränderungen des Wortlauts und weitgehende Einführung biblischer Wendungen hergestellt.

Aus alle dem ergibt sich, daß wir nicht darauf rechnen können mit den gegenwärtigen Mitteln, über das, was vorhergegangen ist, etwa durch Vereinigung der verschiedenen Berichte irgend etwas Gewisses zu erfahren. Am ehesten liefert noch N einige Anhaltspunkte (Apokr. S. 462 f.). Aus diesem Grunde ist auch über die ganze Reiseroite des Apostels (Zusammenstellung der Nachrichten bei Zi I 767 ff.) mit den bisherigen Mitteln vor der Hand nichts Genaues auszumachen. Feststeht das „*veniens de Ponto in Graeciam*“ des Philastrius (Apokr. S. 351). M₁ und N lassen die Wirksamkeit mit Bithynien beginnen (vgl. die syrische *Doctrina Apokr.* S. 459), wohin Andreas nach EL erst auf einer zweiten Reise (von Jerusalem aus, s. o.) geht, und zwar auf eine ihm in Ephesus, wo er mit Johannes zusammen ist (vgl. Apokr. S. 459), zu teil gewordene Erscheinung Jesu hin. Von Bithynien (Nicaea) aus, wohin er über Laodicea¹ gelangt, geht der Weg an der Südküste des schwarzen Meeres in östlicher Richtung entlang und (nach abermaliger Unterbrechung durch eine Jerusalemreise) weiter nördlich bis zum taurischen Chersones, sodann nach Sinope zurück und über Byzanz und Thracien nach Paträ, während N die skythische Reise gleich an Nicaea anschließt (an Thracien vorbei) und die *Virtutes* den Apostel überhaupt nur (auf demselben Wege über Byzanz usw.) von Pontus nach Paträ wandern lassen.

Von der Häufung der Berichte über den Kreuzigungsvorgang und dessen Vorereignisse gibt B allein schon eine Vorstellung. Hier sind dem Martyrium förm-

¹ Die Nachricht der *Doctrina Addaei*, daß, wie die übrigen Größen der Anfangszeit von ihrem Standorte aus, so Andreas aus Phrygien schrieb, beweist nicht, daß dem Verfasser wirklich derartige Briefe vorlagen (vgl. Nestle, Ein Andreasbrief im Neuen Testament? *ZnW* 1903, S. 270). Wenigstens werden die apokryphen Apostelakten (der älteren Periode) kaum Anlaß zur Wiedergabe dieser Nachricht geboten haben, da sich auch in den vollständigen Judas-Thomas-Akten kein Brief dieses Apostels aus Indien vorfindet.

liche Acta proconsularia vorgelegt (vgl. P). Bo hat die stark verzweigten Ueberlieferungsverhältnisse in der oben S. 544 angeführten Untersuchung Byz. Zeitschr. 1894 zu entwirren gesucht. Man werfe einen Blick auf Aa II 1, p. 1! Obenan steht I inc.: *Passionem sancti Andree* schon seit Mombrinius bekannt und in zahlreichen Hff. überliefert; darunter zunächst I inc.: *Ἁ τοῖς ὁφθαλμοῖς*, 1749 durch Woog herausg. (der den Brief in das apostolische Zeitalter versetzen wollte!); untenan B₂ inc.: *Ἀπερ τοῖς ὁφθαλμοῖς*, das in den späteren Kapiteln die für unsere Uebersetzung Nr. 3 vorwiegend benutzten Textüberschüsse enthält. O ist nach Bo (a. a. O. 464. 468) lediglich Umarbeitung von Φ. Bo stellt fest: 1) I bietet die Grundlage der Textüberlieferung (I nahm dagegen griechischen Ursprung an); die dagegen vorgebrachten Einwände (Formel vom Ausgehen des Geistes; Hellenismen der Sprachfärbung; außervulgatistische Bibelcitatensform) sind nicht stichhaltig (S. 459 f. 465. 466). Während I in den ersten Kapiteln einfach erfand oder eine Nachahmung von Märtyrerakten lieferte, hat er in den Schlußkapiteln sich an eine alte Tradition der Akten gehalten. Hier sind sogar die Hff. in verschiedenem Umfange aus Parallelberichten von ungleichem Werte interpoliert (468 f.); 2) I ist eine Uebertragung von I oder von einer am Ende abgekürzten Textgestalt desselben. Auch den abgekürzten Namen Aogeeas hat er mit I gemein; 3) Φ (hier besonders in Frage kommend) stellt eine wortgetreue Uebersetzung dar, die aber von c. 11 an durch Einmischung von Fragmenten einer älteren Schrift (der alten Akten selbst?) stark unterbrochen ist. Die Einfügung ist so ungeschickt geschehen, daß der Bericht „überladen und verwirrt erscheint“ (467). — In c. 13 f. begegnen nämlich, wie ich nach Vergleichung mit den sonstigen Parallelberichten hinzufüge, zweierlei Textüberschüsse: a) solche, die mit N, L, M₁, M₂ in näherer Beziehung stehen und den Anspruch erheben können, auf die alten Akten zurückzuführen (hierzu gehört auch der p. 33 in den Anmerkungen zu dixit wiedergegebene Passus aus der lateinischen Hff.-gruppe DNauV; vgl. meine Notiz ZPh 1900, Sp. 273, dazu noch den Bericht P!); b) solche, die durch die lat. Hff. XS gedeckt werden (Aa II 1, p. 30¹—31¹⁵. 32¹³—33¹⁴—34. 38¹⁴) und daher entweder auf eine ältere oder jedenfalls auf eine Sonderform der Passio hinweisen, die jedoch mit den alten Akten nichts zu tun hatte. Doch war sie dem Verf. des l. de vera et falsa poenitentia 32 (Zischenborf, Acta ap. apocr., p. XLIV; vgl. Harnack II 1, S. 545 A. 1 gegen Si I 592)¹ nicht unbekannt. Man wird füglich die Frage erheben dürfen, ob nicht diese Sonderform von B an den angeführten Stellen dessen ursprünglichen, vollständigeren Wortlaut aufbewahrt habe. — Das Kreuzesgebet ist in seinem Anfange noch bei mehreren Berichterstattern erhalten, am ausführlichsten allem Anscheine nach bei M₁. Bei L erscheint es kirchlich umgeprägt, während dieser Zeuge im weiteren Verlauf noch manche Spuren des Ursprünglichen bietet. Der so durch kritische Vereinigung mehrerer Zeugen unter Nr. 3 zustande gekommene Text weist inhaltlich unverkennbare Berührungen mit demjenigen unter Nr. 2 auf (vgl. ἀναπαύσασθαι c. 19. 24 mit 8. 11. 16 cf. 18 — εὐρε 19 vgl. 6 — ἀνάσαι 20 vgl. 4 — Stratoskes „Kind“ 21 vgl. 10. 13 — „von ihm erkannt“ 21. 23 vgl. 1. 17 — Verachtung des Irdischen und Festigung der Herzen 21 vgl. 15 f. — epitheta ornantia wie λυμένων u. a. für Negeates 23 vgl. 10 p. 42¹⁴ f. — ἀναδής διάβολος 24 vgl. 17 — δὲ ἐχω 24 vgl. 10 — dazu die auch in diesem Stücke auftauchenden Ansätze zu asyndetischen Satzhaufungen). Doch soll nicht behauptet sein, daß er in allen seinen Bestandteilen den Anspruch, den alten Akten zu entstammen, wirklich erheben dürfte (vgl. ApoTr. S. 470 A. 1). Verdacht erregen z. B. die 20 000 (c. 23; vgl. Xanthippe- und Polygrenaakten c. 38).

Bei L sind noch einige Schlußkapitel (50—54, p. 42 f.) angefügt über die Translatio der Gebeine des Andreas von Achaia nach Konstantinopel auf Befehl

¹ Daß Harnack II 2, S. 175 A. 1 seine richtige Aufstellung von der Nichtzugehörigkeit dieses Fragments zu den ältesten A. An. wieder zurückzieht, beruht auf unbedenklicher Anlehnung an Schmidts These (f. o. 354 f.) und Nichtbeachtung der soweit erkennbaren Textverschiedenheiten.

des Kaisers Constantius i. J. 357 durch Artemius, der zugleich die Gebeine des Lukas aus Thebais (Ägypten, vgl. Zi II 2 S. 358 f.), des Timotheus aus Ephesus (vgl. Acta sancti Timothei ed. G. Usener, Bonn. Progr. 1877) holte und dann den Aufsat über Ägypten erhielt, unter Julian aber Märtyrer wurde (Martyrium S. Artemii des Symeon Metaphr., MPG Bd. 115, col. 1159 ff.; vgl. Nilles, Kalendarium manuale I², p. 304. Siehe in Paulus Realencycl. II² 1444 f.). Wunder am Grabe zu Patrā erwähnt Gregor von Tours l. in gloria martyrum 30, cf. l. de miraculis b. Andreas ap. 37. Im Jahre 1216 sollen die Gebeine von Konstantinopel durch den Kardinal Peter von Capua nach Amalfi (Translatio cf. Pottshafst, Bibl. hist. medii aevi² II 1164), sein Haupt unter Pius II. nach Rom (Gsell-Fels, Rom und die Campagna 1895, Sp. 1013 f.) gebracht sein. Wer sich für derartigen Bodensatz einer ursprünglich einigermaßen lebensvollen Legende interessiert, mag den Folioband des Toulser Bischofs Andr. de Saussay, Paris 1656, oder im Rath. Kirchenlexikon I (1882) Sp. 828 nachschlagen. — Historisches über die Verwaltung der Provinz Achaia und über Patrā (Apokr. S. 464) s. bei Marquardt, Röm. Staatsverwaltung I² (1881) S. 331 f. 121. Mommsen, Röm. Gesch. V 239. J. Weiss in RE VII 161. 163 ss ff.

Anmerkungen zur Uebersetzung.

(G. Schimmelpfeng.)

1.

Zu den beiden Fragmenten vgl. Zi I 590—592. Farnack II 1, S. 543.

a. Nach Nr. 2 (Aa II 1, p. 38 ff.) hat Andreas selbst die Maximilla veranlaßt, ihrem Ehemanne die eheliche Pflicht zu verweigern (vgl. die Rede im Gefängnisse). Und des Apostels Einfluß auf Maximilla hat wohl in erster Linie den Aegeates bestimmt, jenen gefangen zu setzen.

b. Iphidamia (Euodius) = Ἰφιδάμεια, N: Ἡφιδάμεια? (vgl. Bo p. 51 zu c. 10 §. 5) dagegen VL: Ἰφιδάμεια, Epiph. Rom. sowohl Ἐφιδάμεια (Virtutes: Ephidama) wie Ἐφιδάμεια (p. 69 not. 1).

Anmerkungen zur Uebersetzung.

(G. Hennecke.)

1.

Zum Doppelfragment bei Euodius vgl. Apokr. S. 459. 463 (auch oben S. 356). G. Schmidt, Petrusakten S. 53 f., ist der Ansicht, die Fragmente seien „aus dem heutigen Text als anstößig ausgemerzt“. Ihr Inhalt findet sich in der Lat in den verschiedenen Berichten, die über die Vorgänge in Patrā vor der Gefangensetzung des Apostels berichten (s. o. S. 545 ff.), nicht und läßt sich auch in dem Hauptstück Nr. 2 unserer Uebersetzung nicht ohne weiteres einordnen (s. Apokr. S. 463).

a. Euodius schreibt Egetes — aus Αἰγάτης (so sämtliche griechische Versionen, außer Γ, die aus I überseht ist); die anderen Lateiner I P Abdias haben Aegeas. — Man wird von fern an den Vorgang I. Mos. 16 erinnert; doch begegnet in Nr. 2 kein Zug in dem Charakter der Maximilla, der diese Handlungsweise nachträglich ins Licht setzte. Sollte sie gar auf Supponierung oder ungenauer Erinnerung des Euodius beruhen? Dagegen sprechen freilich die konkreten Namen und der Vergleich mit c. 14.

b. Das Auftreten eines glänzenden Knaben (Jünglings) fällt in diesen Apostelgeschichten nicht auf; der Verfasser wird Christus darunter verstanden haben, nach Euodius Gott oder einen Engel (dieser Schluß ist vielleicht aus einer hier ausgefallenen Gebetsanrede gezogen). Die unwürdige Täuschung steht mit der unter a im Einklang. In c. 3 f. trifft Aegeates seine Gattin doch im Prätorium. Vielleicht ist dies Fragment Nr. 2 unmittelbar vorangegangen.

Fragment der Anm. Lateinischer Wortlaut f. Harnad I 117 f. 119; die Abweichungen sind von keinem Belang. — Speciosa signenta durch den Schein blende[n]de Erbichungen, Gebilde [A. Po. 28 p. 76 in signentis huius mundi] Apul. Met. 4: signenta somniorum; ostentatio täufchende Vorspiegelung doloris Seneca ep. 99. Petron. satyr. 17, Gegenfaß veritas Cicero de fin. II, 24; ostentatio simulata zur Schau getragene (äußere) Verstellung = Heuchelei; coactio visibilium der Zwang, den die sichtbaren (irdischen) Dinge ausüben; visibilia τὰ φαινόμενα Hebr. 11: Gegenfaß τὰ μὴ φαινόμενα, 3. B. νοῦς Aa II 1, p. 41 17. per se ipsum, d. i. sua sponte, sua voluntate, libero arbitrio. per seductionem, nämlich diaboli. Augustin spricht an der citirten Stelle vom liberum arbitrium des Menschen und von dem peccatum sine necessitate gentis tenebrarum. Homo non natura peccator, sed prior voluntate peccator — erat in hominis potestate seductori non consentire — diabolus non oppressor inviti, sed tentator volentis. Euodius spricht von der cupiditas naturalis, sed voluntaria. Heranziehen kann man vielleicht die Stelle Aa II 1, p. 41: τὰ πάντα διαρρήξας δεσμά κτλ. — Es folgt sub 2 ein größeres Stück aus V; über die sehr verderbte Textüberlieferung vgl. B o Aa II 1 p. XIV. In der Lat bieten „obscurissimi illi sermones“ der Schwierigkeiten genug und übergenug, jedenfalls aber auch einen wertvollen Beitrag zur „gnostischen“ Literatur.

Fragment der Anmerkung. Die geringen Abweichungen des Wortlauts zwischen Augustin und Euodius rechtfertigen nicht etwa die Annahme, daß beide den Satz selbständig aus dem griechischen Urtexte überseht hätten. Euodius (CSEL XXV 952) könnte das Citat dem Augustin entnommen haben (Thilo, Fragmenta Actuum S. Joannis, p. 7 f.), doch erklärt Schmidt, der auch (S. 53, vgl. 50) diese Annahme vertritt, nicht, wie jener zu seiner selbständigen Kenntnis des Doppelfragments aus den A. An. (mit dieser Zuweisung, vgl. oben S. 356, und zwar mit doppelter Namensnennung Sch S. 54) gekommen ist. Augenscheinlich kannte Euodius (durch die Manichäer) mehr von den apokryphen Apostelacten (vgl. auch Apokr. S. 431 oben) als Augustin. — Der Inhalt des Fragments berührt sich auch mit Sätzen aus den A. An. (Hauptstück Nr. 2, vgl. Apokr. S. 461) näher als mit solchen der A. J. (Sch S. 50, der es auf diese zurückführen möchte) und verstärkt also die Annahme, daß es jenen wirklich entnommen ist: „ex propria natura“ vgl. A. An. 15 p. 44 16 περὶ τὴν ἰδιαν φύσιν. Die Menschennatur als höhere gedacht (ebda. 3. 12 f. und c. 9 p. 42: „deine wahre Natur“ — entgegengesetzt die wahre Natur des Teufels c. 18 p. 45 16 f., vgl. A. Tho. 29. 31 u. ö. —), wenn auch andererseits als gerettete, mit Schwäche behaftete (6 p. 40 14), wofür die Erklärung 15 p. 44 12 f. gegeben wird: διὰ τὴν ἀπαίδευτον ψυχὴν τὴν εἰς φύσιν πλανηθεῖσαν καὶ κατὰ τῆς πλάνης ἐνέχυρα κατέχουσιν (eine unzweifelhaft gnostische Erklärung). Vgl. ebenda 3. 12 f.: ἐπιβλάσεις αὐτῶν φαντασίαις und die Zurückführung auf den Teufel 17 p. 45 16 f.: ὑποβάλλον γὰρ αὐτῷ τὰ ἰδια πολλάκις διέγραψεν ἐνέχοντα ὄντα καὶ ἀπατηλά, δι' ὃν αὐτοῦ περικρατεῖν ἐδόκει, dazu unser Fragment: „lügenhaftes Blendwerk und äußere Verstellung und der sichtbaren Dinge Zwang“; von letzterem Thilo p. 8 Anm. wohl mit Recht: „Fortasse tamen ‚coactio visibilium‘ non est vis et dominatio, quam visibilia habent in animu[m] hominis, sed vehementissimu[m] reru[m] visibilium desideriu[m], quod graece dici potuit ὁ βίαιος τῶν ὁρατῶν, quoniam qui cupide rei imminet, ei quasi vim adhibet“, d. h. subjektiv zu verstehen. Der höheren Natur, zu der solches nicht stimmt, wird der Mensch entgegengesetzt, „der mit seinem Willen (per se ipsum) schlechter geworden ist durch Verführung“. Die Beziehung auf den Sündenfall scheint unwiderleglich und würde durch c. 5. 7 der A. An. eine gewisse Bestätigung erhalten. Doch weiß man nicht, wie weit am Urtexte gemodelt ist. Im Sinne einer realen Fortleitung des einmal eingetretenen Abfalls ist die Stelle jedenfalls nicht zu fassen. Zu per se ipsum vgl. αὐτεξούσιον bei Irenaeus or. 7 u. a. Apologeten. Eine generelle Beziehung (j e d e r Mensch per se ipsum schlechter geworden) legt sich nahe.

2.

— 1 p. 38: Schluß einer im Gefängnis gehaltenen Rede des Apostels. Für den Zusammenhang und den Inhalt der ganzen Rede gibt uns die in N (c. 12) aufbewahrte Rede nur geringe Anhaltspunkte, da diese im wesentlichen katholisches Gepräge zeigt. Doch vgl. τὸ μυστήριον τῆς οἰκονομίας mit Aa II 1, p. 45 14. 25; „seinen Vater den Teufel“ mit p. 41 22. 22. — 3. 4 f. τῇ ἐκείνου . . κοινωνίᾳ vgl. 1. Joh. 1 s. s. f. — 8 Μακάριον, vgl. p. 44 14. Mt. 5. — 9 γενέσεως αἰτία von B o beanstandet. 3h lese: ἐπιγείου; vgl. 17 τὰ ἐπίγεια. Oder γενέσεως τέκνα? [Ein anderer Verbesserungsvorschlag bei Die Offenb. S. 116.] — 10 ἐπισβουλοι, οὐδ' ἐσμέν ἱδιοί . . . — 16 f. ὁπερουργανίου . . . ἐπίγεια vgl. A. J. p. 212 1. s. — 18 Wegen des Gegensatzes ist erforderlich τὰ μὴ μένοντα, vgl. A. J. p. 184 21. 213 4. — ἀξίον . . . die offenbare Lücke fülle ich nach dem Sprachgebrauch von ἀλλ' ἢ etwa durch οὐδὲν (μᾶλλον) καυχώμεθα aus. Der Sinn der Stelle ist jedenfalls: „Nichts verdient mehr an Gott gerühmt zu werden, als daß wir . . .“ Zum Sprachgebrauch von ἀλλ' ἢ vgl. R ü g e r, Sprachlehre § 69 A. 6. ἀλλ' ἢ = a u ß e r, a l s steht nach vorangehender Negation, und diese fehlt hier im Text. Vgl. Ef. 12 61. 1. Kor. 8 s. 2. Kor. 1 12. —

2. 25 μεσιτεία Vermittlung, Mittlerschaft μεσίτης 1. Tim. 2 s. Gal. 3 19 f. Hebr. 8 s. 9 15. 12 24. μεσιτεύειν Hebr. 6 17. — 25 f. καὶ ἦν ἡ τοιαύτη ἀγαλλίασις vgl. N. p. 52 26: καὶ οὕτως χαίροντες καὶ ἀγαλλιώμενοι ἀνεχώρουν ἕκαστος οἰκαδς. [Weiterhin M s. p. 58 s: ἀγαλλιώντων καὶ στηριζομένων, vgl. p. 39: ἐστηρίζοντο.] — 27 ἐπεξελάθειν τὴν αἰτίαν — zur Konstruktion mit dem Affusativ vgl. Plat. leg. 9, 866. — p. 39 4. ἔχουσιν auffallend das Tempus; man sollte erwarten etwa ἦσαν περισσευόμενοι N. ist an dieser Stelle etwas ausführlicher.

3. 8 τὸ πραιτώριον der Palast der römischen Prokuratoren, Prokonsuln in den Provinzen, ihre Amtswohnung, also Regierungsgebäude. — 22 ἐμβράσσειν aufbrausen, inaequare vgl. 1. Mos. 40 s Aquila. Vgl. N. p. 53 ὡς κολακεύων καὶ δωπεύων κτλ. Auch hier ist die N. ausführlicher. — 4. 12 κατηγγύησαν N. p. 53 11 f. οὐ πρὸς γάμον. — 15 ἵνα <παρῶ> πολλὰ B o. — 16 πάσχειν Güte erfahren, vgl. Gal. 3 4. — 18 τὸ δικαστήριον <καταλιπὼν· εἰπέ μοι οὖν> συνετῶς· B o. Vgl. N. p. 53 21. — 20 συντεκνῶω (Ar. Thesm. 15) = συντεκνοποιέω Xen. Mem. II 2. 5 (auch vom Weibe).

2.

— 1 fch Iaff (τῆς ἀνοίας), vgl. A. J. 30 p. 167 15 c. 52 p. 177 s. — Güte (χρησιότης, vgl. 18 p. 45 19. Ign. ad Magn. 10 1. ad Sm. 7, 1. 2. Clem. 15, 5. 19, 1. Brief an Diognet 9, 2. 10, 4; paulinisch) und Erbarmen Gottes spielen in diesem Stück eine bemerkenswerte Rolle. — 10 reiche (ἀφθόνω), vgl. zu A. J. 55. — Geschlecht (γένος) der Christen, vgl. Kerygma Petri (Apokr. S. 171 s). Sibyll. VIII 483. — S. 465] 3. 7 GröÙe, vgl. A. J. 109 Ende. — dem Besseren, vgl. A. J. 52. 69. 84; dem Schlechteren vgl. c. 9. Für die ganze Ausführung bietet die Rede A. J. 69 Berührungspunkte, z. B. das Nichtbleibende (ähnlich hierunter c. 15). — 17 f. von ihm erkannt worden sind (γνωρισθῆναι δὲ αὐτοῦ), vgl. c. 17 p. 45 4; 1. Kor. 13 12 (ἐπιγνώσομαι, ἐπεγνώσθην). — Die Offenb. S. 50. 112. ZNW 1902 S. 295, hebt mit Recht die Vorzüge der Rede hervor.

2 geredet hatte (ὁμιλήσας), vgl. zu A. J. 26. — 21 verlassen; beim vorübergehenden Abschied des Johannes A. J. 58 wird auf die immerwährende Gegenwart Christi verwiesen. — 22 Freude, vgl. A. J. 86 p. 203 s f. A. P. 5. 25. — 26 gefestigt, vgl. zu A. J. 106. — Für das Zusammenströmen der Bruderschaft im Gefängnis ließen sich zahlreiche Belege aus altchristlicher Zeit geben. Frauenbesuch bei den gefangenen Aposteln, vgl. A. P., A. Tho.

3 3. 22 ff. vgl. A. Tho. 100. 114 ff. — 4 3. 24 ff. vgl. über römische Eheschließung Marquardt, Das Privatleben der Römer, S. 30 ff.

5. 29 καὶ τὰς χεῖρας αὐτοῦ εἰς τὰς ἰδίας ὀφθαλμοὺς θέτωσιν vgl. A. J. p. 181 18. — 29 μυσταροῦ vgl. A. J. p. 189 8 μύσος p. 182 2. — p. 40 1 βυπαροῦ vgl. 7. Dff. 22 11 A. J. p. 169 8. 185 8. 192 18. 213 8. — 1 f. καὶ τοῦτο μοι ἐκ πολλοῦ κεκράτητο, zu lesen: σοὶ κεκράτητο und statt τῆς ἐννοίας: τῇ ἐννοίᾳ. Zur Form κεκράτητο vgl. Schol. Ar. Plut. 153. κεκράτητο παρὰ τοῖς παλαιοῖς ἢ τιμωρία . . ., zur passiven Bedeutung neben dieser Stelle auch Aristoph. Aves 755. κρατούμενα νόμῳ. A. J. p. 168 12. σοὶ . . . τῇ ἐννοίᾳ scil. σου Gegenfatz τὴν ἐμὴν. In der Tat hatte sich Maximilla seit einiger Zeit von dem ehelichen Verkehre mit Aegeates abgewandt; und diese Trennung war ihr geboten durch ihre — freilich durch Andreas beeinflusste — ἐννοια b. i. vernünftige Ueberlegung, Anschauung, Ansicht. [Auch gnostischer Terminus, vgl. 3. B. Iren. adv. haer. I 11, 23; II 13 1.] Nunmehr aber — in dem schweren Konflicte ihres Herzens — soll des Apostels Ansicht ihr zu Hilfe kommen. — 2 ἐπιμαρτυρεῖν 1) Zeuge sein. Du willst, daß meine Meinung Zeuge ist, Zeugniß ablegt zur Bestätigung . . . 2) obtestari. ἐπιμαρτυρῶ ich bin Zeuge für die Richtigkeit . . . ich bestätige . . . ich beschwöre dich: Thu's nicht, handle auch ferner, wie dir deine ἐννοια gebietet! — 4 μὴ νικηθῇς ὑπὸ τῆς . . . datum 6 μὴ νικηθῇς τοῖς . . . Bo. — 6 Hinter παραίνόμενον schlägt Bo vor zu ergänzen καὶ ἀπολλαττόμενον. Vgl. umgekehrt des Andreas Worte, die er zu Aegeates spricht, p. 80 20. ἀπαλλάσσομαι σου. Besser hier ohne Aenderung ἀπὸ τοῦ σου καὶ fern von dir und . . ., d. i. ohne dir etwas anhaben zu können. Vgl. ἀπὸ τοῦ ἀνδρός εἶναι vom Manne getrennt leben Plut. C. Gracch. 4. — 10 συγγενῆς verwandt, häufig in den A. An. innerlich verwandt jemandem, seinesgleichen; f. zu A. J. 101. — 14 πρὸς ἧς . . . ψυχὴν lese ich nach Bo. 3 Vorschlag. — 21 f. τὸ γὰρ διορθῶσαι βίαν τέτακται. Wörtliche Uebersetzung: „Denn daß ein jeder seinen Fall wieder gut macht, das wiederherzustellen ist bestimmt“. — 6. 23 ὥς εἶπον = ἐν ἐμαυτῷ (ἐαυτῷ) εἶπον 3. B. 16 8 „wie ich meinte“. Vgl. τὴν ἐμὴν γνώμην . . . — 24 φύσιν σφζομένην vgl. p. 45 18. 38 14. A. J. p. 193 8. 201 4. — 24 f. cod. μὴ λοχύσασα ἐαυτὴν μηδὲ ἀποκρύψασα: λοχύω ist intransitiv, hat sich in transitivem Sinne = λοχυρὸν ποιεῖ nur an einer fehlerhaft überlieferten Stelle gefunden; dagegen verlangt ἀποκρύψασα einen Affusativ. Darum ist zu lesen λοχύσασα μηδ' ἐαυτὴν ἀποκρύψασα oder noch besser λοχύσασα αὐτὴ μηδ' ἐαυτὴν ἀποκρύψασα. μὴ λοχύσασα αὐτὴ concessiv „trotz deiner eigenen Schwäche“ („nicht aus eigener Kraft“).

6. 466] 5 3. 14 erlähmt (ναρκῶντα), vgl. A. J. 69 p. 184 18. — 17 ff. Die Beziehung auf den Sündenfall ist hier (vgl. oben zum Fragment aus Augustin-Euodius) zweifellos, wenn auch eine sehr lose. Im Einklang etwa mit der Haggada (in der die Verführung Evas als geschlechtliche Verführung durch den Teufel erscheint! vgl. Bouffet, Religion des Judentums, S. 390 f.) und Tertullian (vgl. meine „Altchristliche Malerei“ usw. S. 181 A. 5) wird von der Buße der Stammeltern geredet, aber weder die Natur des Abfalls selbst oder dessen Folgen noch Christus als Wiederhersteller berücksichtigt; die Darstellung ist also so unapaulinisch wie nur möglich und auch von derjenigen gleichzeitiger kirchlicher Schriftsteller abweichend. Eva und Adam kommen lediglich als primitive Typen für die Möglichkeit oder Wirklichkeit der Buße und der in dieser Richtung erfolgenden wechselseitigen Beeinflussung zwischen Mann und Weib in Betracht. Bei ihnen Hinabziehung des Geistes (νοῦς) und die Folgeerscheinungen — die Unwissenheit entspricht der ἀγνοια der Nichtchristen vor ihrer Belehrung —, bei ihren Gegenbildern feste sittliche, d. h. dem Geschlechtsverkehr auch in der Ehe abgeneigte, Haltung als Ausdruck wahrer Buße, so daß diesen selbst eine wiederherstellende Bedeutung typischer Art beigelegt wird! — 22 εἰς ποργεῖον (ἀναγομένην), vgl. 18 p. 45 21 ἐπισπορούμενοι. A. J. 100 ἀναληφθῇ, scil. zu Christus; vgl. Hippolyt in cantic. cantic. ed. Bonwetsch (1897), S. 352 12 ff. (als Tat Christi). — 6 unterbricht die dargelegte Rückbeziehung, die in c. 7 fortgesetzt wird. Der Uebergang 3. 26 f. zeugt von der ungeschickten Willkür dieses Schriftstellers. — Menschennatur . . . gerettet (φύσιν σφζομένην); c. 18 p. 45 18 τὸ σφζόμενον γένος. Sie, Offenb. S. 93. 96, vergleicht dazu Basilides und Valentin. — οὐκ ἐγὼ καὶ ἐγὼ zu verbergen; sollte hier nicht auch noch an 1. Mos. 3.

μηδ' εαυτήν αποκρύψασα καυσαλ „ohne dich zu verbergen“ nämlich vor dem rettenden Gotte. — 28 νοουμένων ἢ λεγομένων Bo. Vgl. A. J. p. 200¹¹. 205² (202²⁶). — 29 καταδυναστεύειν σου Jaf. 2^a. — 30 καταβαλλόντων statt καταβαλλόντων Bo; vgl. απαγαγόντων. — 31 διαυγής vgl. Offb. 21²¹. — p. 41¹ οὐκ ὅτι ὑπὲρ ἀρχάς . . . vgl. Röm. 8³⁸ Kol. 1¹⁶ ἐφ' ὧν Röm. 9⁵. — 4 f. οὐ λέγω τὰ περὶ γενέσεως. Bo ergänzt μόνον wegen des folgenden ἀλλὰ καί. Die Ergänzung ist nicht nötig: „Ich meine nicht . . ., sondern gerade“. τὰ θεομά τὰ περὶ γενέσεως die Fesseln, die in der menschlichen Geburt, in der eigenen Entstehung liegen: sdrē p. 41¹ τὰ θεομά τὰ ὑπὲρ γένεσιν die Fesseln, die über die menschliche Geburt, über die eigene Entstehung hinausgehen, also außerhalb der eigenen Natur liegen: κόσμος, ἀρχαί, ἐξουσίαι, mit denen uns fesselt ὁ πάντα ἀναιδής διάβολος, wenn er p. 44²⁵ die eigenen Kinder gegen uns losläßt. — 7 γνωρίσει ist zu ändern in γνωρίσεις. — Zu θαρρεῖν vgl. 2. Kor. 5^a. Hebr. 13^a. — 8 ἐπὶ σοῦ an deinem Beispiel, in Ansehung deiner. Vgl. Gal. 3¹⁶. — 7. 13 ἀκπατεῖν ist hier gegen den sonstigen Sprachgebrauch transitiv wie πατεῖν gebraucht, dies ist ursprünglich transitiv, „mit Füßen treten, niedertreten“. — 16 παραβαλλέτω ist entsprechend dem φλεξάτω und ριπάτω in παραβαλέτω zu ändern, wie Bo vorschlägt. — πῶρι φλεξάτω vgl. A. J. p. 169⁶. — 17 καὶ τί γάρ; Ellipse. — 17 f. ἐνός ὄντος τούτου . . . Inkorrekte Genetivi absoluti finden sich nicht selten in den A. An. und A. J. z. B. p. 43²¹—24. 162². 182¹⁷. 188¹². 18. 197¹⁶. 202². 5. — 8. 22 f. Aus c. 18 geht hervor, daß A. unter der „Erlösung“ aus dem Gefängnis seinen bald erfolgenden Tod verstanden hat vgl. A. J. p. 182¹⁶. — 28 ὅν οὖν ἔστω λοιπὸν . . . Vgl. A. J. p. 196¹. 22 f. φυλάξαι . . . καθάραν vgl. A. J. p. 191²¹. 212⁸. — 34 ἀσπιλον vgl. z. B. Jaf. 1²⁷. A. J. p. 213². — εὐλικρινή Phil. 1¹⁰. 2. Petr. 3¹. vgl. A. J. p. 166²⁴. — ἀσυνδιάθετος ταῖς ὁμίλαις „ohne den A. zuzustimmen“. Vgl. oben p. 40^a. ἀσυνδιάθετος kommt sonst nicht vor, ebenso nicht συνδιάθετος, wohl συνδιάσεις. — Statt ἀκλαυστον liest Bo richtig ἀκλαστον. — 26 ἀδραυστον vgl. A. J. p. 213². — ἀμέριστον ungeteilt d. i. nur dem Einen zugewandt. — 26 ἀχείμαστον Bild von der Seefahrt. Vgl. A. J. p. 188¹². — ἀσκανδάλιστον A. J. 165² vgl. 182¹⁴. 178²⁵. 192¹. — 22 πασι-οδῆις ist nach Bo's Vorschlag wegen des vorübergehenden ἀπαλαθεῖν zu lesen.

9. 27 νοῦς Vernunft: das Organ des sittlichen Denkens; verschieden zu über-

gedacht sein? — 27 im materiell (ἄβλος), vgl. A. J. 98. — 28 f. In einem valentinianischen Fragment bei Epiph. haer. 51,5 heißt es: μυστηρίων . . . οὗτε ἀρχαῖς οὗτε ἐξουσίαις οὗτε ὑποταγαῖς οὗτε πάσῃ συγχύσει περινοηθῆναι δυναμένων, μόνῃ δὲ τῇ τοῦ ἀτρέπτου ἐννοίᾳ παφανερωμένων. — 44 f. jenen zu schauen usw.; vgl. c. 15 Ende (die Geheimnisse der eigenen Natur). — 45 der nicht geworden ist (οὐ γενομένον), vgl. vorher p. 40²² f. τοῦ ἀγεννήτου. — 7 Fortsetzung der durch den allgemeinen Appell in c. 6 unterbrochenen Vergleichung der beiden Hauptpersonen mit Adam und Eva. Formell wird man durch den Aufbau des Gedankenfortschritts an Röm. 5¹² ff. erinnert. Hier tritt zu der Idee der nun erst wirklich vollzogenen Buße die des geistigen Miterlebens hinzu (vgl. c. 9). — S. 467] des Herrn Gebot; ob hier die Erinnerung an Mt. 19¹² ausreicht oder an ein entzerrtes Evangelium zu denken ist? — 2 den wilden Tieren, vgl. (1. Kor. 15²²). Ignat. an d. Römer 4 f. A. P. et Th. 27 ff. koptisch ed. Sch p. 24¹². 67². Brief an Diognet 7,7 u. 8.; verschiedene Todesarten vgl. z. B. Tatian or. 6. Clem. Alex. Strom. IV 8,57. Mart. S. Cononis 5 (ed. v. Gebhardt S. 181 f.). — 7 f. Leib . . . ihm verwandt; vgl. c. 6: Fesseln . . . der eigenen Entstehung. — 8 3. 2 f. ähnliche schriftstellerische Floskel wie am Aufg. der Kap. 6. 7. 10. — 9 ff. vgl. c. 5. — Des Megeates Vater, vgl. c. 8 gg. Ende. A. J. 86 Ende. A. Ps. 15. 16 (vgl. dazu die Anm., oben S. 458 f.). 28. 36 — aus diesem Gefängnis, die ZNB 1902 S. 295 versteht es vom Leibe. — 10 Rains Werke, vgl. 1. Joh. 3¹². — Ueberredungskünsten (ὁμίλαις), vgl. schon 5 p. 40^a. — Teufel = Schlange, vgl. c. 10 gg. Ende. (A. J. 94.) 1. Mos. 3¹. 2. Kor. 11³. — 22 f. d. h.: sterben werde ich doch, also eigentlich eine Abschwächung, aber mit tragischem Accent.

9 nicht sichtbaren (μὴ φαινόμενον), d. h. höheren, geistigen (Σιν); ent-

sehen: Denken, Sinn, Gemüt, Herz. — εὐοφίς = εὐπρόσωπος. — Wegen des ἀνὴρ φρόνιμος, und weil der Uebergang zum Stratosles c. 10 unermittelt erfolgt, schwankte ich einige Zeit, ob nicht schon in c. 9 der Apostel zu diesem redete und eine Lücke zwischen c. 8 und c. 9 anzunehmen wäre. Aber schon vor Beginn unseres Bruchstückes wird von Stratosles, dem Bruder des Negeates, die Rede gewesen sein. Vgl. N. p. 55 s. Ferner paßt der Inhalt von c. 9 auf Maximilla: μὴ ἡττηθῆς . . Und im Anfange des nächsten Kap. erfahren wir sofort den Grund, weshalb der Apostel sich jetzt an Stratosles wendet. ἀνὴρ tritt zum Abjektivum, es zu substantivieren, vgl. Aa II 1, p. 28²⁴⁻²⁸ und Mt. 7²⁴. — p. 42. 1 παρακαλῶ σε, τὸν Ἰ. lese ich auf Bo. 3 Vorschlag. — 4 δ πάσχω, καὶ . . . ist zu lesen. — 4 f. φεύγειν τινός ist selten z. B. Soph. Phil. 1033 τῆς νόσου. — 5 Mit geringer Textänderung lese ich: ὡς δ αὐτὸς ὁρῶ καὶ ἃ σὺ ὁρᾷς πηρώσει σε. Diese ganze Stelle bietet wesentliche Berührungspunkte mit den A. J., besonders vgl. c. 96 p. 198, auch c. 101 p. 201¹⁰ πηρώσει, vgl. p. 212¹², 170¹².

10. 1 f. εἰ ἄρα „wenn etwa, falls“. Der Konjunktiv in guter Prosa selten. — συνέχῃ — συνέχεσθαι pass. sich bedrängt fühlen, behaftet sein mit (einem Uebel), leiden an f. Mt. 4²⁴ (νόσοις). Rf. 4²⁸ (πορετῇ) AG. 28 s. — 9 στένεις εἰς ἐξάκουστον. Bo vergleicht Act. Phil. Aa II 2, p. 17¹¹ ἐβόησεν εἰς ἐπήκοον πάντων. — ἀνία lieft Bo mit Recht statt ἀνοία vgl. p. 43 s. — 11 f. διατεθῆς ist mit Bo zu lesen. Vgl. p. 43²⁸. An beiden Stellen steht διατίθεσθαι ohne Adverbium in dem Sinne zur Besinnung kommen, sich beruhigen“, wie es p. 43²⁸ heißen muß. — 10 f. ἐχόμενον τὸν τὸν . . Die verderbte Stelle ist zu lesen etwa ἔχω μὲν οὖν σὲ τὸν. Vgl. p. 42²². 32²². — 15 ὁμολήσας und ἀγαπᾷ τὸν schlägt Bo mit Recht vor. — 22 f. ἀλλότριος vgl. A. J. p. 188⁷. Gegensatz zu p. 42¹⁴ f. (vgl. A. J. p. 179²⁶ f.); also ἔσω = in dir, nicht in ihm. Vgl. 28 μὴ τις ἐν σοὶ . . (A. J. p. 176¹⁴. 213 s.). 28 Hinter diesem ἐν σοὶ muß es heißen δς οὐκ (Bo). — Eine Reihe von Ausdrücken, mit denen Andreas hier seinen Gegner belegt, kehren wieder in L und zwar in der Schlußrede des Apostels am Kreuze (unten c. 23): ἐχθρός — λυμεών — μανιώδης — παρτεργος — γόης, dort auch ἀσυμπαθής vgl. p. 41²⁷. — γόης vgl. 2. Tim. 3¹². παρτεργος vgl. 1. Tim. 5¹². AG. 19¹⁹. στρεβλός vgl. 2. Petr. 3¹⁶. δόλιος vgl. 2. Kor. 11¹². ἀλαζών vgl. Röm. 1³⁰. 2. Tim. 3² A. J. p. 169³⁰. ἀλαζονεία p. 183²⁷. 190¹². ἐπηρμένος (ἐπαίρεσθαι) vgl. 2. Kor. 10⁵. 11¹⁰. — 29 Στρατοκλή zweimal, mit Recht vermutet Bo eine in gutem Griechisch ungewöhnliche Volativbildung, als ginge das Wort nach der 1. Declination: Στρατόκλη vgl. p. 59²⁵. 61¹⁷. N. p. 58³⁰. — 11. 29 Στρατοκλέος, Bo Στρατοκλέους. — 22 ἀναπαύεσθαι ἐπὶ τινι vgl. 1. Petr. 4¹⁴. — 22 ἀναπαύεσθαι (ἀνάπαυσις) Lieblingswort der Akten p. 33¹⁰ 41²⁸. 42²². 43². 44²⁷. 45¹² und A. J. p. 168²⁵. 173¹⁰ 190⁶. 192¹. 200²⁴. 214¹. — p. 43¹. σύμβολόν μοι mit Recht Bo statt μς. — 2 τοὺς συγγενεῖς μου λόγους die mir innerlich verwandten Worte, die mir zukommenden, entsprechenden, meine Worte; vgl. zu p. 40¹⁰.

12. 4 f. μακαριώτατε in der Anrede an Andreas nur hier und 3. 14 dess. Kap. In dem folgenden großen Bruchstücke dagegen p. 23 ff. heißt es neunmal — einmal in der Anrede — vom Apostel ὁ μακάριος oder μακαριώτατος Ἀνδρέας — p. 31²¹ ἄγιος (vgl. Eph. 3¹⁵) — und so in allen späteren Akten durchgehend. Vgl. oben zu A. J. 26 und Euseb. h. e. VI 11 s f., dazu Reiske ad Constantin p. 773: Scio Alexandrum Episcopum apud Euseb. Clementem Alexandrinum adhuc vivum τὸν

gegengesetzt τὰ φαινόμενα, was in die Erscheinung fällt, vgl. Aristid. apol. 1 Ende (von Cypern usw.). A. Pe. 37 (hier der Gegensatz). — den Herrn Jesus, vgl. c. 7: des Herrn Gebot; Jesus sonst nicht im Fragment ausdrücklich genannt. — 20 ff., vgl. die Auseinandersetzung über das Herrn- und Menschenleiden in den A. J.; hier in der Wechselbeziehung zwischen den höheren Menschen.

10 Zuhörer, vgl. zu A. J. 97. — 22 Kind; ebenso c. 13. A. J. 28 (ἐγτομεδς). — 42 mein eigen, vgl. A. J. 100.

12 3. 21 ff. vgl. Lucian Lucius 6 (in völlig anderer Situation). — 27 Samen-

μακάριον προσβύτηρον appellare et in universum beatos, felices homines adhuc vivos olim μακαρίους, vita functos autem μακαρίτας fuisse dictos. — ε ἀκοντιζόμενον mit Bo zu ändern in ἀκοντιζομένον vgl. N. p. 55 17. — ε με· και ist hinzuzufügen, ε μαν-
 τευόμενον zu lesen mit Bo. — ε f. τὴν μετὰ τούτων ἀνίαν μ., den mit diesem (d. i. dem Gehörten, dem Inhalte des Gehörten) in Zusammenhang stehenden, also bald folgenden Kummer ahnend. —

13. 11 οὐκ ἀνεμυβάτησεν ändert Bo richtig. — ἀλλ' οὐδα lese ich. — 12 Zu der Verkündigung vgl. c. 8 p. 41 22.

14. 10 f. τῷ παντί βίω ἅμα τῆς σαρκὸς χαίρειν φράσσα, ist mit dem Vorhergehenden zu verbinden, also hinter φράσσα ein Punkt zu setzen, hinter πραιτώριον ein Komma: εἰς τὸ πραιτώριον, καὶ τῷ . . . φράσσα. So bietet die Stelle keine Schwierigkeit mehr, von dem inkorrekten Gen. absol. war schon die Rede. Vgl. noch Valerius Herberger's Choral: „Valet will ich dir geben, du arge, falsche Welt“. — καὶ ἅμα „und zugleich“ mit dem Participium. Ich habe das letztere vorausgenommen und dann mit „sogleich“ fortgefahren. Vgl. Plat. Protag. 335 c. — 11 εἰ ἅρα ob nicht, vgl. Krüger Xen. An. III 2 22. — ἀπαιπαμένης vgl. 2 Kor. 4 2.

15. p. 44. Auch Johannes beruft sich A. J. auf seinen Apostolat p. 168 10. 211 1. — ε φαντ. vgl. p. 45 s. A. J. p. 213 2. — ε ἐπαγγεσθαι ἐπὶ oder πρὸς c. acc. „sich sehnen nach, hinweisen zu“ häufig in unsern Alten p. 44 s. 27 20. 30 10. 34. A. J. p. 205 s. 190 24 (Bo's gute Konjektur). — προέτρεψα gut Bo. — 10 πάντων τῶν (was Bo ergänzt) βευστῶν. Wer denkt nicht hier an Heraklit's πάντα βεῖ. Vgl. Plat. Crat. 411 c. 489 e. — 11 μέχρις ἡδῶν lieft mit Recht Bo. Vgl. 41 24. — 12 ἀνέχυρα Σατανᾶςpfänder vgl. A. J. p. 184 22, wo auch von der ψυχῇ εἰς φύσιν πλανηθεῖσα die Rede ist. — 13 ὀπτριζόμενος. Weil das simplex sich sonst nicht findet, vermutet Bo etwa κατοπτριζόμενος, eine Aenderung, die ich nicht für nötig halte. Der Sinn ist klar. Vgl. 1. Kor. 13 12. δι' ὁσόπτρου. — 16. 17 ἐποικοδομεῖσθε Bo richtig τέκνα ἐποικοδομεῖσθε. Vgl. N. p. 56 22. — 18 ἐπὶ τῷ θαυμάλιῳ καταβεβλημένῳ vgl. Hebr. 6 1. — ἀσπεύοντῳ vgl. Hebr. 12 22. — 19 ἀναπιβουλεύτῳ vgl. A. J. p. 189 20. 204 s. — 20 ὧν ὅσα τε . . die Rücke hinter ὧν will Bo mit ἀδασσοῦς oder ἡκούσατε ausgefüllt sehn. Ich möchte beides ergänzen wegen der folgenden Zeilen, namentlich 22 στήριζοῦς . . . οὗς εἰδετε, οὗς ἡκούσατε, οὗς ἀκούωνήσατε; also lese ich: ὧν καὶ εἰδετε καὶ ἡκούσατε in dem Sinne „was ihr erlebt habt“. — 17. 20 ταρασσῖν von seelischen Erquicktungen = betrüben, vgl. 1. Mos. 40 s. LXX Joh. 12 27. Die ἀταραξία als Jugend A. J. p. 166 24. — 20 θαύμα besser θαύμα Bo ἔξον θ. A. J. p. 185 24 f. — 24 ἡγαπητότας . . αὐτῶν ergänzt Bo. — 25 ὁ ἀναιδής διάβολος p. 31 24 A. J. p. 176 1. — Satansfinder p. 192 22. 214 11. — p. 45 1 ἡδῶ Bo gut: εἰ δετ. — 2 ἀπωδῆσαι verderbt. Ich lese ἀπωδαὶ καὶ = ver-
 treibt auch, treibt auch ab, nämlich von Gott, dem ewigen Anfanglosen (ἀναρχος)

förner der Heilsworte, vgl. Mc. 4 15 und Par.; „Same“ A. J. 98. 109.

13 Magd (δοῦλη), vgl. A. J. 19 u. d. A. Tho. 121. 159.

14 S. 469] der Herr in der Gestalt des Apostels, vgl. A. Tho. 11.

15 Diese Rede zieht auch der katholische Bearbeiter P p. 66 f. mit reichlicherer Einführung biblischer Wendungen zusammen. — 10 f., vergl. oben S. 550. — 11 f., vgl. c. 1. — 12 f. gnostifirende Vorstellung. — wie in einem Spiegel . . erblicken, vgl. o. zu A. J. 95. — alle Dinge geschaffen um der höheren Menschennatur willen; andere altchristliche Vorstellungen: um der Menschen willen überhaupt, vgl. die Belege zu Aristid. apol. 1. 5 XLIV 3, S. 54; um der Kirche willen, vgl. Herma's vis. II 4 1 (und dazu Junf PA 480 f.). — 16 3. 10 f. vgl. noch A. Pe. 2 p. 47 (Paulus beim Abschiede). 36 p. 88 17 f. (Petrus vor seinem Ende). — 22 Zeichen, vgl. A. J. 106. A. Pe. 86. — 23 Ein ähnlicher Ausklang 2. Clem. 19 Ende.

17 3. 22 wird er nicht erreichen (οὐκ ἔξει), vgl. Joh. 14 20. — 22 der An-

macht ihm abspenstig. — 8 f. καὶ περιφανῇ καὶ μηδέπω δυνάμενον γ. Auch hinter dem ersten καὶ muß μηδέπω gesetzt werden. Zu περιφανῆς vgl. διαγωγῆς p. 40 22 „aber nur jemanden von den Schwächern, der noch nicht zu völliger Klarheit gelangte und noch nicht erkannt werden konnte“ nämlich von Gott; vgl. c. 1. Oder könnte man γνωρίζεσθαι medial fassen „sich erkennen“ der noch nicht zur Erkenntnis seines Wesens gelangt ist? — 7 παραπλησίαν Bo. — 10 ἐχθρὸς μὲν οὖν οὐκ ἀδείκνυτο lese ich auf Bo. 3 Vorschlag; vgl. p. 211 12. — 11 τὴν αὐτοῦ ἀξίαν ist zu lesen ebenso im nächsten Kap. 3. 23. — 18. 18 f. τοῦτ' ἐστὶν οὗτος διὰ τὰ αὐτοῦ ὄντα die Rücke ergänze ich οὐκ ἠλέγχετο ἐχθρὸς vgl. p. 45 12. 12. oder οὐκ ἀδείκνυτο ἐχθρὸς p. 45 12. — 14 ff. ἀλλ' οὐτε (vgl. Lit. 34) ... ἠλέγχθη ... τὸν ἀλλότριον αὐτὸν καταφρονούμενον, αὐτὸν ... διαγελόμενον ist ein Anacoluth. Man sollte erwarten entweder δ' ἀλλότριος αὐτὸς καταφρονούμενος, αὐτὸς ... διαγελόμενος oder εἰδομεν δὲ τὸν ἀλλότριον αὐτὸν καταφρονούμενον, αὐτὸν ... διαγελόμενον. — 12 τὸ σφωζόμενον γένος vgl. p. 40 24 — 17 δ' ἀλλότριος p. 42 22. 45 2 A. J. p. 167 12. 188 7. — 25 οὐ λέγω λοχυροτέραν der zweite Teil des Satzes fehlt, Bo ergänzt: ἀλλ' ἐμφανεστέραν ἀπέδειξεν αὐτοῦ τὴν ἐχθραν, ich ziehe vor ἐμφανῇ. Vorher blieb seine Feindschaft verborgen, jetzt tritt sie offenkundig hervor. — 22 διωπνίζεσθαι vgl. A. J. p. 162 20. 181 4. — 21 ἐπεωρούμενοι findet sich sonst nicht, ist gebildet wie μετωρούμενοι vom simplex αἰωρέω. αἰωρεσθαι sich geistig erheben, ermutigen.

3.

Zur Rechtfertigung der Textzusammensetzung vgl. Apokr. S. 461 ff. sub 4; dazu oben S. 546 ff. Die Quellen (s. o. S. 545) sind hiernach: in der Hauptsache der überlieferte Text von B, unter Mitbenutzung von M₁ (für die Kreuzesrede in c. 19) sowie durchgehends von N (E) und L, auch M₂ und M₃. Die zur Her-

fangslose, vgl. Tatian or. 4 (ed. Schwarz p. 4 f.): θεὸς ὁ καὶ ἡμᾶς οὐκ ἔχει οὐτοσαὶν ἐν χρόνῳ, μόνος ἀναρχος ὢν καὶ αὐτὸς ὑπάρχων τῶν ὄλων ἀρχή. Plato leg. 4 (bei Hippolyt ref. I 19 p. 92 10 ff.; auch Pf.-Justin coh. vgl. Gaul, Die Abfassungsverhältnisse der pf.-just. Coh., S. 64): 'Ο μὲν δὲ θεός, ὅσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχὴν τε καὶ τέλος τὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἀπάντων ἔχει. — herabgestiegen ist (κατηλθὼν), vgl. A. J. 77 p. 189 12 von Christus = Gott. Am wahrscheinlichsten wird man an unserer Stelle — wegen der auch sonst erkennbaren Beziehungen auf den Sündenfall in A. An. und im Vergleich mit c. 18, wo eine Stufenfolge der göttlichen Gnadenmitteilung zu tage tritt — an 1. Mos. 3 denken dürfen, doch ist eine unpräzise Auffassung des heilsgeschichtlichen Verlaufs (vgl. A. J. 112) und modalistische Fassung der Gottheit nach Art der A. J. nicht ausgeschlossen. — 46 f. vgl. oben S. 550. — S. 470] 3. 2 f.; c. 18 (Mitte) wiederholt. — 18. 3. 2 f. offenbar an die Erscheinung Christi gedacht, die also hier eine neue Stufe gegenüber der im vorigen Kap. geschilderten Gottesoffenbarung darstellt; vgl. Justin bei Zren. adv. haer. V 26, 2: Satan wagte vor der Ankunft des Herrn niemals Gott zu schmähē, da er seine Verurteilung noch nicht kannte usw. Ebenso die Sethianer nach Epiph. haer. 39, 9. Andererseits Brief an Diognet 9. — 10 verläßt wurde (διαγελόμενον), vgl. A. J. 114 καταγελασθήτω. — 17 Heilsordnung, vgl. zu A. J. 75. — 22 in seinen Spuren, vgl. auf der anderen Seite 1. Petr. 21. — 25 f. Leider bricht das Fragment mitten im Satze ab. Der Ton liegt auf λοιπὸν. Auch in Zukunft, ist der Wunsch des Apostels, soll der Teufel als der Feind des Menschengeschlechts erkannt werden, der unsere Natur gegen das Unfrige (aufhebt oder aufbringt? ?). —

3.

Das Motiv der Lösung des Apostels, Abwendigmachung der Weiber hochgeachteter Männer von ihren Gatten, ist dasselbe wie in anderen Apostelacten; zur vorherigen Einschließung im Gefängnis und der Wirksamkeit daselbst vgl. nament-

stellung des Zusammenhangs nötigen Ergänzungen aus den Parallelberichten sind durch < > kenntlich gemacht. —

— (19) $\text{O } \delta\epsilon \text{ Aa II 1 p. 28 }_{28} \text{ bis } \varphi\omega\nu\eta\varsigma \text{ (p. 24 }_{10}), \chi\alpha\iota\rho\iota\varsigma \text{ p. 25 }_{28} \text{ bis } \mu\epsilon \text{ }_{26}.$ Parallel p. 54 $_{18-21}$. — $\text{— } < \eta\kappa\omicron\nu \text{ p. 54 }_{21} \text{ bis } \sigma\omega\tau\eta\rho\iota \text{ p. 55 }_{19} >$ aus M_1 : p. 54 $_{21}$. $_{28}$ lese ich (nach L) $\eta\kappa\omega$ statt $\eta\kappa\omicron\nu$. — $_{28}$ $\tau\omicron\nu \text{ } \alpha\nu\delta\rho\omega\pi\omicron\nu \text{ } \lambda\omicron\gamma\omicron\nu$, vielmehr $\tau\omicron\nu \text{ } \alpha\nu\omega \text{ } \lambda\omicron\gamma\omicron\nu$ (Bo), vgl. $\tau\omicron\nu \text{ } \omicron\delta\rho\acute{\alpha}\nu\iota\omicron\nu \text{ } \lambda\omicron\gamma\omicron\nu$, $\tau\eta\nu \text{ } \kappa\epsilon\varphi\alpha\lambda\eta\nu \text{ } \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$ L p. 38 (346) $_{19}$ — $\eta\pi\lambda\omega\tau\omicron$,

lich A. Tho. In der Todesart (vgl. Apokr. S. 461 sub 4; dazu den von Pf. Abdias III 28 erzählten Vorgang f. Zi I 559) wie im ganzen Verlauf der Schilderung berühren sich die A. An. am meisten mit den A. Pe., wobei auf die Unficherheit der Zugehörigkeit dieses Schlußstückes zu den alten A. An. in der unserer Uebersetzung zu Grunde liegenden Textzusammenfassung immerhin noch einmal (f. Apokr. S. 470 A. 1) hingewiesen sein mag. Doch enthält dieser Text im ganzen zweifellos alte Bestandteile — die ältesten aus dem Kontexte der gerade für diesen Abschnitt zahlreich vorhandenen Versionen und Bearbeitungen (f. o. S. 546 ff.) —, was durch Berührungen mit dem Hauptstücke (Nr. 2, wie auch mit den A. J.) hierunter erwiesen wird. Auch Berührungen mit Martyrien des 2. Jahrhunderts sind offensichtlich. Für das nahe Verhältnis zu dem Endstück der A. Pe. sei an Folgendes erinnert: „Geheimnis (Kreuz)“ S. 470 $_{28}$, „Kreuzesname“ S. 471 $_{18}$, „Gnade“ S. 473 $_{17}$ cf. A. Pe. 37, S. 470 $_{28}$ „zur Rechten und zur Linken“ cf. A. Pe. 38, S. 471 $_{18}$ f. cf. A. Pe. 36 Ende (als Schluß einer kurzen Rede an das Volk, der dessen entrüstete Ausrufe an den Präfecten vorhergehen, vgl. die Rede A. An. S. 471 c. 21 und die Ausrufe S. 472 c. 22, dazu Apokr. S. 349, auch A. P. et Th. 27. 28 und Mart. Carpi etc. $_{45}$: $\text{oi } \delta\epsilon \text{ } \iota\delta\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma \text{ } \epsilon\delta\rho\eta\nu\eta\sigma\alpha\nu \text{ } \lambda\epsilon\gamma\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma \text{ } \cdot \text{ } \Delta\epsilon\iota\nu\eta \text{ } \kappa\rho\iota\varsigma \text{ } \kappa\alpha\iota \text{ } \epsilon\delta\iota\kappa\alpha \text{ } \pi\rho\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\alpha$). Auch die Selbstaufforderung des Apostels an die Hörer A. An. (19 Ende) ist den A. Pe. (37 Ende) analog; dort steht sie am Schluß der Anrede an das Kreuz, hier am Schluß der Preisung des Kreuzes, in beiden Fällen folgt darauf die Kreuzigung, deren besonderer Modus hervorgehoben wird, in den A. Pe. aber dann erst (c. 38) die eigentliche Erklärung des Kreuzesgeheimnisses (cf. A. An. 19) und der Dank der inneren Stimme (c. 39, cf. die „Dankagung“ A. An. 24 Ende) sowie das Amen des Volkes; in den A. An. sind dafür noch die Vorgänge mit dem Aegeaten eingefügt. Es folgt schließlich das Begräbniß durch Marzillia, wie in den A. Pe. durch Marcellus. Vgl. noch hierunter zu c. 21. Aus diesen starken Beziehungen folgt, daß der eine der beiden Verfasser den andern gekannt hat. Welchem die Priorität gebührt, ist bei dem zusammengesetzten Charakter beider Berichte schwer zu sagen.

— (19) Zur Vorgeschichte f. Apokr. S. 463 (nach N). Eigentümlich ist die Anrede des Kreuzes (in der 2. Person); es wird gewissermaßen als persönlich vorgestellt. Daß erweist den sekundären Charakter dieses Berichtes gegenüber ähnlichen. Die verschiedenen Relationen des Schlußstückes der A. An. (einige bei Zi I 595 f. A. 1 zusammengestellt; dazu N p. 59: 367 c. 27, stark katholisiert) lassen das $\eta\kappa\omega \text{ } \epsilon\pi\iota \text{ } \omicron\delta$ (M_1 p. 60 $_{11}$ $\eta\lambda\theta\omicron\nu \text{ } \epsilon\pi\iota \text{ } \omicron\delta$) noch erkennen, welches die unserer Uebersetzung S. 470 $_{28-471}$ $_{18}$ beigefügte Darstellung aus M_1 p. 54 f. einleitet. Auch stimmt der Inhalt des Satzes S. 470 $_{28}$ f. durchaus zu dem Vorhergehenden, und die weitgehende Uebereinstimmung von L p. 38 (346) f. mit M_1 an diesem Abschnitt nebst den darin enthaltenen „gnostischen“ (Zie ZNW 1902, S. 295) Zügen usw. zeigt, daß die Einfügung dieser vollständigeren Kreuzesanrede in die Uebersetzung mit Recht geschehen sein wird. Die Uebereinstimmung zwischen L und M_1 ist sehr weitgehend, doch hat L durch gelegentliche Zusammenziehungen und bereichernde Umschreibungen geändert (M_1 p. 55 $_{1-11}$ Mitte fehlt ganz), so daß wir uns in der Hauptsache an M_1 zu halten haben (von Zie, Offenb., S. 73 f. schon überseht), während L für einige Ausdrücke herangezogen werden konnte. — $_{28}$ mein eigen, vgl. c. 10. A. J. 100, verbürgt die höhere, geistige Art. — $_{28}$ $\text{b e i n } \text{G e h e i m n i s}$, vgl. A. J. im Abschnitt über die Kreuzigung; A. Pe. 37. — $_{28}$ ff. Ausbeutung der Kreuzesteile; anders, aber doch mit übereinstimmenden Zügen, A. Pe. 38; „zur

besser ἡπλῶται (Bo) vgl. ἡπλῶνται L. — p. 55: τὸν κόσμον, wohl ursprünglicher τὰ δισκορπισμένα L [gnostisch, vgl. im Fragm. des Phil.-Evang. Apokr. S. 41 und oben S. 92]. — 3 τὰ εἰς γῆν κτλ., τοὺς ὑπὸ γῆν κειμένους καὶ τοὺς ἐν τοῖς καταχθονίοις κατεχομένους ἀνελκόμενους συνάψης L p. 38 (346) 22 f. — 4 f. πρᾶγμα ἀνάμεστον εἰπων Ding voll des Ganzen = der du das Weltall trägst. — 7 ff. Das widerholte εἰς γε (vgl. p. 54 10) erinnert an c. 6 p. 40 22 ff. [Auch sonst in gnostischen Büchern häufig]. — περιφέρειον, Bo περιφέρειαν. — 8 εἰς γε ὡς σταυρὸς μορφὴν συνέσεως τὴν ἀμορφον τὴν σὴν μορφώσας, τὴν ἀμ., scil. μορφὴν. Solche paradoxen Gegensätze liebt der Verfasser der Andreas- wie der Johannesakten. — 9 Neben ἀφανὴς κόλασις κολάζουσα erwarten wir καὶ . . . ἐκδιώκουσα (statt ἐκδιώκων). — 11 ἐκδοσ(α)μενος cod. V, Bo ἐνδοσάμενος. Daß es so heißen muß, lehrt der Zusammenhang, vgl. auch cod. C ἐνδοσάμενος und L p. 38 (346) 22 f.: ὁ τὸν δεσπότην ὡς βότρυν βατάσας. — 14 στ(αυρῷ) bei L vollständig. — 15 ἐξέλθω in ἐξελθὼν (Bo) zu ändern, fordert der Zusammenhang — 18 δημιουργῷ, d. i. Schöpfer, Urheber; Hebr. 11 10 von Gott, hier in gnostischem Sinne.

(20) Aa p. 25 28 ff. — 27 ἀτενὲς ὁρῶν, vgl. A. J. p. 213: ἀτενίσαι — <ging er darauf zu> ἀνῆλθεν ἐπ' αὐτὸν N p. 59 (367) 28, ἦλθεν ἐν αὐτῷ M₂ p. 60 12, anders B. — 29 τοῦ ἔχειν τοὺς δημίους, vgl. p. 29 18 τοῦ ἀναχωρεῖν αὐτοῦς. Gen. infin. zur Bezeichnung der beabsichtigten Folge, des Zwecks (vgl. Krüger, Griech. Sprachlehre I § 47 22 Anm. 2. Kägi, Griech. Schulgramm. § 215 2). — p. 26 Δάτρατες ἡσθ., aus N p. 59 (367) 28—29 ergänzt οἵτινες ἐλθόντες μόνον ἐπέδησαν αὐτοῦ τοὺς πόδας καὶ τὰς μασχάλας, μὴ διατρήσαντες αὐτοῦ μήτε χεῖρας μήτε πόδας, μήτε μὴν τὰς ἀγκύλας ὑποτεμόντες αὐτοῦ (ὑποτεμόντας statt ἀποτεμόντας B, auch in M₂ p. 60 18). — In Folge dieser notwendigen Ergänzung (μήτε — μήτε) verstehen wir die Situation. Andreas wurde nur mit Striden festgebunden, unten an den Füßen und oben an den Achselhöhlen nicht angenagelt, auch nicht an den ober oder unter den Knien durch Einschnitten der Stricke in die Kniekehlen gefesselt. In der Regel wurden die zum Kreuzestode Verurteilten angenagelt, wohl meist nur die Hände, während die Füße festgebunden wurden. Vgl. H. Fulda, „Das Kreuz und die Kreuzigung. Eine antiquarische Untersuchung“, der sogar zu dem

Rechten und zur Linken“ usw. vgl. auch A. J. 98 f. — 30 vereinigt (συναγᾶγος εἰς ἐν), vgl. kleinasiatische Presbyter bei Iren. adv. haer. V 17, 4 (PA¹ I 2, p. 111 sub VIII): διὰ τῆς (θείας) ἐκτάσεως τῶν χειρῶν τοὺς δύο λαοὺς εἰς ἓνα θεὸν συνάγων. — 41 mit dem, was im Himmel ist (τοῖς ἐπουρανίοις) vgl. S. 471: „im Himmel Frucht tragend“, 42 c. 21 „dem Himmlischen zueilt“ πρὸς τὰ οὐράνια, S. 465 13 c. 1 „dem Himmlischen“ τοῦ ὑπερουρανίου — 41 Heilswerkzeug (μηχανήμα σωτηρίας), vgl. oben S. 194 zu Ignat. an d. Eph. 9, 1 — S. 471] 1 ἱδρῶτα (ἰδρῶτος), vgl. AG 7 48 (nämlich Gottes Mc. 5 7: Mt. 8 28. AG. 16 17. Hebr. 7 1) und A. Tho. (f. Bo. 3 Index) — 42 Vielgötterlehre, Polytheismus (τῆς πολυθεοῦ γνώσεως); der Ausdruck verdächtig, vgl. schon M₁ c. 6 p. 49 19; steht in einem Zusammenhange, der durch L nicht gestützt wird (p. 55 1—11 Mitte) — 1 f. Auch diese Häufung biblischer Reminiscenzen erregt, an dem sonstigen Verlauf der Erzählung gemessen und im Vergleich mit dem Hauptstück Nr. 2 Verdacht; L hat „den Apostel“ ausgelassen — 12—15 bindet das Lamm usw. προσδεσμεῖται τὸν ἀμνὸν τῷ πάδει, τὸν ἀνθρώπον τῷ δημιουργῷ, τὴν ψυχὴν τῷ σωτήρι. Die Gegenüberstellung des „Demiurgen“ und des „Heilands“ ist ohne Frage gnostisch, wiewohl sie sonst nicht so in den A. An. und A. J., soweit erhalten, begegnet (δημιουργός noch A. Tho. 6 p. 109 11). Dann ist in dem Gegensatz ἀνθρώπων und ψυχῆν mit einbegriffen (vor denen man also ein μὲν — δὲ erwarten würde), jener in niederem, diese in höherem Sinne zu verstehen, und im ganzen Satzgefüge logisch keine Drei- (vgl. A. J. 101 Ende), sondern eine Zweiteilung anzunehmen, indem das erste Glied (τὸν ἀμνὸν τῷ πάδει) nur die Tatsache des Kreuzleidens vorwegnimmt; L hat abgefehwächt: προσδ. τ. ἀ. τῷ ἑωλφ., τῷ δημ. τὸ πλαστούργημα καὶ τὴν ψ. τῷ σωτήρι προσφέροντας.

(20) 3. 20 ff. banden ihn nur fest usw., vgl. Mart. Polyc. 14 Oī δὲ οὖ

Schluß kommt, daß das Kreuz Jesu vielleicht nur ein Pfahl gewesen sei [dagegen B. Schulze in *RG* XI 91]. Hier will Negeates den A. länger am Kreuze quälen und erteilt darum in seiner Wut den Befehl, jenen am Kreuze nur festzubinden. Später entstanden weitere Legenden von der Kreuzigung des A., die bekannteste ist die von dem nach ihm benannten Andreaskreuz, daß eben sein Kreuz nicht die gewöhnliche Form, sondern die eines X gehabt habe. — 18 ἡνιάσαι, ließ aniaσαι cod. A X Bo. — <Und sie ließen usw.> καὶ ἀφέντες αὐτὸν κρεμáμενον ἀπέστησαν ἀπ' αὐτοῦ N p. 60 (368) s. f.

(21) N fährt darauf fort: Ἰδόντες δὲ οἱ περισσώτερος ὄχλοι... ὅτι οὐδὲν τῶν ἀνασκοποῦμένων ἀποίησαν αὐτῷ, vgl. M₂ p. 60 19: Οἱ δὲ ἀδελφοὶ οἱ περισσώτερος ἦν ὄχλος πολὺς θασάμενος κτλ. und B₂: Παραστάντος δὲ ὄχλου, πολλοῦ τῶν ἀδελφῶν (mit Zahlangabe, vgl. c. 23 p. 29 18) — 22 f. ὃν οἱ ἀνακρεμáμενοι πάσχουσιν, nämlich zur Verkürzung der Qual die Annagelung, das Einschneiden der Kniefehlen durch die Stricke. — p. 27 10 f. οὐκ ἔχει τὸ ἀκούειν, ähnlich A. J. p. 198 22 f. — 12 γνωρισθεῖς, vgl. c. 1 p. 38 7. — 18 ἀπεκρίνατο begann zu sprechen, nahm das Wort; wie *Lk.* 14 s. *Job.* 2 18. *AG.* 3 18, auch A. J. p. 185 14. — 15 f. vgl. N p. 60 (368) 14 f.: Ἄνδρες οἱ ἀνταρῶνα παρεστῶτες, γυναικὲς τε καὶ παῖδες, πρὸς ὅσους καὶ νέοι δοῦλοί τε καὶ ἐλευθέροι. Doch ist im Griechischen die Zusammenstellung von ἀνδρες — παῖδες — πρὸς ὅσους durchaus geläufig. Vgl. z. B. *Plato leg.* III 687 a.

(22) p. 28 11 τε<x>μῆρασθαι <τῇ πίστει στηρίζεσθαι> ergänzt Bo, dafür spricht die Stelle M₂ p. 61 12. — 12 αὐτοῖς <ῆν> ὁμῶν die Ergänzung zur Befestigung des Anasoluths. — 24 ἀνδρα δικαίον. Wie der Artikel steht ἀνὴρ ein Adjektiv substantivierend, vgl. *AG.* 3 14. A. An. 9 p. 41 36. — p. 29 12 ἐλεηθήσεται, vgl. p. 62 s. N hat δι' αὐτοῦ ἐλευθερωθήσεται.

(23) 18 τοῦ ἀναχωρεῖν αὐτούς, vgl. zu p. 25 20 — 22 τινες τοῦτο αὐτὸ τ. ἀ. δη-

κατήλωσαν μὲν, προσέδησαν δὲ αὐτόν.

(21) 3. 26 Menge Brüder, vgl. A. Pe. 36 p. 90 4 — 29 ἰδὲ εἶτε (μειδίων), vgl. *Mart.* SS. Carpi etc. 28 f. (ed. v. Gebhardt S. 16): καὶ μετὰ τοῦτον προσηλωθεὶς ὁ Κάρπος προσεμεδίασεν, οἱ δὲ παρεστῶτες ἐκπληροσόμενοι ἔλεγον αὐτῷ· Τί ἐστίν ὅτι ἐγέλασας; *Mart.* S. Pionii 7 (ebda. S. 102): μειδιώσης δὲ τῆς Σαβίνης ὁ νεωκόρος καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ εἶπον· Γελάεις; ἡ δὲ εἶπεν· Ἐάν ὁ θεὸς θέλῃ, καὶ Χριστιανοὶ γὰρ ἔσμεν· ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν πιστεύουσιν ἀδιστάκτως γαλάσσουσιν ἐν χαρᾷ ἀδίδω. (A. J. 73 p. 186 14. c. 107 p. 206 s. A. P. et Th. 4 Aufg. A. Pe. Iopt., f. *Apokr.* S. 391 14; c. 6 S. 398 21.) — 31 Leid tragen und weinen (πενθεῖν καὶ κλαῖν), vgl. A. Pe. 36 (in gleichem Zusammenhang) und sonst *Mt.* 16 10. *Lk.* 6 26. *Jaf.* 4 s. *Offb.* 18 15. 19; Estrattoles weinte bereits c. 10 — 25 Hören, vgl. 41. A. Pe. 87 f. (*Apokr.* S. 421 18 f. 28. 31. 48) und zu A. J. 88 — 36 ein Mensch, der Jesu eigen ist (τοῦ Ἰησοῦ ἀνθρώπου), vgl. ὁ τοῦ θεοῦ ἀ. 2. *Tim.* 3 17. 1. *Tim.* 6 11 — 38 Zusammenströmen der Heiden, vgl. z. B. *Mart.* Polyc. 12. 13. *Mart.* Pionii 3 — 39 f. Männer..., Weiber usw.; eine ähnliche Aufzählung A. Pe. 36 p. 90 4 f.; Sklaven und Freie vgl. z. B. *Gal.* 3 28 — 42 f. meine Seele zu ergreifen, vgl. c. 10 S. 467 41: „Finde ich mich in dir?“ Seele vgl. c. 19 Ende — 39 eilt (ἐπειγομένην), vgl. zu c. 15.

(22) S. 472] 4 ff. Zur Konstruktion vgl. c. 4 p. 39 18: τὸ τῆς ψυχῆς μου εὐγνωμον — 5 ff. Bei M₁ p. 54 15 ff. gehen die Rufe des Volks (f. o. S. 557) der Kreuzigung vorher (vgl. A. Pe. 36) — 16 der Weisheit inne werden (φύλοσοφῆσθαι); Christen gingen in Philosophentracht; dem Kirchengeschichtsschreiber Eusebius z. B. ist das Christentum die (vollkommene) Philosophie. Darin liegt eine Aenderung im Verhältnis zur Anfangszeit (*Kol.* 2 s). Zu der Sachlage vgl. *Har-nad*, Die Mission, S. 187 ff. 213 f.

(23) 3. 20 Die Zahl 20 000 zeigt den hybriden Charakter der Darstellung; sie findet sich bei B₂ auch schon vorher p. 26 20 f., N p. 62 (370); macht an unserer Stelle daraus διαχίλιοι — 21 Αἰσerei (τρόπον τινὰ ἐμμανεῖς γεγεννημένους), vgl. c. 3 p. 39 s. vom Negeaten selbst: ὥσπερ τις ἐμμανὲς γεγόμενος. An unserer Stelle

λοῦντες cf. Bo, vgl. M₂ p. 62 a. — 28 Ἄ δεῖ με πρὸς αὐτὸν εἰπόντα ἀναλῦσαι ὃ δεῖ ταῦτα ἐρῶ, d. i. ἂ πρὸς αὐτὸν εἰπεῖν με δεῖ καὶ ἀναλῦσαι. Zu ἀναλῦσαι vgl. p. 41 20. 183 a. Phil. 1 22. — Hinter diesen einleitenden Worten muß noch eine Ansprache an die Brüder ermutigenden und tröstenden Inhalts gefolgt sein, ehe sich der Apostel an Negeates gewandt hat. Vgl. N p. 62 (370) c. 33; c. 34 heißt es dann weiter: Καὶ στραφεὶς ἔφη πρὸς τὸν Αἰγιάτην κτλ. — p. 80 11 συνδήσομαι. In L, womit der Text im vorliegenden Abschnitt ziemlich wörtlich übereinkommt, findet sich hiernach p. 40 (348) 10 f. noch der folgende Satz: οὐδ' ἂν τὰ σὰ πάντα ὁπισσιν ἀρίσταμαι ἑμᾶντοῦ (ähnlich auch N p. 62: 370 24 f.). — 12 λῦεις δὲ, δὲ nimmt das 3. 10 vorhergehende λῦσαι wieder auf: also. — 13 παρφυγόντα ἐντὸς, befreit, erlöst. — 14 Die Lücke zwischen ἐλευθερωθέντα; und νόμον; wird ausgefüllt von L p. 40 (348) 12—14: λῦεις τὸν γυναικὸν ὑπὸ τοῦ συγγενοῦς; τὸν ἀληθέντα, τὸν φιληθέντα ὑπ' αὐτοῦ; τὸν ἀλλοτρίον σου; τὸν ξένον; τὸν ἐπιφανέντα σοι μόνον (lies νόμον) ἔχω κτλ. Zu νόμον vgl. A. J. p. 211 a. Wie dort Christus der zur Gefesslosigkeit herabgesunkenen Seele als Gesetz erschienen ist, so heißt es an unserer Stelle: Andreas ist als νόμος erschienen dem Negeates; von dessen ἀνομία ist in den Akten die Rede p. 35 19, und an dieser selben Stelle heißt er einige Zeilen weiter (bei L) ἐργάτης πάσης ἀνομίας [dieser Satz: ἀπόστηθι τοῖνον ἀπ' ἐμοῦ, ἐργάτα π. α. wohl nur Zutat von L nach Mt. 13 27. Mt. 7 23]. — 14 f. συμπολιτεύσομαι vgl. AG. 23 1. Phil. 1 27. A. J. p. 205 a. — 17 εἰρηκότα μοι, nach L einzuschalten: κατὰμαθς τὸν Αἰγιάτην καὶ τὰ τούτου δῶρα [genau so in M₂ p. 62 19], wie hinter ἐχθρός σου ἐστίν 3. 18: λυμῶν ὑπάρχει, ἀπατεῶν, φθορεῦς, μανιώδης, περίεργος, γόης, φονεύς, ὀργίλος, ἀσυμπαθής (ähnlich N p. 63: 371 s f.; bei L folgt der Satz ἀπόστηθς κτλ., f. zu 14). Ähnlich lautet auch die Rede bei N, wo freilich auch spätere Zutaten erscheinen. Die Ausdrücke ἐχθρός, λυμῶν, μανιώδης, περίεργος, γόης schon in weitläufigerer Zusammenstellung c. 10; ἀσυμπαθής vgl. c. 8, hier absolut = ohne Mitgefühl.

(24) p. 31 20 ὥστε λῦσαι, hier final — vom beabsichtigten Erfolge: „um zu“, vgl. Mt. 27 1. — 24 ἐπὶ τοῦ σοῦ μυστηρίου ὄντα, vgl. 1. Kor. 4 1. A. J. p. 174 12; μυστήριον sonst p. 45 14. 198 15. 201 11. 15. 204 5. — ἀναιδεῖ διαβόλῳ, vgl. p. 44 25. A. J. p. 176 1. — 25 τὸν ἐπὶ τῆς σῆς χάριτος κρεμασθέντα auf Veranlassung, durch Vermittlung deiner Gnade, vgl. p. 63 17 τὸν διὰ σὲ κρεμασθέντα. — p. 32 22 ὃν οἶδα κτλ. N p. 63 (371) 22 f.: Ἰησοῦ Χριστέ, ὃν εἶδον, ὃν ἔχω, ὃν φιλῶ, ὃν ᾧ εἰμι καὶ ἔσομαι, δέξαι με ἐν εἰρήνῃ κτλ. — ὃν ἔχω, vgl. p. 42 18. 22. — ὃν φιλῶ, von Bo nicht mehr durch Sperrdruck hervorgehoben, gehören mit zum überschüssigen Text, also hinter ὃ εἰμι noch vor Schluß der Klammer. Vgl. A. J. p. 212 4. — 26 ἐξόδου ἔingang, Abschied, vgl. 2. Petr. 1 15 — p. 33 10 ἐν τῇ σῇ μεγαλειότητι, vgl. Mt. 9 43. AG. 9 27.

von M₂ p. 62 a singularisch auch auf den Negeaten bezogen — 26 f. Formelhafte Wendung wie zu Aufg. der Rapp. 6. 7. 8. 10 — 29 ff. Si, der I 597 A. 1 die Anrede aus L mittelst, konstatirt „stilistische Verwandtschaft . . . mit dem Schlußgebete der gnostischen Johannesakten“. Der Bericht M₁ enthält p. 56 f. eine Anrede, die Anklänge an die unfrige bringt und stellenweise auch altertümlich klingt, aber doch nichts „Gnostisches“ bietet — 27 Verwandten (συγγενοῦς), der Ausdruck auch sonst in diesem Schlußstücke, vgl. zu c. 5 p. 40 10 — 42 offenbarte, vgl. c. 8 und zu A. J. 18 — Erkenne den Neg. und seine Geschenke! vgl. M₂ p. 58 12: τοιγαροῦν ἀπόλαβε τῶν ἐμῶν δωρεῶν. δῶρα des Zeus sind c. 18 erwähnt. Man erinnert sich auch des bekannten Verses Vergil Aen. II 49: . . . timeo Danaos et dona ferentis.

Σ. 473] (24) 3. s. der heilige A., wohl Hinzufügung des Bearbeiters. Denn das Prädikat findet sich sonst in den A. An. und A. J. für den Apostelhelden nicht — I aut (μὲτα φωνῆς), wie c. 19 Aufg. — s f. Mysterium . . . Gnade, vgl. A. Pe. 37 Aufg. — s Widersacher, vgl. zu A. J. 108 — Größe (μέγας), vgl. c. 1 — 10 nimm mich auf, Herr; vgl. A. J. 112 Ende. AG. 7 20 — 12 ausruhen, f. zu c. 11 p. 42 22.

2. Petr. 1 18. — p. 34 18 σὺν τῇ εὐχαριστίᾳ αὐτοῦ, d. i. τοῦ κυρίου. Daß hantw Stehende nach M₁ p. 57 s f. ergänzt: Καὶ εἰπὼν ταῦτα καὶ δοξάσας ἐπὶ πλεῖον τὸν κύριον παρέδωκεν τὸ πνεῦμα σὺν τ. ε.

(25) Die Ergänzungen zwischen p. 35 s f. 12 f. 14 nach N p. 64 (372) s f. . . . ἡ Μαξιμίλλα . . . προσελθοῦσα . . . ἔλυσεν τὸ λείψανον κτλ. vgl. L p. 40 (348) 28 f. Στρατοκλῆς ἄμα τῇ σώφρονι Μαξιμίλλῃ προσελθὼν ἐξέλυσεν ἀπὸ τοῦ σταυροῦ κτλ. Auch nach P p. 70 begräbt Maximilla („senatrix“). — 30 τὴν τοῦ Χριστοῦ ἀγάπην καχορρηγμένην. Zu lesen ist τῇ . . . ἀγάπῃ Dat. instr. bei χορηγεῖν gebtätlich. — 33 Daß hinter πῖσαι Eingefügt nach M₁ p. 57 14 f. ergänzt: δηχθεὶς τὴν ψυχὴν καὶ τὸ συνειδὸς κακακωμένος, vgl. L p. 40 (348) f.: ἐν ἀπονείᾳ μανιώδει γανόμενος ἀπογνώσει τε πανταεὶ περιτσοῦν, N p. 64 (372) 13 hat bloß μανείας. — 11 Daß nach κατενεχθεὶς Eingefügt aus M₁ p. 57 18 f. καὶ συντριβεὶς διεσπάρχη καὶ διαρρηχθεὶς κατέστρεψεν τὸν βίον, vgl. L p. 41 (349) s f. Daß folgende, daß die Versionen in ziemlich Uebereinstimmung, wenn auch ausführlicher, geben, nach N p. 64 (372) 16—18. 19 f.: Ὁ δὲ Στρατοκλῆς ὁ τούτου ἀδελφὸς οὐκ ἐβουλήθη τι τῶν ὑπαρχόντων τοῦ Αἰγᾶτου ἐπᾶραι· καὶ γὰρ ἄτεκνος ἐτελεύτησεν ὁ δαίλειος· ἀλλ’ εἶπεν· τὰ σὰ Αἰγᾶτα σὺν σοὶ πορευέσθωσαν· . . . ἐμοὶ δὲ ὁ Χριστὸς καὶ σωτὴρ εἰη φίλος καὶ αὐτοῦ δόδλος. Nach M₁ p. 57 soll Stratonos seines Bruders Habe verkauft und unter die Armen verteilt haben.

Allgemein wird in den Martyrien als Datum des Todes des Apostels der 30. November angegeben.

Später ist in deutschen Landen [— merkwürdige Ironie der Ueberlieferung —] der heilige Andreas der Schutzpatron der Männer suchenden Mädchen geworden; im nördlichen Deutschland, im Harz, in Thüringen gilt die Andreasnacht als günstig für die Bräutigamschau, im Süden (Bayern, Schwaben) die Thomasnacht.

G o e t h e Faust I. 525

Sie ließ mich zwar in Sankt Andreas' Nacht

Den künftigen Liebsten sehn.

Vgl. Loepers Anm. (Ausgabe Hempel).

Auf diesen Volksglauben hin dichtete J. W. v. Beuſt (Vermischte Gedichte 1. Aufl. Jena 1765, 2. Aufl. Gotha 1772) sein Lied

„Andreas, lieber Schutzpatron,

Gib mir doch nur einen Mann.“

Dies wurde durch fliegende Blätter weiter verbreitet und fand Aufnahme im „Bunderhorn“ I. S. 369 (Hempel). Dazu gibt Vorberger in einer Anmerkung seine Erklärung, man habe den Namen Andreas mit dem griechischen ἀνδρ, ἀνδρός zusammengebracht. Es gibt noch ältere Belege:

1) Picander Gedichte III. Leipzig 1732 S. 507

„Andreas, du gepreiser Mann“.

2) J. F. Rothmann „Luftiger Poeta“ 1711 S. 349. Gebet einer betagten Jungfrau an den heiligen Andreas.

„Andreas, Mann-Bescherer,

Du treuer Jungfernlehrer.“

3) Christian Weise behandelte den Stoff schon 1668, zuerst erschien als Manuscript in einer Sammlung, gedruckt dann 1677: Weise „Der grünen Jugend überflüssige Gedanken“ Leipzig 1677.

„Ach heiliger Andreas, erbarme dich

und gib mir einen Mann . . .“ —

Vgl. Hoffmann von Fallersleben „Unsere volkstümlichen Lieder“ IV. Auflage, Leipzig 1900 S. 17 (auch S. 6).

Hinzuzufügen ist noch

4) Herr von Hoffmannswaldau und anderer Deutschen außerlesener

(25) Christus Freund, vgl. „Freunde Christi“ Harnack, Die Mission, S. 302.

und bisher ungedruckter Gedichte IV. Teil Jhrft. und Leipzig 1726 S. 181 S. G. R. Gespräch der alten Jungfern und jungen Frauen vom Heiraten. Alte Jungfern:

Was hilft uns doch das ängstliche Gebete,

Womit Andreas wird verehrt?

S. 282. G. S. Klagen der betagten Jungfrauen über ihren einsamen Zustand. Da heißt es S. 286:

„Was hilft uns das Gebete,

Womit der Mann-Patron Andreas wird beschwert?

Ich glaub, er äßt uns nur . . .

S. 287:

Mein Rat, ihr Schwester, wär, ihr liehet alle nun

Zum heiligen Andres dies Stoßgebet erschallen,

Ich weiß er würd uns bald was angenehmes tun.

Nun folgen 5 Strophen Gebet:

„Ach heiliger Andres! Ach mach uns doch zu Weibern! . . .“

Dies Stoßgebet hat ohne Zweifel Beust gekannt. —

Bis in die Mitte des 17. Jahrhunderts können wir also die Vollständigkeit des heiligen Andreas als Schutzpatron der heiratslustigen Mädchen zurückverfolgen. Vielleicht finden sich noch ältere Spuren. Wie der Apostel aber zu diesem Rufe gekommen ist, wird schwer zu erklären sein, die alte Ueberlieferung will ihm ja zu dem entgegengesetzten Rufe verhelfen.

XXVII.

Thomasakten.

Zur Einleitung.

(E. Preuschen.)

Literatur: Ausgabe von C. Thilo mit Kommentar, in dem die ersten grundlegenden Untersuchungen gegeben sind, Lips. 1823 (das textkritische Material ist nicht ausreichend). Lipsius I, 225—347. II, 2, 422 f. R. Mañe, Theol. Quartalschr. 1874, S. 1 ff. (unzureichende) Uebersetzung der Hymnen mit Erläuterungen zum syr. Text. Die Uebersetzung ist wiederholt in Hymnen aus dem Zweistromland Mainz 1882. F. C. Burkitt im JThSt I (1900), p. 280 ff. II (1901), p. 429. IV (1903), p. 125 ff. für die Priorität des Syrers und zur Erläuterung einzelner Punkte. Ausgabe des großen Hymnus von Bevan, The hymn of the Soul, TSt V, 3, Cambr. 1897. Text und Uebersetzung der beiden Hymnen von G. Hoffmann JnB 1908, S. 273—309 mit gelehrtem Kommentar und Bemerkungen zu Einzelfragen. E. Preuschen, Zwei gnostische Hymnen ausgelegt. Gießen 1904. Hilgenfeld, Der Königssohn und die Perle. Ein morgenländisches Gedicht, ZwTh 1904, 229—241.

1. Die Thomaslegenden. Zu den von Lipsius I, S. 227 ff. genannten Zeugen für die indische Wirksamkeit des Thomas kommt noch die ‚Geschichte der Maria‘ (englische Uebers. von Budge p. 105 f. Nestle in Cheynes Diction. of the Bible IV, p. 5059), wonach aber seine Wirksamkeit sich bis nach China, zu den Ruschiten und auf alle Inseln nah und fern erstreckt haben soll. Offenbar sind dem Verfasser dieser Legende die geographischen Begriffe völlig in Verwirrung geraten. Nach der ‚Wiene‘ des Salomon von Basra soll Thomas in Mahuph (Mailapur) begraben liegen: Lipsius Grgh. S. 25.

Ueber den Namen Judas-Thomas, d. h. Judas der Zwilling, s. die Doctrina

Addai (p. 5 ed. Phillips), Barhebraeus, chronicon eccles. III 2. Die syrische Uebersetzung von Eusebs R. G. I, 13, 11 gibt daher das griechische Ἰούδας ὁ καὶ Θωμᾶς wieder durch ܝܘܕܐ ܕܪܡܐܝܐ, was man syrisch (nach nestorianischer Aussprache) nicht anders als Judas der Zwillingbruder verstanden haben wird.

(2.) Die armenische Uebersetzung ist erhalten im Cod. Paris. Bibl. Nation. Fonds arménien 46, III. B. Wetter in Tübingen war so freundlich, mich Einsicht von seiner Abschrift nehmen zu lassen. Soweit ich sehe, weicht der Text nicht selten erheblich von der anderweitigen Ueberlieferung ab, doch hatte ich nirgends den Eindruck größerer Ursprünglichkeit. Das Nähere muß festgestellt werden, wenn Wetter den Text im Oriens christianus veröffentlicht haben wird.

(3.) Zum Inhalt der Akten. Daß der Verfasser der Akten einige Kenntnis von historischen Personen hatte, die er in seinem Romane auftreten läßt, hat v. Gutschmid (Rl. Schr. II, 332 ff.) so eingehend bewiesen, daß man sich mit dem Hinweis auf seine Bemerkungen begnügen kann. Was v. Sallet, Die Nachfolger Alexanders d. Gr. in Baktrien und Indien (Berlin 1879), S. 157 ff. darüber hinaus beigebracht hat, ist verhältnismäßig bedeutungslos. Der König Gundaphoros ist aus der Geschichte bekannt. Auf den Münzen heißt er in griechischer Legende Ὑποφάνης und nach Spiegel ist sein Name gleich dem altperischen Vināfra (D. altperf. Keilschrift S. 217). Seine Regierungszeit wird verschieden bestimmt; v. Gutschmid setzt sie in den Anfang des ersten nachchristlichen Jahrhunderts, v. Sallet an dessen Ende. Den Namen Gad hat v. Gutschmid mit dem persischen Gvad verglichen, ein Name, der als 'Oada für einen indisch-baktrischen König vorkommt. Daher wäre nicht unmöglich, daß sich in der Familie des Gundaphoros der Name ebenfalls fand, wenn davon auch nichts mehr bekannt ist. Das Reich des Gundaphoros erstreckte sich über Areia, Drangiana und Arachosien; letzteres wurde „das weiße Indien“ genannt. In diese Gegend versetzt demnach der Verfasser den Roman.

Die in dem sog. Hymnus an die Seele vorkommenden Namen hat G. Hoffmann JnB 1903, S. 289 ff. eingehend besprochen. Da jedoch das Lied nicht von dem Verfasser der Akten herrührt, tragen seine Vorstellungen zur Gesamtauffassung nichts aus.

Texterläuterungen.

(H. Raabe.)

Abkürzungen: G = griechischer, S = syrischer Text (S¹ der Berliner Hs.); U und P Hs. von G; Bo = Bonnet, H = G. Hoffmann.

Berichtigung zur „Vorbemerkung des Uebersetzers“. Die Apokr. S. 480 zum Ausdruck gekommene Ansicht, daß der griechische Text der Thomasakten zwar auf ursprünglichem syrischen beruhe, aber wohl nicht auf dem uns allein bekannten, von Wright herausgegebenen (sondern auf einem älteren, später wieder verloren gegangenen), hat sich nicht als haltbar erwiesen. Vielmehr spricht alles dafür, daß der griechische Text aus dem von Wright edierten syrischen hervorgegangen ist, daß aber der Grieche seine Vorlage bald verkürzt, bald erweitert, bald sonst nach eigenen Theorien umgestaltet, vieles auch aus Mißverständnis des syrischen Ausdrucks oder infolge von Verlesung unrichtig wiedergegeben hat. Daraus sind m. E. alle Divergenzen des Griechen zu erklären. Wenn dieser z. B. das aus der Präpos. ܐܡܝܬ (mit) und dem Subst. ܡܠܝܬܝܢ (Silphium) bestehende ܡܠܝܬܝܢ ܐܡܝܬܝܢ βασιλικόν identifiziert, so ist das eine Verlesung und falsche Auffassung, für die man kein Urbild in einem älteren Syrer zu suchen braucht. Wenn er ܡܠܝܬܝܢ ܐܡܝܬܝܢ und ܡܠܝܬܝܢ ܐܡܝܬܝܢ verwechselt, so gehört das eben dahin. Wenn er statt ܡܠܝܬܝܢ ܐܡܝܬܝܢ setzte, so geschah das, weil er nicht verstand, was der Syrer sagen wollte oder die Worte für irrtümlich hielt. Wenn er aber die syrischen Worte ܡܠܝܬܝܢ ܐܡܝܬܝܢ (er selbst als) durch αὐτὸς δὲ παρέμεινεν τῇ αὐτοῦ νηστείᾳ (er selbst beharrte in seinem Fasten) ersetzte, so trug er dadurch eine ihm (und seiner Richtung) eigene, von der kirchlichen abweichende Fastentheorie in die Akten ein. —

1 S. 480¹³ der auch *Swilling*] Es sollte heißen: „Thomas d. h. *Swilling*“. S nur: „der Apostel Judas Thomas“. 2 S. 481¹⁰ *Mittagszeit*, *Markt*] fehlen bei S. — *drei Pfunde*] S: 20 Silberlinge, S¹: 30 *πν* (*Drachmen*). — *13 Kauf*] Nach S besser: „der Kaufbrief“. 3 J. ²⁴ *Möge* *zu* *gleich*.] Der ganze Satz fehlt bei S. — ²⁰ (p. 108²) *σως* ist zu tilgen. — ²⁰ *Ar* *beit*] S: „Welches ist die Kunst, die du auszuüben imstande bist? Spricht Judas zu ihm: Zimmermanns- und Architektenkunst“. — ²⁰ *Wagen*] S: stimuli zum Antreiben der Zugtiere. — *Schiffe* und *Rollen* fehlen bei S. — ²⁰ *Andrapolis*] vielleicht verstümmelt aus syr. Sandruch (*Sanadruch*), wie die mehrfach überlieferte Lesart *Ἐνδρῶχ* vermuten läßt. S: „bis sie sich der kleinen Stadt Sandruch näherten“. 4 J. ²⁷ *Flöten*] ft. *αὐλητῶν* l. *αὐλῶν*. S: „hörten sie den Klang von Sackpfeifen (Doppelflöten) und Wasserorgeln und vielen Gesang“. *Trom-*

Erläuterungen.

(E. Preuschen.)

1 S. 480¹⁰ ff. Das Apostelverzeichnis ist aus Mt. 10² ff. ohne wesentliche Varianten entnommen. Nach *Ἰάκωβος* ist daher wohl gegen Bo mit der Mehrzahl der Hff. *δ τοῦ* hinzuzufügen, wie auch bei Mt. steht. Statt *Ἰακβάδης* (oder *Sebbaeus*, wie D Jt bieten) ist *Ἰούδας Ἰακώβου* gesetzt (vgl. et Judas Zelotes in einigen Hff. der Jt) und dieser ans Ende gestellt, wo sonst stets Judas Ischariot steht. Paarweise Anordnung der Jünger entsprechend dem *δὸο δὸο* Mc. 6⁷ findet sich auch hier. — ¹⁰ Verteilung der Erde unter die zwölf Jünger ist ein stehender, aus Mt. 28¹⁹ (*μαθηταὶ πάντα τὰ ἔθνη*) erschlossener Zug in den Apostelsagen. Schon Origenes weiß darum (comm. in Genes. t. III bei Euseb. h. e. III 1). Vgl. Sokrates h. e. I 19. Rufin h. e. I 9. Theod. in ps. 116¹. Hieron. comm. in Is. 54 (IV 445 Vallarsi) u. a.; Eipsius I 11 ff. — ¹³ *Swilling* Ueber den Beinamen *Didymus* wie überhaupt zu der Person des Judas vgl. Zahn, Forsch. VI 346 ff. — ¹⁵ Die Berufung zum Apostelamt ist zunächst mit der Weiterung verbunden, die Berufung anzunehmen, wie die Berufung bei den alttestamentlichen Propheten ebenfalls zunächst auf Widerspruch stößt. Jes. 6⁵ ff. Jer. 1⁴ ff. Jona 1⁵ f. 2 S. 481¹⁰. Der Name lautet im Syrischen ܐܬܬܐܢܐ. Wie Burkitt nachgewiesen hat (l. c. II 429), findet er sich auch auf einem lateinischen Papyrus v. J. 166 n. Chr., nach dem ein röm. Offizier in Mesopotamien einen Sklaven *Abban*, „quem Eutychen, sine quo alio nomine uocatur“, für 200 Denare kauft. — ¹⁰ Den König *Gundaphor* (*Γουνδαφόρος*, *Γουνταφόρος*, syr. ܡܠܟܐ) hat Cunningham mit dem indisch-parthischen König *Gyndopherrēs* (*Viñdafrā*) identifiziert. Vgl. dazu v. Gutschmid, Kl. Schriften II, 332 ff. — ¹⁰ auf dem *Markte* findet der Sklavenhandel statt. Als Arbeiterbörse begegnet der Marktplatz auch im Gleichnis Mt. 20¹ f. — ¹³ Nach S werden 20 (oder 30) Silberstücke für Thomas bezahlt. Dieser Preis ist natürlich im Zusammenhang mit dem Judaslohn angenommen. Für einen tüchtigen Handwerker zahlte man in Rom 100 000, ja bis zu 700 000 Sesterzen (Jung, Leben und Sitten d. Römer i. d. Kaiserzeit I 31). In der Provinz war er wohl billiger zu haben. — ¹⁵ Der Doppelsinn der Frage ist erst aus dem Syr. ganz verständlich; *δουλοῦν* ist der Sklavenbesitzer, aber *ܐܬܬܐܢܐ* kann dieses und zugleich Ehrentitel des Lehrers sein. 3 ²² Der Jünger betet, wie's ihn Jesus gelehrt hat Mt. 6¹⁰. — ²⁰ Ähnlich schildern Justin dial. 88 (vgl. meine „Antilegomena“ S. 26¹³) und das arab. Ev. inf. 38 die Tätigkeit Jesu und seines Vaters. — ²⁰ Statt *Andrapolis* hat S ܐܢܕܪܡܢܐ. Eine Identifizierung wird man nicht versuchen wollen. v. Gutschmid (Kl. Schriften II 363) weist auf die in Südbindien ansässige Dynastie und das Volk der *Andhra* hin, deren größte Macht in die ersten nachchristlichen Jahrhunderte falle. Zur Zeit ihrer größten Machtentfaltung herrschten sie bis in die Gegend von Bombay. (Vgl. auch Plinius hist. nat. VI 19, 22, 67). 4 ²⁷ *Wasserorgeln*, deren Bau Vitruv (de archit. X 13) eingehend beschreibt, sind schwerlich je als Musikinstrumente in allgemeinem Gebrauch gewesen. Dazu waren sie viel zu kompliziert und zu teuer,

peten fehlen bei S. — 38 Feste] S: „Freude, die in d. St. herrscht“. — 47 verantwortlich] S: „daß jeder sich des Tadelß (der Anklage) schuldig mache“. — S. 482. Gehen wir] nicht bei S. — 5 Hochzeit] S: „gingen sie, sich beim Mahle niederzulassen“. — 6 Da... sah... hatten] fehlt bei S. — 6 und wie auf einen] fehlt bei S. — 7 wie als Herr] S: „Habban, sein Herr“. 8 3. 9 hierher gekommen] S fährt fort: „und auch wegen der Ruhe (Erquickung) des Königs und damit ich seinen Willen...“ — 10 Wer nicht auf die Herrrolle] S: „daß jeder, der es hören und nicht kommen werde, Strafe empfangen werde“. — 10 Kränze und w. S.] S: „Del und getrocknete Früchte (Nölbefe: Nachwerk)“. Da es sich hier nicht um etwas Eßbares handelt, ist vielleicht נִבְבִּיכָה zu lesen. — 10 3 ähne] fehlt bei S — 20 sorgfältig] fehlt bei S — 21 und andern Blumen] fehlt bei S. — 22 Die Flötenspielerin] S: „eine Flötenspielerin, die inmitten der Tischgesellschaft war“. — 22 Die Flöten i. i. S.] fehlt bei S. 6 3. 20 Mein Gott wird] S: „... möge.. und möge ich sehen“. Wahrscheinlich wollte auch G durch das Futurum den Wunsch ausdrücken. Vgl. c. 13 εἶπαι (ἡ χάρις) = εἶπω oder ἡ-ω. — Saitenspie] bei S nicht vorhanden.

Das Mäbchen] S: „meine Kirche“ — Aenderung eines späteren, vom Verfasser der Akten wohl zu unterscheidenden Syrerß, aus der mehrere andere geflossen sind. S: „die Kirche“. Für das Ursprüngliche hält S: „Meine Braut“ (d. i. die Braut, die ich meine) נְכִי, indem er κόρη = Braut faßt. (Man könnte danach auch ἡ κόρη μου παρὸς θυγάτηρ für die anfängliche Lesart von G ansehen). Unter der Braut ist nach ihm die Seele gemeint. Er überschreibt das Lied daher:

auch nur schwer zu handhaben. Hier handelt sichs um ein königliches Fest, dabei dürfen auch seltene Genüsse nicht fehlen. Vgl. Friedländer, Sittengesch. Roms³ III 298. 311, 8. — S. 482. Thomas findet seinen Platz unter den Sklaven, wie sich das gehört, Abban bei den Freien. Die Gruppen sind natürlich getrennt. 5. Als rechter Jude und als Enthaltamer genoß der Apostel nichts. — 15 Wohlriechende Salben pflegten bei solchen Gelegenheiten dargeboten zu werden Ps. 23. Am. 6. u. 7. Joh. 12. Die Sitte, die im Orient wohl noch heute geübt wird, war auch im Abendland bekannt geworden, wo reiche Proben mit derartigen Dingen großen Luxus zu treiben pflegten (vgl. Petron. satir. 65. JnW 1902, S. 252. Friedländer, Sitteng. III, 77). Auch das Ueberreichen von Blumenkränzen ist bei den feierlichen Mahlzeiten im Orient und Occident stehende Sitte Jes. 28. 1. Weish. 2. f. Aristophanes aves 460. Horaz od. II 7, 23. sat. II 8, 256 u. a. Die eigentümliche Art, wie sich der Apostel salbte, erklärt sich vielleicht durch bestimmte Riten, die bei der Taufe geübt wurden: Scheitel, Nase, Ohren, Mund und Herz scheinen auch dabei besonders bedacht worden zu sein. Cyrill. v. Jer. catech. myst. II 3 sagt, daß sich der Täufling entkleidet habe und darauf gesalbt worden sei ἀπ' ἀκρων τριχῶν κορυφῆς ἕως τῶν κατώ. Genauere Anweisungen finden sich weder hier noch an den andern Stellen, die den Brauch erwähnen. (Vgl. dazu Bingham-Grischovius, Antiquitat. eccl. III 303 ff.) Da aber Kyrrill das Salböl ein εἶλαιον ἐπορκιστόν nennt, ist deutlich, daß man dieser Salbung eine die Dämonen abwehrende Kraft zuschrieb. Das wird wohl auch bei Thomas das Motiv sein. Er salbt sich, um die Teufel, die bei der Gasterei ihr Wesen treiben, fern zu halten. — 22 Syrische Flötenspielerinnen, ambubaias, waren zur Kaiserzeit auch in Rom allgemein bekannt. (Horaz ep. I 2. Sueton Nero 27). Sie bildeten Trupps, wie heute die Tiroler Sängergesellschaften, und fanden sich ein, wo es etwas zu verdienen gab. Friedländer, Sitteng. Roms III³, 303 f.

6. Das Lied, wohl syrischen Brautgesängen nachgebildet, ist die Schilderung der Erwartung des Bräutigams, der eine Schilderung der Schönheiten der Braut vorausgeschickt ist. Der Bräutigam ist ohne Zweifel der himmlische Christus, den die Sophia erwartet. Ueber die Einzelheiten der Deutung f. meine Schrift „Zwei gnostische Hymnen, ausgelegt“ (Weissen 1904), wo die

Die Hochzeit der Seele. — 35 τὸ γαῦρον (stolzer) gehört nach S zum Folgenden: γαῦρον καὶ ἐπιτ. — 37 καλλεῖ] Das Ursprüngliche vielleicht bei S': וּמַצְבָּת בְּכָל שְׂמֵרָא = καὶ κεκοσμημένον παντὶ κάλλει (unter Streichung von κα, für welches S κα (schön) gesetzt hat. Statt καταυγάζουσα hätte G καταυγάζον (sc. θέαμα) sehen sollen. — 38 ἐαρινότης] scheint von G frei zugesetzt zu sein. S faßt ἀνθη ἐαρινά = Knospen. Nach ihm will der Verf. sagen: „die Kleider der Braut haben Blumenmuster, und diese Blumen duften wie lebende, weil das Kleid parfümiert ist“. — 40 κορυφῇ] wörtlich: „auf ihrem Scheitel ruht der König“. S: mit „König“ sei hier das Salböl gemeint als Vertreter des Pneuma bei der Königskrönung des Christus, dann desselben bei seiner Taufe im Jordan. — 41 ἐπ' αὐτόν] L ὅν αὐτόν. Nach S liegt hier die falsche Auffassung eines falschen syr. Textes vor. Statt עֲמֻרָא sei wohl עֲמֻרָא zu lesen: „nährt ihre Säule d. h. den ganzen übrigen Körper“. Der Spracher, welcher zum Subjekt des Liebes die Kirche machte, habe vielleicht עֲמֻרָא („seine Getauften“) aus עֲמֻרָא gemacht. — 41 ἀμβροσίῃ] Einschub von G, dem bei S nichts entspricht. Vielleicht auch war es die Handgloffe eines Lesers. — 42 ἐγκρίσει] G hat das Partic. als passives aufgefaßt, was nicht angängig, da das Subst. maßf. ist. S: „sie setzt Wahrhaftigkeit auf ihr Haupt (wie einen Kranz) und wirbelt die Freude auf in ihren Füßen“. G frei: ἀμφαίνει, S' מְחַבֵּר: „Freude zuckt in ihren F.“. — 44 πρεπόντως] S nach S: „ihr Mund ist geöffnet und das steht ihr wohl an, da sie lauter Loblieber mit ihm spricht“. Die Uebersetzung faßte das Partic. als Stellvertreter des Imperf. — 46 τριάκοντα κ. δ.] Der überlieferte Text von S: „die 12 Apostel des Sohnes und (die) 72 (st. 70 Jünger) donnern (lassen laut ihre Stimme erschallen) in ihr (der Kirche)“. S, durch die Zahl 32 gleich ח h i l o an die Bühne erinnert, denkt an folgende Restitution: „in ihren Bühnen ertönen 32 reine Neonen (die bei den Valentinianern vorkommenden 30 Neonen des Pleroma, zu denen noch Christus und Hagion Pneuma kommen) und liest: וְהָיָה כְּשֶׁיִּשְׁמַע רִבְרִין רִבְרִין Statt וְהָיָה כְּשֶׁיִּשְׁמַע רִבְרִין hat S' וְהָיָה כְּשֶׁיִּשְׁמַע רִבְרִין. — S. 483, ἐπισκοπῶν] S: „den der Priester aufhebt und eintritt“. Vielleicht ist daher bei G ἐπισκοπῶν st. ἐπισκοπῶν zu lesen. — 3 ὁ πρῶτος] L ὁ ft. ὁν. Bei S zeigt das Verbal-fußig einen Sing. an, während man nach „Stufen“ סָלָל erwarten sollte. S: „der Sing. im Spt. geht auf die Treppe κατὰ οὐνοῦν“. Doch möchte man eher an den als Stufenbau bezeichneten Nacken denken. — 4 f. χεῖρες, χορός, δάκτυλοι]

Belege gegeben sind. — 44 Das Mädchen: S hat dafür „meine Kirche“ (oder „die Kirche“). Die Korrektur liegt auf der Hand. — „Tochter des Lichtes“, weil die Sophia aus dem Lichtreiche stammt. — 35 Die Könige sind die Herrscher des oberen Lichtreiches. — 37 in strahlender Schönheit: weil die Sophia aus dem Lichtreiche stammt, besitzt auch sie den Lichtglanz, wenn auch in vermindertem Maße. — 38 f. Bunte Gewänder und der Duft der Salben sind bei einer Hochzeit unumgänglich. Süßer Duft ist aber auch den Himmlischen eigen; wo der hl. Geist wirksam ist, verbreitet sich süßer Duft. Daher auch um die himmlische Sophia. — 40 Der König, der Götterspeise zugeben hat, ist der höchste Gott. Auch hier liegt wohl ein Doppelsinn vor. Bräutigam und Braut werden in der Hochzeitswoche, die daher die Königswoche heißt, von den Hochzeitsleuten als König und Königin geehrt. Möglich, daß der Verfasser des Liebes das im Auge hatte. Dann würde der Bräutigam als Gastgeber gefeiert sein, was freilich nicht genau stimmt. — 40 Bei den Zweihunddreißig hat Thilo an die Bühne gedacht. Aber es ist doch merkwürdig, daß die Braut ihre eigene Schönheit besingen sollte, widerspricht auch durchaus dem Brauch. Näher liegt es, an irgend eine Neonenspekulation zu denken (Lipsius I 306). — 47 Der Türvorhang ist nach G wohl als Zeltvorhang gedacht; S macht den Vorhang zum Allerheiligsten daraus, den der Priester zurückschlägt. Der Sinn des Vergleiches ist nicht ganz deutlich. — S. 783: Der erste Weltbaumeister ist der oberste Gott, daher πρῶτος δημιουργός genannt. Er kann freilich nach gnostischer Anschauung nur uneigentlich Demiurg genannt werden. Denn die Welt der Materie stammt nicht von

Der „Chor oder Reigentanz der glücklichen Neonen“ ist wohl von G eingetragen. Doch kann in χορόν eine Verstümmelung von χῶρον (S) liegen. S: „verkünden den Ort der Lebendigen, ihre Finger deuten nach den Toren der Stadt (της ἀνω Ἰερουσαλήμ)“. S erklärt: „die Hände sprechen aus, was sie bedeuten . . . nämlich = die guten Werke beider Hände bedeuten das ewige Leben der Christin . . . Also die Hände erwerben den Himmel wie die Finger B. 21“. Verständlicher wäre חַוְוָהּ ft. חַוְוָהּ. Man hätte dann den Parallelismus: „ihre Hände (die Werke ihrer Hände) führen ein an den Ort der Lebendigen, ihre Finger öffnen das Tor des Himmels“. — ἡ ἀπὸ βαλσαμόου S empfiehlt ὀποβαλσαμόου (Saft des Balsambaums). S: „vom Duft der Erlösung erfüllt“. Auch Myrrhe, Würzkräut, Myrrtenzweige (nicht „Myrrhenzweige“ Uebers.) und Rohr sind nach S ungeschickte Zusätze von G. S fährt fort: „Weihrauch ist in seiner Mitte aufgestellt, (nämlich) Liebe, Glaube und Hoffnung, und erfüllt alles mit Wohlgeruch. Drinnen ist Wahrheit in ihm ausgestreut, seine Türen sind mit Wahrhaftigkeit geschmückt (S)“. — ο ἀνθέων ἡ ἀνθρ und mit ἡ ἰλο κλισιάδες ft. κλισιάδες. 7 B. 11 νυμφῶν] ἡ παράνομοι. S S „ihre Brautführer umgeben sie, alle, die sie geladen hat, und ihre Brautjungfrauen [mit ihnen] singen vor ihr Lobpreis“. Der Reigentanz und die Siebenzahl sind Zugaben von G, wie auch gleich darauf die Zwölfszahl. Denn S fährt fort: „Vor ihr dienen Lebendige und schauen aus, daß ihr Bräutigam komme“. — 10 δαμάτωτος Nach S sollte man δεῖν erwarten. — 10 μεγιστῶνες (vgl. c. 108) S: „alle Gerechten“. — 11 οἱ αὐτῶν] S: singuli. — 11 ff. ἡνα . . . φωτισθῶσιν bis ἐπιθῶμ[α] S nach S: „damit sie durch seine Herrlichkeit erleuchtet werden und in sein Königreich mit ihm gelangen, das niemals vergeht, und zu dem Feste gelangen, wohin alle Gerechten zusammenkommen werden, und in die Sonne gelangen, in welche sie einzeln eintreten werden, und (damit sie) Lichtanzüge anziehen und die Herrlichkeit ihres Herrn umlegen (und) den Lebendigen Vater preisen, weil sie das prächtige Licht empfangen haben und erleuchtet worden sind durch den Abglanz ihres Herrn und empfangen haben seine Nahrung, die niemals einen Abgang hat; und (weil sie) vom lebendigen Wasser getrunken haben, das sie nicht lechzen und dürsten macht“. Nach der Interpunktion ἡνα φωτισθῶσιν· καὶ . . . ἔσονται . . . schien es, als hätte G die Satzstruktur aufgelöst. Daher die Uebersetzung: „und werden in Ewigkeit bei ihm sein“ u. s. f. Diese Annahme ist aber nicht nötig. Vielmehr hängen die Futura ἔσονται, παραμυνοῦσιν, ἐνδύσονται, ἀμφιδύσονται, ἔσονται, δεξάσονται,

ihm. — 1. verkündend: was sie verkünden, ist zunächst nicht deutlich; gemeint ist die durch die Sophia erfolgende Offenbarung, durch die sich die Geheimnisse der Neonen erschließen. — 2. Die Tore der Stadt: gemeint ist wohl die ἀνω Ἰερουσαλήμ, das Ziel der Frommen. — 3. Licht wie die Tochter des Lichtes ist auch das Brautgemach, blumendurchduftet, wie ihr Gewand. — 10 Der seltsame Schmuck der Eingänge ist dunkel. Vielleicht verwandte man Schilfbüschel zum Schmuck der Pforten. S weicht ab. 7 11 Die 7 Brautführer und ebensovielen Brautführerinnen sind ohne Zweifel Neonen, jene vielleicht mit den 7 Archonten, diese mit den 7 Planeten identisch, wobei nur das Feminin auffiele. Doch kann man auch irgend eine andere heilige Heptas hier genannt finden. Ausmachen läßt sich nichts. — 12 Die 12, die vor der Braut dienen, wird man am leichtesten mit den Tierkreisbildern, die wieder als Neonen gefaßt sind, identifizieren. S denkt, gemäß seiner ganzen Umdeutung des Siebes an die 12 Apostel. — 13 Auch die Neonen sehnen sich nach dem Licht, das sie mehr oder weniger verloren haben. Darum blicken sie dem himmlischen Christus als dem Lichtbringer entgegen. — 14 Christus erlöst nicht nur die Sophia, sondern mit ihr auch die unter dem Pleroma herrschenden Neonen. Sie erhalten nun den Zugang zu dem Reich und bleiben in dem Reich in Ewigkeit. — 15 Das Bild von der Hochzeit, dem Freudenmahle, zu dem sich die Erlösten sammeln, ist schon aus dem N. T. bekannt (Mt. 22 : ff. u. Par. ; 25 : ff. vgl. auch 20 11). Babylonische Vorstellungen mögen eingewirkt haben. — Die Wornen, Eblen, die an dem Mahle teilnehmen, sind alle, die ein Recht haben, zum Licht-

wie ποτιοθωσι, noch von Ινα ab, was bei G öfter vorkommt. Vgl. den analogen Fall c. 25: Ινα βεβαιωθωσι . . . και δεξονται . . . και ἀνθήσουσι . . . και τελεσφορήσουσιν. — 35 ο δ τ ο φ ω ε] Das Relativ ist im Sinne einer Begründung gefaßt: „weil sie sein prächtiges Licht empfangen haben . . . und durch den Anblick ihres Herrn erleuchtet wurden und seine Nahrung („ambrosische“ ist Zugabe von G) empfangen haben und von dem (st. seinem) Wein getrunken haben . . .“ — 31 ε δ ο ξ α σ α ν , δ ρ υ η σ α ν] Man fühlt sofort, daß die erzählenden Tempora nicht richtig sein können. Und doch hat auch S: „und priesen“. Man kann aber bei S durch Streichung des verbindenden ¹ = „und“ den Satz sofort zu einer Aufforderung umgestalten. Dies hat G getan, und man muß ihm darin folgen und demnach lesen: „Preiset den Vater, den Herrn, und den eingeborenen Sohn und dankt dem heiligen Geiste (als) seiner Weisheit“. — 31 σ υ ν τ ο φ [ω ν τ ι π ν.] = „in Gemeinschaft mit dem hl. Geiste“.

8 3. 40 I. ε τ ε λ . η α υ λ ή ρ ι α π ά ν τ α . — 45 ζ υ φ ή λ λ ι γ α ν ω σ ε ν δ] S¹: „ein Löwe sprang“ (ו ש פ r. ו ש פ א).

9 S. 484 10 sprach zum Apostel] S: „zu Judas“, S¹: „zum Heiligen“, wie oft. Sonst wird der Apostel bei S¹ auch mehrfach Mār (dominus) Thoma genannt.

10 Bei S hat das Gebet größeren Umfang. So heißt es an Stelle von 3. 35—38: „Jesu, vollkommener Sohn der vollkommenen Barmherzigkeit, du bist Messias geworden und hast den ersten Menschen (st.: die menschliche Natur) angezogen, du bist die Kraft und Weisheit, Verstand, Wille und Ruhe des Vaters, durch den du verborgen bist in Herrlichkeit und durch den du offenbart bist durch dein Tun. Und ihr seid e i n e r in zwei Namen. Und du ersiehst wie ein Schwacher, und die dich sahen, glaubten von dir, daß du ein Mensch seiest, der der Hilfe bedarf, und du hast die Herrlichkeit deiner Gottheit durch deine Langmut mit unsrer Menschheit gezeigt, indem du den Bösen von

reiche einzugehen. — 31 Königl. glänzende Gewänder, wie sie die Gäste erhalten (Mt. 22 11 ff.). Wer am Freudenmahl der Himmlischen teilnimmt, erhält einen verklärten Lichtleib. — 34 Der Vater des Alls ist der höchste Gott, der letzte Weltgrund, in dem alles Licht gesammelt ist. — 37 Nektar und Ambrosia: Götterspeise und Göttertrank, wie es die Unsterblichen genießen. — 31 f. Eine sichere Deutung der genannten Trinität ist nicht mehr möglich. Man wäre zunächst geneigt, an das in der syrischen Gnosis statuierte dreifache Prinzip zu denken: Gott = Vater der Wahrheit, (der weibl. gedachte: א מ ר ר) Geist = Mutter der Weisheit, Christus = lebendiger Geist, wenn nicht die letztere Identifizierung Schwierigkeiten bereitet. Man weiß auch nicht, ob nicht auch bei dem Griechen hier der ursprüngliche Text alteriert worden ist. Daß die ganze Vorstellung in „gnostischen“ Gedanken wurzelt, ist klar und es hat darum auch nur ein geringes Interesse, das System zu ermitteln, denen die Ausdrücke entnommen sind.

8 44 Das Motiv von der unmittelbar auf die Beleidigung folgenden Strafe, ist von v. Gutschmid als buddhistisch in Anspruch genommen worden. Dazu liegt kein Grund vor, da alle Apostelgeschichten derartige Züge aufweisen. Schon die Geschichte von Ananias und Sapphira (A. 5 1 ff.), bei der allerdings das Motiv der Strafe etwas anders ist, läßt sich als Parallele verwerten. Ebenso zerreißen Bären die 42 Knaben von Bethel, die Elisa „Glaslopf“ gespottet hatten (2. Kön. 2 23 ff.). — 47 Hunde als Wollzieher des Strafgerichtes auch in der Elia-geschichte 1. Kön. 21 10, 23 f. 22 28. 2. Kön. 9 10. 28.

9 S. 484 2 Die Flötenspielerin zerbricht ihre Flöten zum Zeichen, daß sie nun ihr Gewerbe aufgibt. So verbrannte auch der Pfeifer von Niclashausen seine Musikinstrumente, als er ein Prediger seines Volkes wurde.

10 10 Begleiter seiner Knechte wird Gott oft genannt. Man denke an Ps. 23 4. Vgl. auch das συνοδότης auf der Abergusinschrift 3. 11 (meine „Analecta“ S. 26 2). — 30 ff. Höllenfahrt und Aufstieg hängen eng zusammen mit der gnostischen Vorstellung von der Erlösung der Seele, die noch deutlich anklingt. Vgl. Rattenbusch, Das apostol. Symbol II 895 ff. Bouffet, Die Himmelsreise d. Seele (Archiv f. Religionswissensch. 1901, S. 136 ff. 229 ff.).

11 40 Christuserscheinungen in verschiedenen Metamorphosen ge-

seiner Macht herabgestürzt und mit deiner Stimme die Toten gerufen hast, daß sie lebten, und denen, welche leben und auf dich hoffen, ein Erbe in deinem Reiche verheißen hast. Du bist Bote geworden und von den oberen Höhen gesandt, weil du den Lebendigen und vollkommenen Willen deines Senders tun kannst. Gepriesen bist du, Herr, in deiner Kraft, und deine Regierung wirkt erneuernd in allen deinen Geschöpfen und in allen Werken, die deine Gottheit hergerichtet hat, und kein anderer kann den Willen deiner Majestät unwirksam machen (L. מַלְכוּת), und niemand ist, der wider dein Wesen aufstehe, wie du bist. Du bist zur Hölle..“

12 S. 485¹¹ m o n d s ü c h t i g] S hat hier an erster Stelle die augenscheinlich falsche Lesart: „Entweder fällt der König über sie her...“ Vermutlich muß st. מַלְכוּת (König) מְדַמֵּן (Dämon) stehen. — ¹¹ als Brautführer] S: „als Rühmende“, S¹: „als Gerühmte oder Rühmende“. — ¹² vol] st. πλήρης L. πλήρη. 13 3. ¹⁴ s c h m u ß i g e n B e g i e r d e] S nur „Begierde“, S¹ nur „Schmutz“. 14 3. ¹⁷ g e w i n n e] Vor αἰγίσσομαι, statt dessen ich κτήσομαι einsetze, ergänze Eva. — ¹⁷ w a h r g e n o m m e n] S: „der mir in dieser Nacht erschien“. — D a ß . . . v e r h ü l l e] st. Διό δι' οὐκ ἐτι σκεπάσομαι L. Ὅτι δὲ οὐ σκεπάσομαι. — ¹⁸ S p i e g e l] st. ἑσώπτρον dürfte κάλυπτρον (S) zu lesen sein. — ¹⁸ d e s s e n E n d e] st. μετὰ

hören zu dem Grundstock dieser Erzählungen. Man braucht dafür nicht nach Unterlagen in der gnostischen Theologie zu suchen. Das war eben nativer Volksglauben, wie in den deutschen Märchen die alten Götter ebenfalls in jeder Gestalt erscheinen, die ihnen beliebt. Parallelen dazu bietet die Religionsgeschichte so reichlich, daß man sie nicht aufzuführen braucht.

12 S. 485¹ Geschlechtsverkehr verunreinigt; das ist nicht nur orientalischer Glaube (vgl. Stade, Gesch. des Volkes Israel I 484). Darin hat die Askese eine ihrer Hauptwurzeln gehabt. — ¹ Daß die Ehe Sorgen macht und darum von dem Reiche Gottes abzieht, war auch für Paulus ein Motiv, die Ehelosigkeit zu empfehlen 1. Kor. 7²⁸ ff. — ⁷ ff. Entgegen dem Gedanken, daß die Leibesfrucht ein Geschenk Gottes ist (Ps. 127³) und dem aus diesem Grundsatz folgenden Kindersegen in Israel, sieht der Verf. in den Kindern nur einen Anlaß zur Gabsucht. Da der Kinderreiche Brot nötig hat, nimmt er es von Witwen und Waisen, und wer die plagt, verfällt harten Strafen. Die Logik des Gedankens ist wohl nur dem deutlich gewesen, dem das tägliche Leben Beispiele gab und der sich diese Beispiele nach seinem Geschmac zurechtlegte. — ¹ Der Gedanke, daß die K i n d e r zumeist später Spisbuben werden, und daß es darum zweckmäßiger sei, keine zu haben, wird auch sonst ausgesprochen. Natürlich ist es dem Verf. damit vollkommen ernst. — ¹¹ Krankheiten sind von Dämonen gewirkt. Da die Kinder bestimmte Krankheiten durchzumachen pflegen, so ist klar, daß sie von früher Jugend an den bösen Geistern anheimgegeben sind. — ¹⁷ Kinder des Lebens oder L e b e n d i g e K. sind die zum Glauben bekehrten Menschen. In diesem Sinne redet Paulus von den durch ihn bekehrten als von seinen Kindern. 1. Kor. 4¹⁸. Gal. 4¹⁹ u. a. — ¹⁸ Das Bild von der Hochzeit ist wohl hervorgerufen durch das Gleichnis von den 10 Jungfrauen Mt. 25¹ ff. und von der königl. Hochzeit Mt. 22¹ ff. Unsterblichkeit und Lichtglanz sind die charakteristischen Merkmale der oberen Welt, zu der die Menschen den Zugang finden, wenn sie enthaltenhaft nur ihres Glaubens leben.

13 ¹⁷ Das Hochzeitsfest nimmt am zweiten Tage seinen Fortgang. Der König läßt zunächst dem neuvermählten Paare einen besetzten Tisch in die Brautkammer tragen und kommt dann selbst, nach ihm zu sehen. — ¹⁸ Die gute Sitte verlangt Verschleierung der Braut. Das Gegenteil gilt für schamlos. Vgl. 1. Mos. 24⁴⁸.

14 ¹⁸ Der Spiegel, in dem sie sich in weltlicher Eitelkeit beschaut, um ihrem Manne zu gefallen, heißt ein Spiegel der Schande, da sie sich jetzt seiner schämt. Parallel steht das Werk der Scham, die Ausübung der ehelichen Pflichten. Verschleierung ist nur nötig, weil der Schleier nur die unkeuschen Gedanken verdecken soll. Da diese überwunden sind, darf sich die Braut unverschleiert zeigen. — ¹⁸ Die andere Ehe ist die geistige Ehe mit Christus, dem Seelenbräutigam. — S. 846¹ Jesus ist der „Mann“

λαγνείας και πικρίας I. nach S: μετάνοια και πικρία. — S. 486: ft. ἀνδρὶ ἀληθινῷ I. τῷ ἀληθινῷ ἀνδρὶ. 15: vom Verderben] S: „von diesem Feuer, das in Ewigkeit bleibt“. — 10: er klagt mich nicht an] Bei S muß m. G. ft. לא אשם לא gelesen werden: לא אשם לא „er zürnt mir nicht“. Vgl. den ähnlichen Ausdruck in רב במא דאמר אנא טלה. רמסל חובה כניא אמר אנא: 16 3: 16 3: verlangen mag] I. πᾶν οὐτι ἀν αὐτῶσσηται μς.

17 Die Ueberschrift] I. πρᾶξις β' Θωμᾶ ἀποστόλου.

19 S. 487 10

κατ' ἐξοχήν, der Ideal mensch. Das Weib, das ihn gewonnen hat, bedarf keines menschlichen Mannes mehr. 15: ff. Der Grundgedanke des Gebetes ist:

Dank für die Befreiung von der φθορά und für die Verleihung der ἀφθαρσία.

16 22 Zerreißen des Gewandes vorn an der Brustfalte ist allgemeines Zeichen der Trauer nicht nur im Orient. Außer den Bibelstellen wie 1. Mos. 37 30. 44 13 u. a. vgl. Herodot III 66. VIII 99. Lucian de luctu 12. Sueton Caesar 33 u. d. — 24 Als Magier wird auch Paulus angesehen und verfolgt A. P. 11 ff. Hier wird der Apostel als Giftmischer bezeichnet, weil der König nicht anders denkt, als daß Thomas den beiden einen Zaubertrank eingegeben habe, durch den sie so vollständig umgewandelt worden sind. Von Liebestränken, mit denen arabische Fegen hausrten, spricht Josephus antiq. XVII 4, 1. Verwandtes bei anderen Völkern ist in dem reichhaltigen Artikel von Georgii ‚Magia‘ in Paulys Real-Encyclop. III 1377 ff. angeführt. — 26 Woher die vielen Brüder auf einmal kommen, ist nicht deutlich. Der Verf. fällt aus seiner Rolle.

17 46 Zimmermannshandwerk war in alter Zeit auch gleichbedeutend mit Architektenberuf. Da die Häuser, von den Palästen abgesehen, Fachwerkbauten waren, hatte freilich der Zimmermann das beste dazu zu tun. So nennt sich auch Thomas Zimmermann und Architekt. Daß in Israel die Zimmerleute auch gleichzeitig Tischler waren und daher in der Tat die aufgezählten Werkzeuge anfertigten, geht aus der Mishna hervor (Mishna, Baba kama IX 3). — S. 487: 1 Statt Säulen hat S Mausoleen. G hat wohl dasselbe gemeint. Einfache Denksteine zu errichten ist eine Arbeit des Steinmetzen, nicht des Zimmermanns. Gemeint sind natürlich die kunstvollen Grabmäler, wie sie bei Vornehmen üblich waren. 18 7 ff.

Die Beschreibung ist durchaus sachgemäß. Zunächst nimmt der König mit dem angebliehen Baumeister eine Ortsbesichtigung vor. Auf dem Wege unterrichtet er ihn über seine Wünsche bezüglich der Ausführung und Anordnung des Baues. Nach der Besichtigung des Platzes liefert der Baumeister die Skizze eines Grundrisses. — 11 Der Platz ist geeignet, weil er baumreich ist, sodaß man zugleich Bauholz vorfindet und auch den üblichen Park nicht erst anzulegen braucht. Ferner ist Wasser genug vorhanden sowohl für den Bau als auch späterhin für den Bedarf. — 14 Die Monatsangaben stimmen nicht. Die eine griechische Recension setzt den Beginn des Baues in den Dios, wofür S thisi bietet. Die zweite Recension hat dafür den Hyperberetäus, was in einer Handschrift am Rand in Februar umgerechnet ist. Jene folgt der macedonischen Zeitrechnung nach der Dios = thisi II = November ist. Diese der ephesischen Rechnung. Dabei muß man freilich annehmen, daß der Glossenschreiber mit seiner Randbemerkung von einem späteren Abschreiber mißverstanden wurde, wodurch die beiden Randnoten vertauscht worden sind. Denn in der Monatsrechnung der Ephesier beginnt der Hyperberetäus am 24. August und der Xanthifus am 22. Februar. Vertauscht man die beiden Randnoten, so hat man dasselbe. Der Umstand ist nicht unwichtig, weil er uns einen Anhaltspunkt dafür gibt, wo wir die Redaktion dieser Recension zu suchen haben werden. Der Xanthifus ist von S mit dem Nisan identificiert worden. Der macedonische Xanthifus ist = syr. Nisan = röm. April. Der Bau sollte demnach in

guteilte] S¹ fügt als Objekt hinzu: „den Reichtum des Königs“, wie er auch c. 20 gibt: „schicke deinen Reichtum den Armen“. — 21 Der König weiß] ft. dessen S und einige griech. codd.: „Was des Königs ist, wird dem Könige gegeben werden“ d. h. er erhält seinen Palaſt. 20 S. 488: Tilge εἰς nach διδ. δαδν νέον — 22 tut viele andere Wunder] S: „tat vieles“, S¹: „tat viele Zeichen und sagt, daß ein Gott ist, der Allmächtige, der durch seine Kraft und seine Weisheit alle Geschöpfe gemacht hat, der Vater des Herrn Jesus Christus, der in die Welt gekommen ist wegen des Lebens der Menschen, und wir glauben, daß er entweder ein Gott ist, der vom Himmel herabgestiegen, oder ein Apostel des neuen Gottes, den er predigt“. 21 schüttele] ft. des unsichern 720 bei S bietet S¹ 727

einem halben Jahre fertiggestellt werden, was freilich eine erstaunliche Leistung gewesen wäre. — 19 Der König hat mit seinem Einwurf nicht unrecht. Wie in der Regenzeit ein solcher Bau ausgeführt werden könnte, ist nicht abzusehen. Aber es soll ja eben alles recht wunderbar zugehen. — 20 ff. Die Orientierung des Baues nach den vier Himmelsrichtungen entspricht wohl ungefähr dem Brauch. Die Tür nach Osten, dem Licht entgegen, war ursprünglich Brauch auch bei den christlichen Kirchen, ehe man die umgekehrte Orientierung vorzog (Euseb. h. e. X 4, 38. Constit. apost. II 57, 3). Vielleicht hat man es bei den heidnischen Tempeln ebenso gehalten, wo der Raum keine Schranken zog. Aber auch beim Palaſte des Sanherib liegt der Eingang ebenfalls ziemlich im Osten (vgl. d. Abbildung bei Niehm, Bibl. Handwörterb. II 1364). Daß die Fenster an die Wetterseite gelegt wurden, war praktisch, da die kleinen Lichtöffnungen leicht zu verschließen waren. Die Küche (ἀπρονειστον) kommt nach Süden; warum ist nicht ganz klar. Der Brunnen nach Norden, damit er im Schatten liege und kühles Wasser liefern könne. Bei dem ganzen ist nicht an einen einzigen Bau, sondern an einen Komplex von Bauten zu denken, wie das im Altertum selbstverständlich war. 19 20 Amosen:

εὐδοκίας, eigentlich Beweise der Frömmigkeit; der Ausdruck ist bezeichnend für die Anschauung, die ihm zu Grunde liegt. 20 21 ff. Die Tätigkeit des Thomas wird im wesentlichen nach Mt. 10 1. 2. 9 1 f. beschrieben. Kennzeichen des rechten Apostels sind 1) Predigt, 2) Krankenheilungen und Dämonenaustreibungen, 3) Wundertaten. Diese Anschauung kehrt in allen Akten so regelmäßig wieder, daß man sie für typisch ansehen darf. — S. 488: Thomas nimmt kein Geld für seine Kuren entsprechend der Weisung Jesu Mt. 10 2. Vgl. auch 2. Kor. 11 7. — 7 ff. Die Schilderung von der Lebensweise des Thomas ist interessant. Seine Speise ist Brot und Salz. Das sind die primitivsten, die für den Menschen unumgänglichen Nahrungsmittel. Bei Brot und Salz schließt man den unverbrüchlichen Bund (4. Mos. 18 10. 2. Chron. 13 5), denn diese beiden, zum Opfer tauglich, fanden sich in jedem Haus und an jedem Ort und zu jeder Zeit vor. So ist auch heute bei den Beduinen derjenige ein Freund, der Brot und Salz in ihrem Zelt gegessen hat (Rosenmüller, Altes und Neues Morgenl. II 150 ff.). Darum ist Brot und Salz hier Bezeichnung dessen, was zum Leben unumgänglich erschien. Brot und Wasser ist die Speise des Elias in der Wüste 2. Kön. 19 6, dessen Person in vielen Stücken vorbildlich gewesen ist für die späteren Asketen. Alle Züge, die hier von Thomas erzählt werden: Fasten, Beten, Einfachheit der Speise und des Trankes, der Kleidung, Barmherzigkeitsübungen gegenüber den andern Menschen sind die Charakteristika auch des späteren Einsiedlertums, wie es uns in dem ägyptischen Antonius und vielen seiner Gleichgesinnten entgegentritt. Den buddhistischen bikshu braucht man dabei nicht als das Vorbild anzusehen. Solche Ideale sind im Orient überhaupt lebendig gewesen, wofür die Geschichte der Prophetie in Israel genügend Beispiele liefert. 21 17 Der König sieht die Antwort des Thomas natürlich

als Hohn an und wird infolgedessen erst recht zornig. Für den Aufschub der Strafe ist ein doppeltes Motiv angegeben: 1) er will herausbringen, wohin das Geld gekommen ist, und 2) er will eine möglichst grausame Strafe ausdenken. — 22 ff. In der Erfindung der Strafe beweist der Verf., als echter Orientale, eine

— 21 27 G a b] ft. dieses Namens hat S' immer מָוִת „der Gestorbene“. — 22 f. Leben jenes Magiers] S' fügt hinzu: „der deinen Besitz zerstreut hat“. — 23 meine Seele] ft. נַפְשִׁי l. bei S נַפְשִׁי — 24 Haut abziehen] So wurde Mani, da er nicht widerrufen wollte, lebend geschunden, seine Haut ausgestopft und zum Schrecken für seine Anhänger vor den Toren der Stadt aufgehängt. 23 S. 489 16 verkaufst, worum ich bitte] S: „womit du keine (füge אֵין ein) Mühe gehabt hast.“ — 24 l. τὸν ὑπαρχόντων δ' ἀν' αὐτῆς. 24 J. 20 l. τὸν οἰκητόρων αὐτοῦ εἶναι. — 25 Nach κληρωθῆς dürfte ἀξίος γινέσθαι zu tilgen sein. — ft. ὀφθέντων l. nach S δειχθέντων. 25 J. 44 l. χαρὰ ληφθεὶς... und S. 490: εὐσπλαγγνίαν καὶ φειδῶ ποιοῦμι τῶν ἀνθρώπων. — 1 f. welcher... Warmherzigkeit erweist] S: „der du gewollt und sie gemacht hast“. Soll wohl heißen: der du die Menschen durch einen Willensakt geschaffen hast. Vgl. c. 70 bei S von Jesus gesagt: „den du gewollt und gebildet hast“.

abscheuliche Phantasie. Aber es ist doch auch daran zu denken, daß solche Strafen, wie die Märtyrerakten ausweisen, wirklich vorgekommen sind. — 27 G a b: den Namen hat v. Gutschmid zurückgeführt auf einen als Neffen des Königs Synbopherrēs durch eine Münzlegende bezugten G a b, daß nach v. Gutschmid = persisch G a b sein könnte. Doch ist die Münzlegende nicht sicher festgestellt v. Sallet, D. Nachfolger Alexanders d. Gr. in Baktrien u. Indien, S. 169 lieft statt βασιλευσασα vielmehr βασιλευσάδα, so daß die Identifizierung fraglich bleibt. — 28 G a b behauptet, daß sein Tod durch die Unverschämtheit des Magiers verschuldet sei. Da dieser also gewissermaßen der Mörder G a b's ist, findet dessen Seele in der Unterwelt keine Ruhe, bis die Schuld des Magiers durch seinen Tod gesühnt ist. So verlangt es das Gesetz der Blutrache. 22 41 Es ist orientalischer Glaube, daß die Seele der Abgeschiedenen zunächst von Engeln in Empfang genommen und einige Zeit umhergeleitet wird, ehe sie definitiv in den Himmel (oder die Unterwelt) kommt. Stellen hat Böhlen, D. Verwandtschaft d. jüd.-christl. mit der persischen Eschatologie, S. 44 ff. gesammelt. Bei den Parfen findet sich der Gedanke in der späteren abstrakten Form, daß die Tugenden die Seele geleiten. Ursprünglich waren das natürlich auch Geister. — S. 489 2 ff. Eine Rückkehr der Seele zu dem Leibe dachten sich die Orientalen innerhalb dreier Tage als möglich. Nach Mosch Katon III, 5 schwebt nach rabbinischer Lehre die Seele drei Tage über dem Leib und erst wenn sie sieht, wie das Gesicht verfällt, verläßt sie ihn endgültig. Ähnliches findet sich bei den Parfen. Vgl. Böhlen a. a. O. S. 27 ff. Das ist auch hier vorausgesetzt. 23 6 Es wird nicht gesagt, wann G a b wieder zu sich kam. Da die Bestattung gewöhnlich sehr bald vorgenommen wurde — wegen des Klimas konnte die Leiche nicht längere Zeit liegen bleiben —, so wird man wohl noch an denselben oder den darauffolgenden Tag zu denken haben. — 21 Die Hälfte des Reiches, wie Herodes Mc. 6 22. Auch das folgende, der Schwur des Königs, die noch gar nicht ausgesprochene Bitte erfüllen zu wollen, ist dieser Geschichte nachgebildet. 24 21 ff. Die Bekehrung des Königs geht wunderbar schnell vor sich. Kaum hatte eben der König den Magier dazu verdammt, bei lebendigem Leibe geschunden und verbrannt zu werden, so nennt er sich nun in den devotesten Ausdrücken einen Bittsteller, bezeugt sofort seinen Glauben und bittet um Vergebung der Sünden. Aber gerade diese Schnelligkeit der Bekehrung wird dem Geschmacke der Leser besonders zugesagt haben. Wo es so wunderbar zugeht, wie hierbei, konnte der rasche Erfolg nicht ausbleiben. Vgl. übrigens Rf. 16 27 ff. — 41 Daß auch der Bruder des Königs sich bekehrt, ist nicht wunderbar. Ihm ist im Himmel von den Engeln so viel Herrlichkeit gezeigt worden, daß sein Wunsch, auch daran teilzunehmen, verständlich ist. 25 4 f. Das Gebet ist lehrreich für die Theologie des Bearbeiters, nicht aber für die des Verfassers. Dieser wird schwerlich Jesus als den „allein wahren Gott“ (μονος θεος της αληθεας) bezeichnet haben. Der Versuch, aus den Formeln dieses Gebetes etwa zu Grunde liegende ältere zu entwickeln, ist aussichtslos. Nur soviel wird man vermuten dürfen, daß der Adressat des Gebetes ursprünglich Gott war und nicht

— 14 f. Erlösung] Nach σωτηρίας αὐτῶν dürfte λάβωσι einzufügen sein.
 26 3. 21 f. Siegel des Wortes] Vgl. Hermas sim. IX 16, den ähnlichen Ausdruck „Siegel der Predigt“ und ebenda unmittelbar vorher die Erklärung: „das Siegel ist das Wasser (die Taufe)“. — 22 f. Seelen Ruhe haben] S: „während unsre Seelen zu Gott gewendet sind“. S': „so lange wir leben“. — 26 diese Siegel zu nehmen und] Diese Worte fehlen aus Versehen bei S. — Zwischen der Bitte um das Siegel und der Siegelung läßt der Apostel bei S eine Woche verstreichen, während deren das Bad geschlossen wird, „daß niemand sich darin habe“. 27 3. 22 und siegelte sie] leitet nur den Bericht über die Siegelung ein. Verständlicher wäre: „stand auf, sie zu siegeln“. — 26 sie hatten noch nicht die Versiegelung] S: „sie waren noch nicht getauft worden“.
 22 Komm, barmh. Mutter] fehlt bei S — 23 Gemeinschaft mit dem Männlichen] S: „Gemeinschaft des Segens“. — 26 daß dir . . Ruhe

Jesus. — S. 490: Bad und Salbung gehören enge zusammen. Beide vereinigt stellen erst den Sühneritus der Taufe dar. — 7 Wölfe als die Feinde des Menschen entsprechend dem Bild von der Herbe und der Weide, sind ein der Bibel geläufiges Bild; vgl. Mt. 10 16. Mt. 10 2. Joh. 10 12. Wer hier darunter verstanden ist, wird nicht weiter ausgeführt. Man hat aber, entsprechend dem Zusammenhange an die bösen Geister zu denken, die den Menschen zur Sünde verführen. — 8 Die ambrosische Quelle entspricht der „Quelle lebendigen Wassers“ Joh. 4 14; vgl. Jer. 2 13. 17 13. Ps. 36 10. Spr. 14 27. u. a. Stellen. Daß die Quelle als „ambrosische“ bezeichnet wird, entspricht dem Geschmack des griechischen Bearbeiters. — 10 Der Verf. fällt aus der Rolle, oder er hat ein liturgisches Stück gedankenlos benutzt. Die Erwartung, daß die zu Tausenden Gefahren wegen ihres Glaubens erleiden müssen, ja vielleicht gar dem Tode entgegengehen, konnte in der altchristlichen Taufliturgie wohl eine Stelle haben. Hier, wo es sich um den Fürsten und seinen Bruder handelt, ist der Passus sinnlos. 26 10 ff. Die Annahme einer enthaltsamen Lebensweise gilt dem Verf. als selbstverständliche Folge der Befehrerung. Fast scheint es aber, als ob hier eine Art von monachischem Noviziat vorgebildet wäre, wie es bereits in den pachomianischen Klöstern der Aufnahme in den Verband vorausging. Da man aber nicht weiß, wie tief an solchen Stellen die Umbildung in den ursprünglichen Bestand eingegriffen hat, muß man im Urteil vorsichtig sein. — 11 Das Siegel gibt erst die wirkliche Weihe; ohne σφραγίς sind die Gläubigen für Gott nicht kenntlich. Zu dem Wort und der ihm zu Grunde liegenden Idee vgl. Anrich, D. antike Mysterienwesen S. 120 ff. — 12 Die Schafe wurden im Altertum, wie noch heute, stigmatisiert. Früher wohl durch eingebrannte Zeichen, jetzt durch solche, die mit Farbe aufgetragen werden. Vgl. Anrich a. a. O. S. 121. — 13 Ohne die σφραγίς darf niemand am Abendmahl teilnehmen, durch das der Christ erst τέλειος wird. — 14 f. Es ist nur die Rede von einem Delzeichen. Die zweite griechische Recension erwähnt ebenso wie der Syrer ausdrücklich die Taufe. Da sie unten c. 121. 131. 157 ausdrücklich genannt wird, ist sie wohl auch hier vorauszusetzen, nicht auf einen abweichenden Brauch ohne Taufe zu schließen. — 15 Die σφραγίς besteht in Delzeichen, die in Kreuzesform an verschiedenen Stellen des Körpers angebracht werden. Vgl. oben die Anm. zu S. 482 15. — 16 Kerzen gehören unumgänglich zur Feier. Vgl. dazu Höfling, Das Sakrament der Taufe u. d. übrigen Akte der Initiation I 548. Das stammt aus den Mysterienbräuchen vgl. Anrich, Antik. Mysterienwesen S. 214 ff. Noch jetzt ist das Anzünden von Lichtern bei der Taufe und der katholische Brauch, daß die Kinder bei der Konfirmation Kerzen tragen, der letzte Rest dieser altkirchlichen Sitte. 27 11 Wer das Siegel hat, wird dadurch visionär. So macht auch die Bluttaufe die Märtyrer zu Visionären.

20 ff. Das Weihegebet ist sehr wertvoll, weil es einen deutlichen Schluß auf den Charakter der Weihe ermöglicht. Hier tauchen nun sofort gnostische Termini

wer bei S: „die du geruht hast“. — S. 491: Alter der fünf Gl: S: „Bote der Veröhnung“. Mac e a. a. D. sucht zwischen προσβύτης unter Betonung der komparativen Bedeutung dieses Wortes (älter als die 5 Glieder) und „Bote“ von S zu vermitteln: „Der du den 5 Gliedern vorhergehst, also Gesandter derselben bist“. —

in Menge auf. 1) Der Name Jesu ist das Schuttmittel gegen böse Geister. Wer Jesu Namen kennt, vermag ihn zu Schutz und Angriff herbeizurufen. Vgl. die Ausführungen von A. Dieterich, e. Mithrasliturgie S. 110 ff. 2) Die Kraft des Höchsten ist wohl die Fähigkeit, in das Pleroma einzugehen. 3) Das höchste χάρισμα ist nicht sicher zu erklären. Vielleicht ist die Vollkommenheit darunter gemeint. 4) Die barmherzige Mutter ist die מִלְכָּה מַלְכִּי , der hl. Geist im Sinne der Gnostiker, das weibliche Komplement zu dem männlich gedachten höchsten Gott. 5) Die Gemeinschaft mit dem ἀρχὴν , wohl dem höchsten Gotte. 6) Die die Mysterien offenbarende wird wohl mit der „Mutter“ identisch sein. Dann ist freilich anzunehmen, daß die einzelnen Glieder in Verwirrung geraten sind. 7) Wer unter der „Mutter der sieben Wohnungen“ zu verstehen ist, darf man kaum sicher zu entscheiden wagen. Die sieben Wohnungen sind ohne Zweifel die aus dem ophitischen System und sonst bekannten sieben Aeonen, Himmel oder Sphären, durch die die Seele der Abgeschiedenen hindurchwandern muß. Dann darf man vielleicht vermuten, daß als Mutter der sieben Aeonen die Sophia anzusehen ist, die in dem ophitischen System den Himmel und die untere Welt bildet. 8) Der „Alte der fünf Glieder“ weist uns an das basilidianische System, dessen Aeonen ähnliche Personifikationen sind. Clemens Alex. strom. IV 25, 164 nennt freilich eine Heptaß, die philosoph. V 12 f. eine dreifache Syzygie und Irenäus I 29, 1 wiederum eine vierfache der Bearbeiteten. Ich stelle sie zusammen, Acta voran, dann die andern in der angegebenen Reihenfolge

νοῦς	νοῦς	νοῦς	ἐννοια
ἐννοια	λόγος	ἐννοια	λόγος
φρόνησις	φρόνησις	φωνή	ἀφθαρσία
ἐνθύμησις	σοφία	δύναμις	χριστός
λογισμὸς	δύναμις	λογισμὸς	ζωὴ αἰώνιος
	δικαιοσύνη	ἐνθύμησις	θέλημα
	ἐιρήνη		πρόγνωσις
			νοῦς

Aus dieser Tabelle ergibt sich, wie verschiedenartig im einzelnen die Syzygien geordnet wurden, wenn man einmal begann, solche Abstrakta als Personifikationen einzuführen. Dann aber würde man in dem „Alten“ wohl den Demiurgen zu sehen haben, wenn nicht der Belus priscus, der Herrscher der Vorzeit noch hindurchschimmert (Servius zu Vergil Aen. I 642. Cicero de finib. IV 20. Ovid metamorph. IV 213). 9) Der heilige Geist ist am Schlusse etwas unvermittelt eingefügt, offenbar von der Bearbeitung, die sonderbarer Weise die vorstehende liturgische Formel, deren Sinn man wohl nicht mehr verstand, schließlich auf die trinitarische Formel ausmünden lassen wollte. — Betrachtet man das Gebet im ganzen, so gruppiert sich der Inhalt noch deutlich in dieser Weise: a) 1.—s Anrufung des höchsten Gottes, des Lichtgottes, der als Zaubername und Lebenskraft auf den Einzuweihenden herabgerufen wurde. Dann aber ist deutlich, daß die Worte τοῦ Χριστοῦ eine Interpolation darstellen und zu streichen sind. Sie verdanken dem Bearbeiter ihr Dasein. b) 1.—s Anrufung der „Mutter“, des hl. Geistes (im gnostischen Sinne). c) 1. Anrufung der Sophia. d) 1. Anrufung des „Alten“. Der erste Teil enthält drei, der zweite ebensoviele Epiklefen, dann zum Schluß je eine Epiklese, sodas im ganzen die Achtzahl, die im basilidianischen System eine solche Rolle spielt, herauskommt. In dieser Form darf man das Gebet wohl als ein ziemlich rein erhaltenes Stück gnostischer Liturgik ansehen, womit freilich noch nicht gesagt ist, daß wir ein sicheres Verständnis der Formel besitzen.

Des Vollzugs der Taufe geschieht keine ausdrückliche Erwähnung, doch ist diese nach c. 121. 132—33. 157—58 als geschehen vorauszusetzen. S hat den letzten Satz des Gebetes gar nicht, sondern fährt nach „Herz“ fort: „Und er taufte sie im Namen . . .“ Wie aus der Mehrzahl der beschriebenen Fälle hervorgeht, gehörte zur Siegelung außer der Oelsalbung als ihre Ergänzung die Taufe. — *M a d e* hat den Versuch gemacht, in den beiden Weihegebeten beim Syrer ursprüngliche Metrik nachzuweisen, ist sich aber bewußt, daß sich gegen seine Vermutungen viel einwenden läßt.

• *U n d e r g i n g h i n a u s*] Hiernach ist bei S *ῥῶ* ft. *ῥῶ* zu lesen.

28 ²⁵ *ἡ ἀποδοῦσα*] I. *μὴ ἀποδ.* . . *ἀλοχυνθῇ*, — ²⁶ *ἡ δὲ ἑρεῖ*] Statt deren hat S „Dienst der Dämonen“, doch redet er in der weiteren Ausführung ebenfalls von der Wöllerei. — ²⁷ I. *τ. μερμυῶσαν, μὴ ἀρα ἐνδότης γένηται καὶ ἐπὶ τῶν πόρρωθεν αὐτῆς ὄντων ἐκταδεῖσθαι* — ²⁸ I. *μᾶλλον παρ' αὐτῶν κλίνεσθαι*. — ²⁹ f. als wenn er nicht gehört hätte] Vgl. noch 2. Clemensbr. 17, 5: „Wehe uns, daß du es bist, und wir wußten es nicht und glaubten nicht“. — ⁴¹ *ἡ δὲ ἐρῶν ἐρῶν*] S nur: „erwerbt“, S': „erwerbt Leben“. 29 *ἡ δὲ ἐρῶν* Nach dem Zusammenhange muß *ἐρῶν* hier = Gläubiger genommen werden, obwohl es c. 146 sicher = Schuldner ist. Vgl. Suidas, der *ἐρῶν* durch *δανειστής* erklärt. Der Körper ist als Gläubiger gedacht, dem der Mensch in der Gestalt der täglichen Nahrung eine Schuld abgibt. — S. 492 ² f. Brot . . . *ἑσθῆ*] So auch S'. Dagegen hat S nur Brot und Oliven. — ⁴ f. *ἡ δὲ ἐρῶν ἐρῶν*] S: „er selbst aß“. — ¹¹ *ἐτῶς αὐτῶν*] I. bei S: *ἐτῶς αὐτῶν* ft. *ἐτῶς αὐτῶν*.

30 *ἡ δὲ ἐρῶν* I. *σώματιν*. — ³¹ Die Lesart *προσβάλλῃ* ist wohl nicht richtig. — ft. *ἄλλο εἶδος* I. *ἄλλῃ εἶδει*, wie gleich nachher *φωτὴ μεγάλη* steht. — ³² *ἐν τῇ* in dieser Stunde] S fährt fort: „wegen des Staubes, den deine heiligen Hände gebildet haben; blicke vom Himmel . . .“ 31 ²⁷ ft. *μέγας* war viell. *μέλας* (S) ursprünglich. — ⁴¹ ft. *δὲ ἐρῶν* ist vielleicht *δὲ ἐρῶν τόπου* zu lesen. — S. 498 ² *ἡ δὲ ἐρῶν* bruder] ft. *ἡ δὲ ἐρῶν* bei S. S' hat dafür: „Apostel des Messias“. 32

S. 491 ² Fackeltragende Figuren sind bei den Mysteriendarstellungen häufig abgebildet worden, vgl. *Anrich*, Antikes Mysterienwesen S. 215. — ¹¹ Auf die Initiation folgt das Gemeinschaftsmahl, durchaus der sakralen Anschauung entsprechend. Vgl. Dieterich, e. Mithrasliturgie, S. 100 ff. 28 ¹¹ ff. Die drei Hauptgedanken der Rede: Warnung vor Hurerei d. h. Geschlechtsverkehr überhaupt, vor Habgier und vor dem Bauchdienst, d. h. der nichtasketischen Lebensweise, zieht sich durch diese, wie die anderen alten Akten hindurch. Das ist nicht gnostisch, sondern kirchlich. 29 S. 492 ² Das Motiv, die Weisung zum weiteren Tun des Apostels durch eine Christusvision erteilen zu lassen, stammt aus dem Leben des Paulus, der sich auf seine *ἀποκαλύψεις* in diesem selben Sinne berufen hat. Gal. 2 ². *Αἰ*. 16 ². — ⁴¹ Ob die Formel einer gnostischen Liturgie entnommen ist, was nicht unwahrscheinlich ist, oder vom Verf. frei erfunden, läßt sich nicht bestimmt sagen.

30 ²⁵ Als eine Versuchung faßt Thomas das Begegnis, weil an einem Ort, wo Tote liegen, auch die Dämonen haufen. Wie das folgende ausweist, sieht Thomas in dem, was geschehen ist, eine Tat des Teufels. Daher er denn die dämonische Versuchung sofort bekämpft. 31 ²⁷ Vom Drachen hat das Altertum viel gefabelt und dunkle naturgeschichtliche Kunde mit viel freier Phantasie gemischt. Vgl. was Bockart Hierozoicon III 222 sqq. darüber gesammelt hat. In der Apokalypse ist der Drache schreckhafte Verkleidung des Teufels (12. 13) und so hat ihn sich die Kunst im Mittelalter vorgestellt. Babylonisches teilt Zimmern bei Schrader, Keilschr. u. *AL* ², S. 502 ff. mit. Vgl. auch Guntel, Schöpfung und Chaos, S. 29 ff. — ⁴¹ ff. Die Erzählung hat den Zweck, eine Illustration zu der c. 28 ausgesprochenen Warnung vor Hurerei zu liefern, daher denn der Teufel selbst die unsaubere Geschichte erzählen muß. Bei der Rede des Teufels ist die Devotion vor dem Abgesandten Christi bezeichnend. Sogar zum Wächter über die Heiligkeit des

3. die vier stehenden Brüder], sonst nicht bekannt, werden von S nicht erwähnt. Dagegen hat er: „ich bin der Sohn dessen, der Gott ähnlich ist für die (in den Augen derer), die ihm gehorchen“. — 10 Thron] Nach θρόνου dürfte zu lesen sein: καὶ ἐν τῇ ὁπ' οὐρανὸν κτίσει δυναστεύοντος. — 11 Weltkugel] Unter der die Weltkugel umgürtenden, das Meer rings umgebenden, kreisförmig in sich zurückkehrenden Schlange versteht Lipsius I 297. 321 den hylischen Geist Ophiomorphos, die böse Weltseele, die dem Menschengeschlecht allzeit feindlich gesinnt ist. „Diese Schlange umgürtet nach bekannter gnostischer (ophitischer) Anschauung die untere Welt samt dem sie umgebenden Ocean.“ — 12 außerhalb des Oceans] S: „der außerhalb des Oceans ist und dessen Mund versiegelt ist (S': dessen Mund geöffnet ist)“. Das Folgende: „dessen Schwanz . . .“ fehlt bei S S' — 13 Zau] Der φραγμός ist nach Lipsius I 324 der φραγμός κακίας der Ophiten, die Scheidewand, welche das Herrschaftsgebiet des Drachen oder der bösen Weltseele von den Reichen der 7 (psychischen) Archonten, des Sababaoth und seiner Genossen trennt. Eine andere, und zwar feurige Scheidewand (vgl. c. 124 „Durchgang durchs Feuer“) trennte das obere Lichtreich von dem Reiche der Mitte. Oberhalb des φραγμός κακίας und unterhalb jener feurigen Scheidewand sei das Paradies zu suchen. — 14 f. die Engel (S: die Gerechten) gebunden] So auch S' (ΓΓΔΚ) Dagegen S: peccare feci (ΓΓΔΚ). — 15 der von Osten kommen soll] Lipsius I 324 A.: „Diese Worte beziehen sich auf den Antichrist, der auf Grund des Gerüchts von dem wiederkehrenden Nero (Sueton Nero 57) von Osten her d. h. aus dem Partherrreiche kommen sollte“. 33 15 λοιπὸν ist wohl = τὸ λοιπὸν gefaßt; oder man lese mit P τοῦ λοιποῦ. — S. 494. 15 ff. βάλετε τὰ ἀγάγετε ἐργάτας — Der Anfang des c. lautet bei S: „Als die Schlange dies sagte, weil Judas den Herrn gebeten hatte, daß ihr Rede gegeben würde, damit sie gezwungen würde, über ihr Wesen auszusagen, und als sie, während die Menge alles hörte, geendet hatte, und Furcht mit Glauben in allen dort Anwesenden wohnte, da sie diese Wunder sahen und hörten, riefen alle mit einer Stimme in gleicher Weise: Einer ist (Gott), der Gott dieses Mannes, der uns über seinen Gott belehrt und durch sein Wort dieser furchtbaren Bestie befohlen hat, Mitteilung über ihr Wesen zu machen. Und sie baten ihn, daß er, wie er ihr durch sein Wort befohlen hatte, wie ein Mensch zu reden, sie auch durch sein Wort töten solle. Da winkte ihnen Judas mit der Hand, erhob seine Stimme . . .“ — 16 Denn dein Ende] S bietet mehrere Unverständliche durch folgende Lesart: לא רוא דמאן גמך דין דמאן Hier hilft wohl S': גמך דין דמאן „dein Ende aber ist gekommen“. Doch hat auch er לא רוא, statt dessen man nach dem Griechischen erwarten sollte לא תמרח דמאן unter Wegfall des letzten Gedankens („und hast nicht gefürchtet, daß dein Ende gekommen ist“). — 17 von ihm zu nehmen] S fährt fort: „weil mein Gott mich gesandt hat, dich zu töten und ihn (den Jüngling) lebend vor diese Menge zu stellen, damit sie an ihn glauben, daß er der wahre Gott ist, und kein anderer ist“. 34 S. 494. 15 ff. ὡς παρέρχεται σοὶ dürfte zu lesen sein: ὡς παρέρχεται σοὶ. — 16 ff. ἀπραγία würde nach S ἀvaldeia zu erwarten sein. — An Stelle der ersten 5 Zeilen dieses Kap. hat S das Folgende:

Sonntags wirft er sich auf, wenn die Schlussworte nicht Zusatz sind. 32 S. 493. ff. Die Rede des Teufels ist dunkel. Daß der Demiurg gemeint ist, wird wohl sicher sein; aber im einzelnen bleibt das meiste unsicher. — 1 Die vier Brüder sind die vier Elemente oder auch die vier Himmelsrichtungen; in beiden Fällen ließe sich dem ἐοικῶς ein Sinn abgewinnen. Der Demiurg sitzt auf einem Throne unter dem Himmel; denn er beherrscht die gesamte untergöttliche Welt. — 12 Die Kugel, die er umgürtet hat, ist das Himmelsgewölbe; der Ocean ist vorgestellt nach geläufiger Vorstellung als eine um die Erdscheibe gelagerte Schlange, die sich in den Schwanz beißt. Vgl. Oceanos in Roschers Lexikon der Mythologie. — 13 f. Der aus dem Osten Kommende ist der Antichrist. 33 15 Der Apostel benützt die Zauberkraft des Namens Jesu. — S. 494. Die Stelle, wo der Drache verschlungen wurde, soll eine Fremdenherberge werden. An den Ort des Hasses

„Der Jüngling aber pries Gott, durch dessen Gnade er durch den Apostel Thomas lebte, wurde von allen seinen früheren Werken befreit und hat den Apostel, ihn durch Gebet beim Herrn zu unterstützen, indem er von seinem eigenen Gewissen angeklagt wurde. Und er sprach: Dir sei Preis, barmherziger, großer und gepriesener Gott, Schöpfer und Gründer aller Geschöpfe, der du Grenze und Maß gesetzt hast allen deinen Geschöpfen, die du geschaffen hast, und ihnen Veränderungen (Wechsel) gesetzt hast, die ihre Naturen unterstützen. Du bist es, der du durch die Kunst deiner Hände den Menschen gemacht hast, wie deine Gottheit es wollte, daß er über alles Macht habe. Und du hast ihm ein anderes Geschöpf geschaffen, daß er mit ihm kämpfte in der Freiheit, die du ihm gegeben hast. Und der Mensch vergaß die Natur des Freien und wurde seinem Genossen untertan. Und er wurde ihm feind, weil er fand, daß er seine Freiheit vergessen hatte. Und der Feind freute sich, daß er einen Zugang zu seinem Genossen gefunden hatte, und er meinte, daß er Herr über alle Knechte sein würde. Aber du, Barmherziger, hast in deinem großen Erbarmen deine Gnade über uns ausgebreitet und hast über das Geschlecht unserer Menschheit durch deinen gepriesenen Sohn dein Wort gesandt, den Ordner aller Geschöpfe. Und in seiner Freiheit, die du ihm gegeben hast, und mit Unterstützung deiner Gnade kam er und fand uns bei den Werken, die unsre Menschheit vom ersten Tage an getan hat. Und du rechnetest uns unsere Sünden nicht an, sondern machtest uns durch deine Gnade lebendig. Und du hast mir meine Schlafheit gezeigt und deine himmlische Liebe in mich gepflanzt. Und hast meinen Mund, der geschlossen war, geöffnet, daß ich von meinem Unterjocher redete und von deiner überfließenden Gnade, — der du mir nicht wegen dessen zürnst, was ich über dich sage — ich rede ja aus großer Liebe zu dir. Und Judas streckte seine Hand zu ihm aus, richtete ihn auf, umarmte ihn und sprach zu ihm: Die Gnade des Herrn sei mit dir und mit allen, die an ihn glauben! Da sprach der Jüngling: Preis sei dir, Gott, der sein Erbarmen nicht von mir Verlorenem zurückgehalten, sondern mir gezeigt hat, meine Seele (oder: mich selbst) zu suchen. Und über dich hat er mir eröffnet, daß du sein Apostel bist. Und er sprach zu dir: Vieles habe ich . . .“ Auch im unmittelbar Folgenden bietet S mehr: „Du nun erwecke diesen Jüngling, der von seinem Feinde geschlagen wurde, weil du zu jeder Zeit deinen Herrn siehst. Ja, mein Herr, Apostel Gottes, du hast wohl daran getan, daß du hierher gekommen bist und viele zu ihm gezogen hast. Und auch er läßt dich nicht im Stich. Ich aber wurde frei von Sorge und Leiden wegen seiner Gnade, die er durch dich mir erzeigt hat. Und seine Gabe wurde reichlich über meine Schwachheit ausgegossen, und ich ward von den bösen Gedanken und Taten des Verderbens befreit. Ich ward von dem befreit, der mich überredet und angetrieben hat, die Dinge zu tun, in denen du mich gefunden hast. Ich verging mich (l. nach S¹: אסכלת ברו) gegen den, der mir das Entgegengesetzte davon sagte, und ich zerstörte den, der durch die Finsternis, seine Verwandte, mich durch seine eigenen Taten sündigen machte. Und ich fand das Licht, den Herrn des Tages, das noch nicht von mir gesehen worden war, und ich sah es. Und ich zerstörte den, der alle verfinsterte und verdunkelte, die ihm anhängen und ihm gehorchen, daß sie nicht erkennen, was sie tun, und sich ihrer Taten schämen und von ihnen ablassen, und sein Werk aufhören. Ich fand aber den, dessen Werk das ist, daß die, so seinen Willen tun, niemals zu bereuen brauchen. Ich bin von dem befreit, den die Lüge aufrecht erhält, vor dem ein Schleier geht und hinter dem die Schande kommt, kühn in Unverschämtheit. Ich habe aber den Enthüller des Bösen gefunden, den Herrn des Friedens und den Befestiger der Wahrheit, der den Feind an denen vorübergehen macht, die reuig zu ihm zurückkehren, der ihre Leiden heilt und den herabstürzt, der sie verwirrt. Aber ich bitte dich, Apostel Gottes, pflanze in mich dein Wort des Lebens, daß ich wieder vollkommen die liebliche Stimme dessen höre, der mich dir übergeben und zu dir gesprochen hat: Dieser ge-

soll eine Stätte der Barmherzigkeit treten. In den Sühnekapellen und Märterln
Handbuch zu den Neutestamentl. Apokryphen.

hört zu denen, die durch dich leben, und soll von jetzt an mit dir sein". 35
 E. 495 a ft. διαλάθης I. διαλάθης os. 36 13 I. τοῦτο ὁρώμενόν τι ἐστίν. — 14 f.
 wir legen ihm einen Namen bei] Dem Verf. scheint wohl der Gedanke
 vor, dem in der Aristides-Apologie (vgl. meine Uebersetzung II IX 1^b E. 2) Aus-
 druck gegeben ist: „Alles, was einen Namen hat, gehört zur Kreatur und ist damit
 als ein Ding dieser Welt erwiesen". — 14 ft. ὅς ἐστιν I. οὗτος ἐστίν. — 16 Hinter πολυ-
 τελεῖ lese ich: λέγομεν & ἐστίν und tilge später λέγων & ἐστίν — 21 ft. βαρηθῆναι I.
 βαρηθῶμεν. — 25 I. τοῦ ἀνω κόσμου. — 26 Wächter] Vgl. Dan. 4 10. 19. 30. Henoch
 c. 12. In letzterem werden die Engel auch häufig „Heilige" genannt. Vgl. Dill-
 mann, das Buch Henoch Anm. zu c. 12. — 28 am brosische Speise] Nach S'
 ist bei S zu lesen: „über die Speise, von der nichts verloren geht (excoeritur),
 welche vom Baum des Lebens ist, und über den Trank des Lebens". — 27 I. ἀποστρα-
 φῆναι αὐτοῦ. 37 Z. 41 Rat sver sam m l u n g] Vgl. Ignatius an d. Trall.
 3, wo die Presbyter „Ratsversammlung Gottes" genannt werden. — E. 496 a I.
 κτήσεως τῆς ἐκ τῆς γῆς οὐσης καὶ παλ. — 11 f. über strömen de Quelle] S:
 „Quelle lebendigen Wassers". — 12 gefülltes Haus] ft. σηκός I. οἶκος. S: „ge-
 füllter Korb".

39 Bei S lautet der Anfang des Kap. so: „Als der Apostel an seinem Orte
 auf der Straße stand und mit jenen Volksmengen über das Reich Gottes und über
 ihre Belehrung und Rückkehr zum Herrn rebete, kam ein Eselsfüllen und stand vor
 ihm. Und Judas sprach: Nicht ohne Lenkung Gottes ist dieses Füllen hierher ge-
 kommen. Aber ich sage dir, Füllen, daß dir durch die Gnade des Herrn vor diesen
 Volksmengen, welche hier stehen, Sprache gegeben werde, und sprich, was du willst,
 damit sie an den wahrhaftigen Gott glauben, den wir predigen. Und jenes Füllen
 — sein Mund ward geöffnet, und es rebete durch die Kraft des Herrn wie ein Mensch
 und sprach zu ihm. . . " — 40 So hñ] ft. vespé I. nach S vis — E. 497 a Mutter
 aller Geschöpfe] heißt der heilige Geist (— im Syrischen Femininum —) wohl,
 insofern er bei der Schöpfung brütend über den Wassern schwebte (1. Mos. 1 a) S
 gibt: „den heiligen Geist, der über allen Geschöpfen schwebt". J. a. a. D. E. 288
 sagt, daß sich die Vorstellung vom hl. Geist als einer Mutter leicht entwickelt habe
 aus der Zeugung Jesu im Leibe der Maria. 40 a I. ὃς ἐκκλητος γερονώς —
 τίς εἰ ft. τίς εἰ nach S — 10 αἶτινα καὶ . . , 15 καὶ ἵνα λάβωσιν οὗτοι πίστιν. — 16 ἐξυπηρετί-
 σομαι, καὶ ὅταν σοὶ μὴ διακονήσω nach S' — ft. ἐπορχούμενος I. ἐπορχομένου. — 10 f. w a s
 auch den Meisten verborgen] So auch S' (vor vielen verb.) dagegen S:
 „Großtaten, welche für die Menge zu groß waren", nämlich, um sie begreifen zu
 können. — 17 wenn ich dir nicht diene] Die Negation fehlt, wie im Griechi-
 schen, auch bei S, ist aber vorhanden bei S'. — 18 Der, welcher dir] S: „Ich
 vertraue zu Gott, der . . ." I. אלהים אלהים אלהים. — 27 w o d u w a r f t] I. nach S' אלהים
 ft. אלהים bei S. 41 31 I. πάντως οὐ συμφέρει. —

43 E. 498 10 I. ἀπὸ νῦν μοι ἀνθρωπός τις ὡς . . — 22 Tilge eis vor ὑποψίαν. —
 22 I. ἵνα γένωμαι — φύσις wohl = „ Sippe", wie c. 48. — ft. τοῖς συγγενεῖσι wäre nach
 S τοῖς μετανοοῦσι zu übersehen. 44 Z. 26 sein Wesen kann aber] S:

haben wir noch den Nachklang dieser Vorstellung. 36 E. 495 a ff. Die Rede
 des Apostels ist fast vollständig aus biblischen Reminiscenzen zusammengewoben.
 Der Tenor ist aber wieder daselbe Lied, wie früher: Die Enthaltksamkeit.

39 E. 496 23 ff. Zu den wunderbaren Taten an Menschen kommen wunderbare
 Taten mit Tieren. Das ist ein Gesetz der Legende, das sich auch durch das Mittel-
 alter hindurch verfolgen läßt (vgl. Franz v. Assisi u. a. Heilige). — 30 ff. Die Rede
 des Esels, für den Bileams Eselin (4. Mos. 22 21 ff.) das Vorbild abgegeben hat,
 ist eine Ausspinnung des Wortes von der seufzenden Kreatur Röm. 8 20—21.

42 E. 497 43 Die Dämonen kennen Jesus und reden ihn sofort richtig an
 Mt. 8 29. Mt. 9 11. 57. Lk. 4 41. Ebenso kennen sie dementprechend seine Jünger
 Mt. 16 17. So redet den Thomas auch sofort die Dämonische als „Apostel des
 neuen Gottes" an. 43 E. 498 31 Daß bei dem Geschlechtsverkehr der Men-

„Deine schwarze Farbe ändert sich nicht, weil sie dein Wesen ist“. — 39 über den Betrug] S: „o Irrtum, der, während er sich auf sein Haupt zurückkrümmt, sich mit Unverschämtheit erhebt und kühn gegen die ist, die besser sind als er!“ — 40 dieser verwandt ist] S fährt fort: „Doch wie lange soll ich dies sagen? Zeige dich sofort, Feind der Knechte des Messias, damit diese Volksmengen sehen, daß wir sie zum wahrhaftigen Gott rufen. Als der Apostel dies gesagt hatte, kam der Feind...“ — 40 L. καὶ τοῦτου συγγενὸς ὑπαρχούσης. 45 Z. 45 Berater] S: „Teilnehmer an den heiligen Geheimnissen Gottes (S': des Sohnes Gottes).“ — S. 499. 1. Weßhalb stellst du dich] S: „Weßhalb gleichst du deinem Herrn Gott, der seine Majestät verbarg und in einem Körper erschien? Und wir glaubten von ihm, daß er sterblich sei.“ — 11 ein mit Fleisch umkleideter Mann ἀνὴρ σαρκοφόρος] Lipsius 1324 f. erkennt hierin Doketismus. „Die Täufung des Teufels ist dadurch herbeigeführt, daß Christus die μορφή eines ἀνὴρ σαρκοφόρος annimmt, obwohl er in Wahrheit kein ἀνὴρ σαρκοφόρος ist. Christus ist also in einem Scheinleib erschienen, den die finstern Mächte irrtümlich für einen Fleischesleib hielten, über welchen sie Gewalt besäßen.“ 46 S. 499. 1. L. πρὸ πολλοῦ χρόνου. — 25 Bleibe in Frieden] S: „Bleibe ohne Frieden“. — 27 wenn er aber.] I. bei S: 77 מלך מלך. 47 84 τὴν φύσιν αὐτοῦ αὐτοῦ dürfte zu tilgen sein. — 39 drei Worte] S nur: „Worte“. — 43 I. ὡς περ πάντες. — fl. σφύζων erwartet man πλουτίζων. — 44 L. nach S: ἀπὸ τοῦ τῆς ὁδοῦ. καμάρου. — 40 Mensch] I. bei S מלך מלך (Möbese). Doch hat auch S' מלך — 41 die Toten lebendig] I. bei S: מדינת רמית ומדינת רמית — 44 alle sättigt] S: „viele Tausende“, S'; „viele Mengen“. 48 S. 500. 1. L. πρόφασιν ζωῆς πάσης τῇ ἀνθρώπων γένει — 11 (hier) stehen] Ober ἐστῶτας ist ohne Ergänzung von „hier“ biblisch zu nehmen = die fest in der Lehre, im Glauben Stehenden. — 13 Tilge σοῦ nach καταφύγιον. — 2 rechte Hand des Lichts] S: „Jesus, rechte Hand des Vaters, die den Bösen zur untersten Grenze hinabgestürzt hat, und der sein Eigentum an einen gesegneten Versammlungsort versammelt; Jesus, König über alles und der alles unterwirft; Jesus, der du im Vater bist, und der Vater in dir; und ihr seid einer in Macht, Willen, Herrlichkeit und Wesen, und um unfertwillen bist du mit Namen genannt worden und bist der Sohn und hast einen Körper angezogen; Jesus, der du ein Mafträder geworden bist, und deine Güte lenkt alles wie Gott; Sohn des höchsten Gottes, der du ein verachteter...“ 49 Z. 11 f. zu mir wende] Hiernach fährt S fort: „Und er ging zu einem Flusse, der jenem Orte nahe war, und taufte sie im Namen.“ — 30 deinen heiligen Namen] S fährt fort: „der durch die Propheten gepredigt worden ist, wie deine Gottheit gewollt hat, und wirft durch deine Apostel in aller Welt nach deiner Gnade verkündigt und bist durch deine Barmherzigkeit den Gerechten geoffenbart“. — 31 Gemeinshaft] S fährt fort: „zur Hilfe und zum Leben und zur Befehrung deiner Knechte zu dir, daß sie unter dein liebliches Joch und deine siegreiche Kraft treten, und es ihnen zur Gesundheit ihrer Seelen und zum Leben ihrer Körper in deiner lebendigen Welt gereiche“.

schen böse Dämonen ihr Wesen treiben, ist weitverbreiteter Aberglaube, daher denn das erste Beilager mit allen möglichen Schutzmaßregeln davor gesichert wird, daß die unzüchtigen Geister kein Unheil anrichten können. Vgl. auch den Asmobi in Tobit 3. 17. 6. 13 f. 8. 1 ff. und die unzüchtigen Göttersöhne 1. Mos. 6. 1 ff.

45 46 ff. Die Rede des Dämons ist Mc. 5. 1 nachgebildet. 46 S. 499. 16 Der Dämon fürchtet den Namen Jesu, weil der stärker ist als seine eigene Kraft; f. o. Anm. zu S. 493. 20.

47 S. 500. 1 ff. Das Gebet an Jesus ist offenbar stark überarbeitet und bietet nur wenig Anklänge an die besonderen Anschauungen der Gnostiker. So wenn er als „Rechte des Lichtes“ bezeichnet wird. Das Ganze ist durchaus den Anschauungen der späteren Zeit konform, wenn man auch nicht erwarten darf, die dogmatischen Formeln dieser Zeit hier zu finden. 49 22 Die Versiegelung mit der trinitarischen Formel ist ebenfalls spät. — 22 Versiegelung und Eucharistie sind auch hier verbunden.

50³⁴ ft. κοινωνία ist vielleicht κοινωνός „Genossin“ zu lesen. — Abweichungen bei S sind: 3. ³⁴ fehlt; ³⁵ heißt es: „des Auserwählten unter den Propheten“; ³⁷: „komm, die du durch deine Apostel die Kämpfe unsers siegreichen Kämpfers verkündigst“; ⁴⁰ ff. fehlen; ⁴⁰ f.: „komm, die du in deiner Verborgenheit Leben gibst und durch deine Taten offenbar bist“; nach S. 501 3. ⁴ folgt: „komm, Kraft des Vaters und Weisheit des Sohnes, die ihr in allem einer seid“; ⁴¹⁻⁷: „nimm mit uns teil an dieser Eucharistie, die wir veranstalten, und an diesem Opfer, das wir darbringen, und an dieser Gedächtnisfeier, die wir halten“.

Im Schlußsatz des Kap. heißt es statt ewigen Vergehungen: „zur ewigen Auferstehung (bei S' zum ewigen Leben)“.

51 Das erste τῷ ἰδίῳ στόματι tilge ich, ebenso εἰς πᾶσι πολλοῖς διαρχόμενον und lese nach ἀνόμενον nicht γάρ, sondern δέ. — ³⁵ tö tete sie] S: „schläferte sie ein und tötete sie“.

52³⁹ l. (nach S) ἀπαύρι ft. ἀργύριον. — ⁴⁰ ewige l. τὰ ὄντα τὰ ἀπὸ τῶν ὄντων ἀποσταλέντα ἡμῖν — ³⁹ Schlangenwerf] S: „Werk des Irrtums“ — ⁴⁰ wohne in diesen Wasser] S: „in diesem Wasser, über dem ich deinen Namen, Jesus, unser Lebendigmacher, verkündet habe. Und er sprach: Die Gabe des heiligen Geistes möge in euch vollendet werden!“ Mit dem Worte ἵδιον (in euch) kann der Syrer das Wasser — im Syrischen Plural — gemeint haben, wie G den Satz darauf bezogen hat. Indessen fällt auf, daß S nach der Anrede an das Wasser fortfährt: „und er sprach“, als wollte er den letzten Segenswunsch von den anwesenden Personen verstanden wissen.

53 S. 502¹⁸ l. παρ' ἡμῶν τοῖς σωματικοῖς ὀφθαλμοῖς, τοὺς δὲ . . — ¹⁸ εἰς τὴν σὴν δόξαν — ¹¹ von schöner Gefalt] S: „jung“.

54³³ l. ἐπευξαὶ ὑπὲρ ἐμοῦ ft. μοι — Bei S lautet der Anfang: „Und er sprach zu dem Jüngling: Strecke deinen Sinn zum Herrn aus!“ — ³³ mit meinen Händen erwecke] S: „Jesus richtet dich in seiner Gnade um meines Glaubens willen auf. Und der Jüngling ging, stand über ihr und

50³³ ff. Das eucharistische Gebet ist wieder gnostisch und daher im einzelnen vielfach unverständlich. Die κοινωνία τοῦ ἄρτου ist schon in der Epiklese bei der Versiegelung genannt (s. o. Anm. zu Kap. 27). Es scheint nach dieser Stelle, als ob damit der höchste Gott gemeint sei. Doch darf man ebensowenig ein sicheres Urteil abgeben wollen wie oben. Die Anordnung ist im wesentlichen identisch mit jener Epiklese: auf die Anrufung eines männlichen Princips folgt diejenige eines weiblichen, der „Mutter“, d. h. des Geistes der ἱερώ, die alle Geheimnisse des oberen Pleroma kennt und die diese Kenntnis vermittelt. Bezeichnend ist für das Gebet daß eigentlich christliche Elemente völlig fehlen. Inwiefern der Geist „Taube, die die Zwillingssungen gebiert“ (Sophia und Christus?) genannt wird, läßt sich ebenfalls nicht mehr bestimmt sagen. Doch ist daran zu erinnern, daß die Taube das Symbol der Astarte war.

51 S. 500¹⁸ f. Daß der Genuß der Eucharistie eine Art Gottesgericht für den Sünder darstellt, weil nur der Reine am Kultmahle teilnehmen darf, liegt in der Anschauung von dem sakralen Charakter der Mahlzeit begründet. Wer diesen verlegt, hat Strafe zu gewärtigen. Daher nach späterem Brauch die Beichte und Absolution vor dem Abendmahl. — ²⁷ f. Der Jüngling schlägt dem Mädchen, das wohl als öffentliche Dirne zu denken ist, die er in einem Bordell — das wird hier „Herberge“ (πανδοχεῖον) bedeuten — kennen gelernt hat, vor, mit ihm in geistiger Ehe, als virgo subintroducta zu leben. Natürlich gefällt jener der Vorschlag nicht, da sie nicht auf die Freuden der Liebe verzichten will. Ueber die virgines subintroductae vgl. die gleichnamige Schrift von H. A. Schell, 2. pag. 1902.

52⁴¹ ff. Das Gebet ist zur Wasserweihe gesprochen und erinnert an das Weihegebet für das Öl c. 26. Es scheint, daß es ein Taufgebet ist, das man an dieser Stelle verwertet hat. — ⁴⁰ Der Ritus des Händewaschens zum Zeichen der Unschuld nach 5. Mos. 21 vgl. Mt. 27²⁴. Da es sich hier um einen Mord handelt, wird das Blut und damit die Schuld, die an der Hand klebt, durch die Waschung symbolisch beseitigt.

54³⁴ Die Auferweckung kann nicht geschehen ohne Anrufung des Namens

sprach: Ich habe in Wahrheit an dich geglaubt, Herr Jesus Christus, Gabe deines Vaters, daß auf dir alle unsere Hilfen, auf dir alle unsere Erhaltung (S': Erlösung), auf dir alle Heilungen und in dir das Leben beruht für die Reuigen, welche in Wahrheit von ihrem ganzen Herzen vor dir bereuen. Ja, Herr, ich bitte deine Barmherzigkeit, komm zu meiner Hilfe und zu meiner Bekehrung und gib dieser durch meine Hände Leben, indem ich mich erkühne, dies auszurichten". — „damit sie vollendet] S: „damit sie in ihrer Liebe durch den Glauben (S': Liebe zum Messias) vollendet und dann an meinen Ort versammelt werde".

55 S. 503 s hierhin] Vielleicht ist ὅδε καὶ ἄκτος zu lesen, oder ἄκτος ist = „dort“, wie auch anderswo. — Der Abschnitt von den βράφη scheint an unrichtiger Stelle zu stehen. Vielleicht ist er die Fortsetzung des folgenden von den Ehebrechern. — 14 L. καὶ ἀλλήλοις ἐπικείμενα. — Bei S ist die Schilderung der „Hölle“ kürzer und anders als bei G. Vielleicht hat der letztere noch eine zweite Quelle gehabt. 56 ss L. καὶ (ft. ἀλλὰ) τοῦτο ποιοῦν — ss ἐν ὅδοις . . 57⁴⁴ Nach καταναλισκόμεναι ἴδε τινὲς δὲ . .

— 46 f. damit wir sie zu den andern] S: „damit wir sie an ihren Ort einschließen, bis sie in ihre Qual geht“. — S. 504 s die bitter gequält wurden] fehlt bei S. Es heißt da nur: „an den Ort, an dem die Menschen sind. S': auf diese Welt, in der Menschen sind“. 59 ss L. πάσαις αὐταῖς. — 57 ἐκίρυσαν ὡς . . S fährt fort:

„und dessen Typen, Geheimnisse und Bilder Gesetz und Propheten gezeigt haben, der als ein Bund dem Volke (Israel) gegeben wurde, damit sie um seinetwillen von der Anbetung der Götzen abgehalten würden, und den Heiden als ein Licht, durch das die Güte Gottes über ihnen aufgegangen ist, und daß in seinem Reiche alle, die seine Gebote halten, ausruhen und herrlich geehrt werden, und daß er kam, gekreuzigt wurde. . .“ — 59 Nach ὑποδείκνυσεν dürfte δεύτερον zu tilgen sein. — S. 505 s ft. τὰ πρῶτα (σφάλματα) L. τὰ πρότερα — 60 14 L. βοηθεῖα

χαρισθείας. — Der Anfang des Gebetes lautet bei S: „Dir sei Preis, Lebendiger vom Lebendigen; dir sei Preis, Unterstützung und Helfer derer, die zu deinem Zufluchtsorte kommen; dir sei Preis, Wächter von Ewigkeit und Wecker der Menschen, Lebendiger und Lebendigmacher; du bist Gott, der Sohn Gottes. . .“ 61 L. οὗς οὐδεὶς ἀπελθεῖναι . . —

62ss Der Name des Königs lautet bei S Masdai, und so hätte auch G schreiben sollen. 63 S. 506 s L. ἐνσάντος ft. ἐστάντος, 11 φασίν ft. φησίν — 18 L. ἰδόντες ft. εἰδότες. 64 27 L. (nach S und S'): τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ ἐπ' ἐμὲ ὑπο-

Jesu. Die Epiklese wird daher mehrfach wiederholt; ja Jesus muß selbst erscheinen, um das Werk zu vollbringen. „Komm, Herr Jesu Christe“ ist der wirkungskräftigste Zauberspruch.

55 S. 503: Die bösen Dämonen, Strafengel und anderes Gelichter derart werden schwarzgesichtig vorgestellt. [Einige Fälle s. o. A. J. 38.] So erwischt der Einsiedler Apollo den Dämon des Hochmuts, der ihm in Gestalt eines kleinen Äthiopen im Nacken sitzt (vgl. meinen Palladius und Rufin S. 88 ss). Daran ist aber weniger zu denken, als an den weiblichen Strafengel Ariöth, der über dem zweiten Strafort herrscht, mit dem Beinamen äthiopisch ausgezeichnet und „ganz schwarz“ genannt ist; vgl. Pistis Sophia p. 367 Schwarze. Daß es im Gegensatz zur Pistis Sophia hier ein männlicher Engel ist, macht keinen Unterschied. Uebrigens sind m. W. die Dämonen im Orient stets männlich gedacht worden. — 1 ff. Die Höllenschilderung operiert mit vollständigem Material vgl. Dieterich, Nebyia. Gestank und Schlamm, sowie loderndes Feuer sind dabei unumgänglich. Auch von dem Strafort, den Pistis Sophia a. a. O. schildert, wird gesagt, daß die Seelen dort durch finsternen Rauch und Feuersglut geplagt werden. Ähnliches findet sich auch in der Petrusapokalypse, Apokr. S. 216 f. Vgl. die Anmerkungen zu dem Abschnitt. 58 S. 504 11 ff. Der Apostel redet nach Eph. 4 22 ff. 60 S. 505 1 ff. Das Schlußgebet ist wieder ganz aus biblischen Reminiscenzen zusammengewoben.

62 ss Der König trägt einen gut persischen Namen, in dem man leicht den Gott Mazdäo entdeckt. Daß der Name wirklich vorkam, beweist die Erwähnung eines 328 v. Chr. gestorbenen babylonischen Satrapen gleichen Namens. 64 S. 506

dem, der ihn bittet, tun kann". 70 I. ισχυρότεροι τῶν ἄλλων — ft. τοὺς πᾶντας I. αὐτοὺς — I. διατρέψας — so fielen auf die Knie! Hier folgt bei S folgender „Hymnus“ des Apostels: „Gepriesen seist du, Gott der Wahrheit und Herr aller Wesen, daß du in deinem Willen gewollt und alle deine Werke gemacht und alle deine Geschöpfe vollendet und sie zur Ordnung ihrer Natur gebracht und auf sie alle deine Furcht gelegt hast, daß sie sich deinem Befehle unterwerfen! Und dein Wille hat den Weg gebahnt von deiner Verborgtheit zum Offenbaren und hat jede Seele, die du gemacht hast, versorgt. Und er wurde verkündigt durch den Mund aller Propheten in allen Gestirten, Stimmen und Gefängen. Aber Israel gehorchte nicht wegen seiner bösen Neigung. Und weil du Herr von allem bist, trägst du auch Sorge für deine Geschöpfe, daß du über uns deine Barmherzigkeit ausbreitest in dem, der durch deinen Willen gekommen ist und den Körper, dein Geschöpf, angezogen hat; er, den du gewollt und gebildet hast nach deiner gepriesenen Weisheit; den du in deiner Verborgtheit verordnet und in deiner Offenbarung ausgerichtet hast; dem du den Namen „Sohn“ beigelegt hast; der dein Wille (und) die Kraft deines Gedankens ist; die ihr in verschiedenen Namen, Vater, Sohn und Geist, seid wegen der Leitung deiner Geschöpfe, zur Ernährung aller Naturen, während ihr einer seid in Herrlichkeit, Macht und Willen. Und ihr seid geteilt, ohne getrennt zu sein, und einer, obgleich geteilt, und alles besteht in dir und ist dir untertan, weil alles dir gehört. Und ich vertraue auf dich, Herr, und durch deinen Befehl habe ich dieses sprachlose Tier unterworfen, daß du uns und sie (die Tiere) regierst, weil es notwendig ist (S: daß du uns und sie versorgst mit dem, was notwendig ist), und damit dein Name an uns und dem sprachlosen Tiere verherrlicht werde.“ — 51 Friede sei mit euch! S fährt fort: „Weil ihr dem Wort, dem Herrn von allem, gehorcht habt, so sollen vier . . .“

71 I. καθεζομένων (S) ft. ἀπερχομένων — 45 Ausgang abwarten] S: „aber es möge ein anderes Wunder geschehen.“ S: „aber möge ich ein anderes Wunder sehen.“ 72 S. 509 I. nach S: οὐ ἡ ἐπίγνωσις ἐξουθενίζεται (חַיִּים מֵמָוֶה) — o. deiner Würdigen] nach der Lesart οἱ σοὶ ἀξιοί. Dagegen wäre: οἱ σοὶ ἀξιοί = die in deinen Augen Würdigen. — Statt δ γὰρ θέλωμεν . . . ist vielleicht ursprünglich: δ γὰρ ἔχομεν, ἐκεῖνο ἡμῖν δέδωκας· ἀλλ' οὐκ ἀπαιτεῖς ἡμᾶς τι εἰ μὴ τοῦτο . . . (S) — aufnimmt] S: „nach jeder Stadt vorangeht“.

74 Statt αἱ ὑμέτεραι πράξεις ist wegen des Neutr. μετίζονα und wegen der größeren Verständlichkeit vermutungsweise τὰ ὑμέτερα παραπτώματα gesetzt worden. S scheint folgendes zu bieten: „wie zahlreich auch immer eure Toten sein werden, sie sind kleiner als eure Strafen d. h. sie entsprechen (durch ihre Zahl) noch nicht den euch gebührenden Strafen.“ Unter „Toten“, „Zeichen“ könnte man vielleicht solche Dämonen verstehen, die als Einzelwesen nicht mehr existieren. Möglicherweise liegt eine Textverderbnis vor, da מָוֶה gewöhnlich fem. ist, hier dagegen das Verb. im masc. steht. ἀπὸ scheint Wiedergabe des komparativischen ὅ zu sein. — I. Ἰησοῦ τοῦ Χριστοῦ — 55 Feinde Jesu] S: „Feinde der Menschheit“ — 40 anraten] S: „erzählen“ — I. λόγους ποιῶμαι περὶ τῆς ὑμῶν . . . 75 S. 510

Name des Apostels. Denn ihnen hat Jesus Macht gegeben, Wunder zu tun (Mc. 6 7. 13 u. a.). Die Dämonen weichen nur vor dem Namen Jesu, die Tiere aber gehorchen auch dem Apostel. Der Wildesel, der in Persien, den Euphratländern, der syrisch-arabischen Wüste häufig ist (asinus onager), ist ungemein scheu. Gerdenweise streift er, wie Furrer, in Schenkels Bibellerikon V, 636 bemerkt, in menschenarmen Gegenden umher, und ist so wachsam und flüchtig, daß nur sehr geschickte Jäger ihn zu fangen vermögen. Die Jagd auf ihn war ein Hauptport der assyrischen Könige (Rawlinson, The five great monarchies of the eastern world p. 222 ff. 515 ff.) Abbildungen nach Layard bei Riehm, Handwörterb. II 1758 f. Vgl. noch Hommel, d. Namen der Säugetiere b. d. südsemit. Völkern S. 126 ff. Wegstein bei Deligsch, Hiob S. 507 Anm.

75 S. 510: Im Namen Jesu weicht erst der Dämon. Nach dem vorhergehenden könnte es scheinen, als ob schon der Name des Apostels

I. ὡς νενεκρωμέναι, οὐδὲ γὰρ ὑμεῖς — I. nach S τὰ ἴχνη ft. τέχνην. 76 ft. εὐαγγελισασθαι I. nach S und wegen des Gegensatzes ἀνεργῆσαι oder etwa auch ἀνεργήσασθαι. S' gibt εὐαγγελισασθαι wieder. — I. τοὺς ἀξίους τῆς ἑαυτοῦ οἰκῆσεως, καὶ γὰρ ἐπιστρέφω ft. ἀποστρέφω — „so guten Werken] S fährt fort: „an der Eucharistie, an Hymnen, Psalmen und Oden auf ihn“ — Weinopfern] Außer diesen hat S noch „Schlachtopfer“. — I. τοὺς ἰδίους μισθοὺς . . 77 I. εἰσέλθῃτε ft.

εἰσέλθῃς — ft. ἀπηνῶς dürftest nach S ἀπιμεν ὡς zu lesen sein. — Tilge πάντα vor ἔσθαι. — μάλλον σοῦ ist wohl unrichtig. — Tilge πολλοὺς nach πολλοί — I. ἐν σπονδαῖς ταῖς διὰ οἴνου καὶ ὕδατος καὶ προσφέροντες ἀναθήματα — ft. πράξει hat S „samt ihren Verehrern“. — „s. f. werden jetzt vernichtet] S: „werden am Ende verzehrt“.

78 S. 511 Χριστοῦ vor τοῦ ὀπίστου tilge ich. ἀφορώντος] ft. dessen S: „siehe, der Parastet steht bei dir und blickt (auf dich), daß du von ihm forderst und er dir gebe“ — διδάσκαλος] S hat 2mal: „dein Lehrer“. — „s. f. wird keine Seele verlassen] S: „er verläßt dich nicht, und seine Gottheit läßt deine Menschheit nicht Schmerz leiden“. — I. μικρά . . ἀ διὰ σοῦ (S) — ὀφνηγήσῃ = ἀνηγήσῃ gebraucht. — ft. ἀτινα ἀνεργεῖται I. wegen des Gegensatzes ἀτ. καταργεῖται (S) — I. παράμονον ἦν τῇ ἰδίᾳ κτήσει (S) παρέχει.

79 I. δε καὶ νήπιος ἐγένετο καὶ ἀνετρέφῃ, ἵνα ἡ τῆς ἀνθρωπότητος τελειότης δι' αὐτοῦ . . — „Menschheit] S: „vollkommene Erziehung“ — I. διδασκάλους ft. μαθητάς und vgl. dazu Apokt. S. 67 ff. — I. δι' αὐτοῦ ἀγιάζεσθαι (S), ἀπολλέουσιν, ἀρκοῦμενοι, χρεώδη, αὐτοί . . διαπράττονται (ft. ἐν αὐτοῖς πολιτεύονται) — „Strafe erleiden] Hierauf folgt bei S: „die betrübt sind wegen des Wohlergehens der andern, sich aber über ihre Bedrängnis freuen“.

80 I. ἐκφάντος ft. ἐκφάναντος, ἐπιχυδαίου ft. ἐπιχυθηδαίου, σὺν σοὶ κρῖναι ft. συγκρῖναι (nach S) — „deine Schönheit] S: „über dein Wert“. Doch S': „Schönheit“. — S. 512: weißes Wort] S: „lebendiges Wort; Preis sei dir, der in vielen Gestalten verborgen ist!“

81 I. ἰαθεῖσαι αἱ γυναῖκες αὐταῖ (S) ft. αἱ ψυχαὶ — ft. καὶ εἰπόντος αὐτοῦ . . I. καὶ εἰποντο αὐτῷ (S) — hineinführen] S: „und ihnen Nahrung geben. Denn sie hatten viele Tage lang nichts gegessen.“ —

82 I. nach S: τὸ νέον δράμα τὸ τοῦ νέου θεοῦ τοῦ καταγγελλομένου und ἦλθον δὲ καὶ προῆλθον αὐτῆς.

83 S. 513 I. νῦν ὑμῖν αὐτοῖς συνέβη — ft. καὶ αὐτῆς κελεύσει I. οἱ αὐτῆς καλ. — ft. παραφερόμενοι ist etwa προφερόμενοι (S: ἀγόμενοι) zu lesen. — I. οὐ γὰρ ἐλήφαμεν . . οὐδὲ φορτία . . ferner οικοδομῇν τοιαύτην ἐπέστηκεν ἡμῖν und ἄλλω τινὶ μὴ ποιῶμεν — „wir haben kein Gebot] Wehnlich Bardefanes (Philippus) „über das Schicksal“ (Curetton, Spicileg.) 5: „Denn den Menschen ist nur zu tun geboten, was sie tun können . . . Denn uns ist nicht geboten, daß wir schwere Lasten von Steinen oder von Holz oder von etwas anderem tragen, was allein Leute von starkem Körper vermögen. Auch sollen wir keine Festungen bauen oder Städte gründen, was nur Könige können, noch auch ein Schiff lenken, was nur Seeleute verstehen, noch das Land vermessen und verteilen, wozu nur die Meisterkünstler imstande sind, oder eine von den Künsten ausüben, die einige Menschen besitzen, während sie den übrigen fehlen; sondern nach Gottes Güte sind uns Gebote . . gegeben worden, die jeder Mensch, der eine Seele hat, freudig tun kann“. — „so keinem andern zufügen] vgl. Apostellehre 1; Aristides apol. 15. Bei S fehlt diese Bestimmung.

84 I. ἔσοι γὰρ τῇ πλεονεξίᾳ παρέχουσιν ἑαυτοὺς — Zu den Ermahnungen vgl. Apostellehre 2 f.

85 τοῦτων φεῖσθαι ὁ θεὸς und πᾶσι τοῖς ἀγαθοῖς ἀπακολουθεῖ scheinen nicht hierher zu gehören. — I. χρηστότητι

daß Wunder bewirke; allein der Dämon weicht erst auf die Beschwörung des Apostels.

76 „Mord, Ehebruch, Götzenopfer als die dämonischen Werke nach AG. 15 „.

77 „Außerhalb der Menschenwohnungen in der Wüste ist die Wohnung der Dämonen; dort können sie keinen weiteren Schaden stiften. Vgl. den Art. „Feldgeister“ v. Baudissin AG VI 1 ff.

80 S. 512: „ff. Am Schluß der Doxologie tauchen wieder gnostische Phrasen auf, wenn Jesus das verborgene Licht des λογισμὸς genannt wird; doch braucht das nicht gnostisch gemeint zu sein.

ft. ἡσυχία — ἐν τῷ τῇ χειρὶ ὀρέγειν τοῖς πένησι καὶ πληροῦν . . κομίζοντας καὶ μεταδιδόντας — I. nach S: μάλιστα δὲ ἐν ἀγωνισμῷ πολιτεύεσθε — αὐτὴ γὰρ ἐπιλεκτος βίῃ ζωὴν ἔχει ἐκτελεσμένη. οἱ μὴ ἀγωνιζόμενοι . . scheint ebenfalls nicht an diese Stelle zu gehören. — S hat einige Bestimmungen mehr. So heißt es von der Sanftmut: „sie wurde mit allem gewogen und war schwer, siegte . .“ und weiter unten von der Heiligkeit: „Die Heiligkeit ist unerschütterliche Wahrheit . . ist der Turm, der nicht fällt . . ist Gotte würdig gewesen, seine Freundin zu werden“. 86 S. 514 Tilge τοῖς πολλοῖς vor ἐναντιοῦνται und I. οἰκητῆρα αὐτόν. 87 ft. καταλλαγῶ

lese ich nach S: μετὰ σῶμα ὑμῖν τῆς εὐχῆς . . . ft. οἰκητήριον I. nach S: οἰκέτις — 26 am Glauben] S: „Befestigung“. 88 ἀλλ' οὕτως] Tilge ἀλλὰ — δεσποτεία παρέρχ.] Nach S wäre etwa zu lesen: μετὰ τοῦ καὶ ὑπόδικον εἶναι ἕκαστον καθὰ ἐν αὐτῇ ἐπολιτεύσαντο — κατάγνωσις] vgl. Polyb. V 27, 6 καταγιγνώσκουσαι = verachtet werden (S: „mit vieler Verachtung“). — 47 f. betete ihn an] S fügt hinzu: „weil sie glaubte, daß er Jesus sei“.

90 S. 515¹⁸ [sie herbeizuführen] S: „(die Speisen) herzubringen, damit er vor ihr speisete“. 91 ft. καρδίαν I. καλιάν, ft. ἀφεθῆναι I. ἐνεχθῆναι (S). 92 ft. ἡ τοῦτου πρᾶξις I. ἡ πρᾶξις αὐτῆς

93 Nach σύνοικος I. ὁ δὲ στρατηλάτης εἶπε — S. 516⁴ f. Ἄλλες οὐκ, worüber usw.] ist nach dem vorher über die gewonnene Erkenntnis Gesagten wohl nicht am richtigen Orte. Doch findet es sich auch bei S — καὶ γὰρ πολλάκις] Tilge γάρ. 94 Nach καρπούς I. τῷ τοιούτῳ σπόρῳ, nach εὐχαριστοῦσιν: αἱ ψυχαὶ αὐταί, αἱ σοὶ ὑπάρχουσιν, ferner οἱ ἅγιοι ὧν αἱ ψυχαὶ . . αὐτῶν κατέγνωσαν, στέφανον τὸν τοῦ . . ἁγῶνος, χαίροντες καὶ ἀγαλλιώντες, οἱ ἡσυχιοὶ οἱ καταξιωθέντες τῆς ἀμαρτίας ἀπαλλαγῆναι — Die Worte καὶ τῆς ἀμοιβῆς βίῃ ἀκαθάρτων sind zu

87 S. 514²⁶ f. Zur Wohnung Gottes wird sie, wenn sie das Siegel empfängt. Die Brücke, die von hier zu der vollstümlichen Vorstellung von der Beseßtheit hinüberführt, ist deutlich zu erkennen. Wie hiernach Gott von dem Menschen Besitz ergreift und nun in ihm wohnt, so ergreift der Dämon von dem Menschen Besitz und wohnt in ihm. 88²⁸ Zu dem von Mygdonia verlangten Verzicht gehört vor allem Verzicht auf jeden Schmutz. Denn der dient, wie die Schönheit, nur dazu die sinnliche Begierde des Menschen zu reizen und so von der geistigen Gemeinschaft mit Christus fernzuhalten.

89 S. 515² Die allgemeine Sitte im Orient und Occident verlangt ein Bad vor dem Mahl, oder, wo das nicht möglich war, doch eine sorgfältige Reinigung, die freilich von den Pharisäern auf ein Händewaschen beschränkt wurde (Mc. 7²¹, Mt. 15², Lk. 11²⁰); für den heutigen Orient vgl. Niebuhr, Beschreib. von Arabien 54. Jung, Leben und Sitten der Römer I 126. Friedländer, Sittengesch. Roms² I 374. Blümner, Leben und Sitten der Griechen II, 21. — 4 Mygdonia sagt ihrem Manne jede eheliche Gemeinschaft auf; zunächst weigert sie sich mit ihm zu speisen. Charisius kann sich das veränderte Benehmen, ihre Unpäßlichkeit nicht anders erklären, als durch Beherzung. Die „eitlen Worte“ (λόγοι μάταιοι) sind Zaubersprüche, und die „Zauberien“ (ἔργα μαγικά) sind der mit den Worten verbundene Hokusfokus. 91²⁴ Träume haben Vorbedeutung; jeder einzelne Gegenstand hat seinen bestimmten Sinn. Aus den Dingen, von denen man geträumt hat, ergibt sich für den Traumkundigen, was die Gottheit durch den Traum hat sagen wollen. Die Träume auszulegen ist aber nicht jedermanns Sache. Nur die Kundigen vermögen es. So meinte man im Altertum und so glauben es die Menschen noch heute, selbst bei uns.

92²⁶ Verwechslung der Sandalen am Morgen ist ebenso vorbedeutend, wie bei uns das Aufstehen mit dem linken Fuß zuerst. Alles von links kommende ist unheilvoll; darum ist Charisius so bestürzt. — 26 Als Freund des Königs hat Charisius die Pflicht, diesem am Morgen seine Aufwartung zu machen und nach dem Befinden zu fragen: „Zur Begrüßung des Königs“ heißt geradezu „zur Audienz“.

93²⁸ Wie der Gemahl zum König, so geht Mygdonia zum Apostel zur Audienz. Die Parallelisierung von König und Apostel ist fein berechnet. 94 S. 516¹⁶ ff. Eine Seligpreisung, wie sie nach der Meinung des Verf. Jesus eigentlich hätte

tilgen.

95 Bei S beginnt das Kap.: „Und während sie sich den ganzen Tag an Hymnen auf den Herrn und an seiner Größe ergößten, kam Charis.“ — „Seelenarzt“ S: „er ist ein Arzt und ist von allen Ärzten verschieden. Denn . . .“

96 S. 517 l. ὡς δὲ ἀκούω, περὶ τούτου φημίζεται . . . — τὸ δὲ μὴ λαμβάνειν . . . τοῦτο ποιεῖ συγγινώσκων ἑαυτῷ ὅτι οὐδενὶ πάντως δι' αὐτοῦ ἐδόθη ἡ δυνάμεις

97 Tilge δεσποτα hinter δεσ.

98 ft. ὥστε μὴ ἴσθι wohl εἰπως μὴ zu lesen. — „Ich rufe dich an“ S: „Zu Hilfe, neuer Gott, der durch den fremden Mann nach Indien gekommen ist! Zu Hilfe, Herr Jesu . . .“ — „Ich schlug ihre Hände“ Nach τύψασα ἑαυτῆς τὰς χεῖρας dürfte κατὰ τῆς ὁψεως zu ergänzen sein. S: „band seine Hände“. Danach ginge die βία, von der im Folgenden die Rede, nicht vom Apostel, sondern von der Frau aus.

99 S. 518 ft. ἡ ἐμὴ κακηγορία l. εἰ μὴ κακηγορία — l. ὅστις τυραννίδι, ἧς οὐδεὶς . . . κατέγνω ἀσχημοσύνην (S), οὐδὲ γὰρ τι . . . ἀλλ' ἡ ἐκεῖνος.

100 l. πλήρη ἐνιαιυτόν — ὡς εἶδῃ Tilge ὡς — l. συνεψήφισα ἑμαυτόν, πρόφασιν ἀπωλείας γέγονεν αὐτῇ (S) — „diese Nacht an ihm gerächt habe“ S: „und mich an ihm gerächt habe. Diese Nacht will ich nicht vor dem König Masdai erscheinen“.

101 ft. ἐννοχέουσας ἴσθι vielleicht νυχέουσας zu lesen. — l. σκυθρωπῶς — verließ mich S: „stand in der Nacht auf und floh aus meiner Nähe, sie, die es (früher) fern von mir nicht eine Stunde aushielt und ohne mich nicht sein konnte.“

102 S. 519 l. εἰ γὰρ ἄλλους . . . ἐκδικῶ, σὲ μάλιστα ἐκδικήσω (S) — „weil der König feindlich“ S: „weil der König von ihm gehört hatte, daß er mit dem Apostel Judas bekannt war“.

103 l. συνοδοιπόρος γενήσεται.

104 Z. „er versteckt hält“ S: „der dir nachstellt“. — S. 520 l. καὶ πολλὴν εὐχὴν ποιεῖται.

106 l. σπάντος δὲ τοῦ

sprechen sollen, mit dem Lob der Enthaltensamkeit als Mittelpunkt.

95 „Maggdonia hat mehr Geld und mehr Einsicht als Charisius“, darum wagt er ihr nichts zu sagen. Ein ganz moderner Zug in den Akten, wie so mancher andere.

96 S. 517: Charisius sieht in der Taufhandlung eine magische Befprechung, bei der ein völlig verändertes Wesen sich als Folge zeigt.

99 S. 518: Charisius spricht hier seinen Verdacht offen aus. Er meint, Thomas habe seine Frau verheert. Anders kann er sich ihr Verhalten nicht erklären. Der Umstand, daß sie im Hemd aus seinem Hause geflohen ist — für eine Frau, die etwas auf sich hält, eine unerhörte Sache — nur den Bettvorhang um sich schlagend, scheint seine Vermutung auch zu bestätigen. Und zwar deutet er an, daß sie einen Liebestrank erhalten haben müsse, weil sie jetzt nichts Liebenswürdigen mehr kenne als den Apostel, dem sie nachlaufe.

101 „Schlechte Kleidung ist Zeichen der Trauer. Der Jude trauert im Saß, dem groben Ueberwurf, der seine Arbeitsbluse war, bis er als Trauergewand wieder eine eximite Stellung bekam. Die alte Bedeutung des Gewandes scheint noch darin durchzuschimmern, daß es auch die Propheten trugen (Jes. 20: Mt. 3:4). Doch wird man das eher als symbolische Tracht aufzufassen haben.“

102 S. 519: Der Apostel verläßt sich auf die Verheißung Mt. 10:1, daß die Märtyrer nicht um ihre Verteidigung sorgen sollen, da ihnen der Geist die Worte eingeben wird. Das ist hier etwas anders gewendet; Christus selbst verteidigt sie. Daß man die Märtyrer als Geistbegabte in besonderem Sinne ansah, ist aus zahllosen Stellen bekannt. Vgl. Weinel, D. Wirkungen d. Geistes u. d. Geister im apost. Zeitalter.

103 „Der Geschlechtstrieb wird als ein πάθος aufgefaßt. So redet der Grieche. Doch scheint die Fassung der Pariser Hs. hier ursprünglicher. — „Die „furchtbare Straße“ ist der Weg, der zum Gottesreich führt, und auf dem die einzelnen Stationen die verschiedenen Aeonenreiche sind. Nur wer die Formel kennt, vermag die einzelnen Archonten zu beschwichtigen, daß sie die Seele passieren lassen.“

106 S. 520: „Die Zauberei auf sein Haupt bringen“ bedeutet so viel wie sie unwirksam machen. Daß die Verührung des Hauptes magischen Zwecken diene, geht noch aus dem Ritus des Handauflegens beim Segnen und bei der Weihe hervor. In beiden Fällen wird eine Kraft übertragen. So erklärt sich auch der eigentümliche Ausdruck 1. Kor. 11:1, daß die Frau eine Nacht

ἀποστόλου ἐμπροσθεν — der absolute Nominativ beruht wohl auf falscher Uebersetzung. — 27 Geißel[hiebe] S: 120, S': 128. 107 S. 521 l. δέξωμαι ft. πρόσδεξαι μς.

108 Nach Nöldeke (Ztschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch. XXV 676 ff.) ist der Hymnus in der syrischen Originalgestalt wegen der in ihm enthaltenen altertümlichen Züge wohl noch im 2. Jahrh. n. Chr. entstanden. Der Text ist im Griechischen aus Mißverständnis von S und infolge von Kürzung ziemlich fehlerhaft, er wird daher hier in durchgehende Vergleichung mit S — nach dem korrigierten Text von G. Hoffmann (S) — gestellt. — 9 im Reiche] vollständig: „im Reiche meines Vaterhauses“. — 10 Uebersuß] eig. „Ueppigkeit“. S: „Pracht“. — 11 ihrer Schatzkammern] l. αὐτῶν ft. τούτων. S: „unsrer“. — 18 Gläer] G: „die Oberen“, Uebers. von כְּהֻנָּה, wenn man dies nicht als Orts- oder Landesnamen auffaßt. Statt „Gläer“ hat Nöldeke „Giläer“ (von Gilan) vorgeschlagen. — 19 Gafat] ft. 72 gibt G כִּי „von den großen Schatzkammern“ wieder. Er hat also auch in diesem Worte keine geographische Bestimmung gesehen. Gafat in Abherbaidschän. — 21 Berlen] S S: „Schillernde (Opale?)“ — Ruchäer] aus Ruchän am Orus. — 22 germalm] S: „riht“. — 24 zogen aus] l. ἐξήδυσαν. — edelsteinbesetzte] S S: „das Strahlenkleid .. und meinen Purpurrock“. Unter

auf dem Haupte tragen soll wegen der Engel. — 26 Der Apostel schweigt, wie Jesus vor seinen Richtern. Mc. 14 21. 15 2. — 27 Warum der Apostel gerade 128 Schläge bekommt, ist nicht zu sagen. S hat dafür 150. Wären es 156, so könnte man an 4 X 39 denken, d. h. an die jüdische Sitte, 39 Schläge auf einmal verabsolgen zu lassen 2. Kor. 11 24. Paulus hat 3 X 39 empfangen, das wird überboten und Thomas erhält 4 X 39. Aber an eine Korruptel des Textes zu denken zwingt nichts, und man sieht nicht, warum aus 26 gerade 27 werden sollte. 108

S. 521 0 ff. Der Hymnus, der hier eingeschoben ist und der sich nur bei dem Syrer und in einer griechischen Handschrift findet, ist fälschlich als Lied von der Seele bezeichnet worden. Er schildert vielmehr die Herabkunft des Erlösers auf die Erde (= Aegypten), seine Befreiung der dort in der Gefangenschaft des Bösen (= der Materie) schmachtenden Seele und seine Rückkehr in das himmlische Lichtreich. Man kann das Ganze als eine gnostische Ausschmückung und Erweiterung von Phil. 2 6—11 bezeichnen. Vgl. für das Einzelne meine Schrift: Zwei gnostische Hymnen, ausgelegt Gießen 1904.

Das Lied zerfällt in vier deutlich erkennbare Abschnitte: 1) die Vorbereitungen zur Reise S. 521 7—27 2) Die Reise S. 521 28—47. 3) Der Aufenthalt in Aegypten S. 522 1—523 20. 4) Die Heimkehr S. 523 21—525 16. Die Elemente der Deutung sind: Königskind = himmlischer Christus; König = höchster Gott; Königin = hl. Geist (als Femininum gefaßt). Aegypten = Kosmos, Welt, Materie; Perle = Lichtfunken, Seele; Schlange = Demiurg, Schlangenanarchon der Ophiten. Mit diesen Elementen läßt sich eine befriedigendere Deutung des Liedes durchführen, als mit der von Nöldeke angegebenen, wonach das Königskind die vom Lichtreich ausgehende Seele ist. — 12 Im „Osten“ ist die Heimat; denn dort wohnt das Licht. — 14 Die Schatzkammern sind von einem Königshofe nicht zu trennen, zumal für das Denken des Orientalen. Man mag sich an die θησαυροὶ luminis der Pistis Sophia erinnern. — 18 ff. Was unter den Schätzen zu verstehen ist, läßt sich nicht mehr ausmachen. Ob sie die „Reisezehrung vorstellen sollen“? Vielleicht denkt auch der Verf. an den Durchgangszoll, den er den Archonten der dazwischen liegenden Reiche zu zahlen hat. Statt Gläer ist sicher mit Nöldeke zu lesen כְּהֻנָּה = Gilan. Allerdings hat auch G. schon כְּהֻנָּה vorgefunden und sich daraus etwas nach seinem Geschmack zurecht gemacht. — 19 Gafat. Nach Nöldeke's wahrscheinlicher Vermutung ist Ganzala in Abherbaidschän gemeint (Eipsius I 293 A. 2). — 21 Das Land der Ruchäer ist, wie Nöldeke gezeigt hat (Eipsius I 293 A. 3) am Orus, nach der dort gelegenen Stadt Ruchän. — 24 Das edelsteinbesetzte daher schimmernde, glitzernde Gewand ist der himmlische Lichtleib. Ihn muß

dem Gewand oder Strahlenkleid versteht S den Körper, unter dem Mantel oder Rock die anima naturaliter divina christiana. — 20 nicht vergäße] $\text{I. } \epsilon\nu\epsilon\alpha\ \tau\omicron\varsigma\ \mu\eta\ \epsilon\pi\iota\lambda\alpha\theta\epsilon\iota\varsigma$ — welches umgibt] $\text{S } \text{S}$: „in der Umgebung der (gift-)schnaubenden Schlange“. G : „verschlingenden“. — 21 Sollst . . anziehen] Tilge $\epsilon\pi\omega\varsigma$ nach $\epsilon\nu\delta\upsilon\sigma\gamma$. — 22 Dessen . . erfreut] G hat wohl $\epsilon\pi'$ $\eta\ \epsilon\pi\alpha\nu\alpha\pi\epsilon\pi\alpha\upsilon\sigma\alpha\iota$ gehabt, wie er c. 100 $\text{מִן־רִמְמוֹתֵי־הַבְּרָזִית}$ durch $\text{Iva } \epsilon\pi' \alpha\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma\ \epsilon\pi\alpha\nu\alpha\pi\alpha\theta\omega\mu\alpha\iota$ gibt. Dagegen $\text{S } \text{S}$: „Rock, der auf ihm (dem Strahlenkleide) ruht“. — 23 $\tau\omicron\varsigma\ \sigma\delta\mu\nu\eta\sigma\tau\omicron\upsilon$] st. dessen ist aus S „unser^s zweiten“ eingesetzt. — 27 Erbe] $\text{מִן־רִמְמוֹתֵי־הַבְּרָזִית}$ st. $\text{מִן־רִמְמוֹתֵי־הַבְּרָזִית}$ klingt wie Verhörung. 109 $\text{B. } 40$ Führer] $\text{S } \text{מְרִיבֵי}$ „Retter“, wofür מְרִיבֵי „Rouriere“ (S : Postboten) gesetzt hat, „welche in den Mandäerschriften öfter als Bezeichnung höherer Wesen vorkommen, die zur Erlösung der in niedere Sphären geratenen Seelen verwendet werden“. — 42 ging vorüber] $\text{S } \text{S}$: „ging hinaus über . .“ — Mesene] am Nordende des persischen Meerbusens. — 43 Sarbug] S vermutet, daß damit die Stadt Babel, gegenüber dem vorher bezeichneten Land Babel, gemeint sei. G hat dafür weiterhin „Labyrinth“. Wie dies aus Sarbug entstanden? S hält für möglich, daß G Sarbug mit Serug verwechselt, dies von סְרֻי texuif , intexuit , plexit , implexit abgeleitet, als „Verflechtung, Verwickelung“ gedeutet und Babel als Straßenlabyrinth bezeichnet habe. In einem längeren Exkurs leitet er Sarbug etymologisch aus dem persischen srub oder sräf , usrub , usruf = Wei mit der Endung aq , ag ab. Sarbuk war danach Bleihyperopyb d. h. unechter Zinnober (a. a. O. S. 294). — S. 522: Höhle] S : Auch die Schlange ist als Gast vorgestellt, als Reisende im Nachtquartier, als schweifender Teufel (Hiob), und S über-

Christus ablegen, weil er ihn verraten und sein Werk vereitelt haben würde. Statt $\epsilon\nu\delta\upsilon\sigma\sigma\alpha\nu$ ist bei G natürlich $\epsilon\epsilon\delta\upsilon\sigma\sigma\alpha\nu$ zu lesen. 20 Der Mantel ist wohl nichts anderes. Beide bilden das $\epsilon\nu\delta\upsilon\mu\alpha$, die Kleidung. — 20 Ägypten ist hier wie bei Philo, Clemens, Origenes u. s. o. Bild des Kosmos, der materiellen Welt. Wenn das Lichtreich im Osten gedacht wird, so muß nach dieser religiösen Geographie das dem Lichtreich entgegengesetzte Reich der lichtfeindlichen Materie im Westen liegen. — 21 Als Perle ist der Lichtfunke anzusehen, der nach „gnostischer“ Vorstellung in die Materie herabgesunken ist. Die Befreiung von da ist ihr nicht möglich, denn die Materie hängt sich ihr an. — 22 Statt „verschlingende“ Schlange ist mit S „fauchende“ Schlange zu lesen. Das καταπότην von G . nach dem o. über- setzt ist, wird wohl Mißverständnis des Uebersetzers sein. Gemeint ist der Schlangendämon, der den Lichtfunken ängstlich bewacht. — 23 Der Bruder, der „zweitöchste“ ist nach Jrenäus I 301 als der „Menschensohn“, der $\delta\alpha\upsilon\tau\epsilon\pi\omicron\varsigma\ \alpha\nu\delta\omega\pi\omicron\varsigma$ anzusehen, der mit dem Urlicht und dem (weibl.) Geist zusammen die erste Trias bildet. Christus ist nach dieser abenteuerlichen Spekulation erst die zweite Emanation.

109 40 Die zwei Führer sind Schutzengel (Gabriel und Michael), die als $\psi\upsilon\chi\omicron\pi\omicron\upsilon\mu\epsilon\pi\omicron\iota$ auch sonst auftreten. — 41 Naifan ist mit Recht als Stapelplatz des Handels bezeichnet. Es ist der nach der gleichnamigen Stadt benannte Distrikt, der vom persischen Golf nach Norden zieht und der den Handel zwischen Indien und dem Westen vermittelte. — 42 Die Deutung von Sarbug ist noch nicht gelungen. Burkitt (JthSt II 429) dachte — nach dem Vorgange von G. Hoffmann in Kiel — an das mythische Suruppak der Babylonier. Letzterer hat diese Vermutung aufgegeben und wohl mit Recht. Welche Stadt gemeint ist, läßt sich vorläufig nicht sicher ausmachen; aber soviel wird sicher sein, daß es ein wirklicher Name ist, keine mythologische Erfindung. — 43 Die Schutzengel gehen nur bis an die Grenze der materiellen Welt mit. Die drei bisher passierten Gebiete waren Himmel, deren Archonten mit dem Lichtreiche in einem, wenn auch loserem Verhältnisse stehen. Die materielle Welt ist lichtfeindlich. Daher können die Lichtengel nur bis an die Grenze mitgehen. Christus hat seinen Lichtglanz abgelegt, reist also gleichsam inlogno. — S. 522: Der Drache haust in einer Höhle, wie im Märchen. Er hütet die Perle, wie er in der Sage die unermesslichen Schätze hütet. Die Sage hat uralte religiöse Züge bewahrt, hier wie sonst. — 4 ff. Das Lied schildert nun vortrefflich das all-

setzt: „um ihr Gasthaus“. — 4 meine Perle] S H: „die Perle“. — 5 Den Freien] H: „einen Gelmann“. — 6 Sohn der Vornehmen] S nach Nöldeke: filium unguentorum d. h. einen Gesalbten, Geweihten (ein Wesen pneumatischen Ursprungs).“ H: filium unctorum (מִשְׁחָה) mit der Anmerk.: = „Königssohn = Christianus (oder Christus? Vgl. Schluß)“. — 11 Handels] L. ἐμπορεῖα ft. πορεῖα. — 12 Ich warnte ihn] H in Parenthese: „er warnte mich?“ Dies wäre freilich bei seiner Deutung vorzuziehen. — 13 als ein Fremder erschiene] G hat offenbar an מְבָרַךְ gedacht. Nöldeke vermutete מְבָרַךְ „damit sie mich nicht erkannten“, was jedoch nicht zum Metrum paßt. H: מְבָרַךְ „damit sie mich nicht beargwöhneten“. — 14 Als einer, der] L. ὡς ἕξωθεν ἔλθων. — 21 List und Kunst] Die Uebers. nahm als Lesart an: διότι δὲ καὶ τέχνη συνέμειξάν μοι = „durch Hinterlist und Betrug trafen sie mit mir zusammen, machten sich an mich“. G kann aber auch gemeint haben: „durch Hinterlist mischten sie mir einen Betrug zusammen“. S H: „teilten (mischten) mir mit ihren Listen mit“. — 24 diene ihrem Könige] H: „dem Teufel, der Sünde, der Materie“. — 25 Bergaß] L. ἀπελάθον (ft. ἡλθον) δὲ καὶ τοῦ μαργ. 110 J. 29 als ich dies litt] Nach S müßte man ταῦτα πάντα = „dies alles“ erwarten. Tilge das folg. καὶ wie auch τότε — 32 zu unsern Toren] = an unsern Hof. — 33 Parthiens] L. Παρθίας. — 34 bleiben soll] L. μὴ λειφθῶ ft. μὴ ἔλθω und ἔγραψαν δὲ μοι. — 37 die Machthaber] S: „jeder Große“. — 38 dem König der Könige] L. βασιλέων βασιλέως. — 41 deinem Bruder] L. τοῦ ἀδελφοῦ σου τοῦ δευτέρου. — 46 ein Sklavenjoch] S: „sieh, wem du gebient hast“. — 49 goldgewirktes] Bei S nur: „glänzend, strahlend“. — S. 523: Den du anziehen] besser: „die du..“, auf beide Stücke bezüglich (H). — 5 Dein Name ward] H verändert das Perf. Pass. in das Partic. P. (des Metrums wegen) und erklärt: „auf daß dein Name im Buche der Selben gelesen werde und du Erbe seiest“. „Erbe“ durch Korrektur. — im Buch] L. ἐν τῷ βιβλίῳ ft. βιβλίον. — des Lebens] S: der Tapfern, der Helden. — 4 Und..

mähliche Heimischwerden des Christus auf der Erde. Zunächst nimmt er ihre Kleidung an, d. h. einen irdischen Leib. Das geschieht jedoch nicht sofort, sondern erst, nachdem er sich mit einem aus dem Osten stammenden Freien verbunden. Es ist keine Andeutung gemacht, wer das sein soll. Aber man wird schwerlich fehlgehen, wenn man den von der Jungfrau geborenen, schuldlosen Jesus darin erblickt, mit dem sich der Christus nun zur gemeinsamen Handlung verbündet. Ueber die Art der Verbindung des Aeon Christus mit dem Menschen Jesus haben sich die Gnostiker wohl schwerlich allzusehr den Kopf zerbrochen. Was Iren. I 30. 11 ff. davon berichtet, läßt auf keine allzutiefen Spekulationen schließen. — 19 ff. Die Bewohner der Welt — vielleicht sind die Dämonen gemeint — ersinnen nun Listen und das Resultat ist, daß der Himmlische von menschlicher Speise ist, durch die er Ursprung, Heimat und Auftrag vergift. Vielleicht haben wir darin eine Ausspinnung der Versuchungsgeschichte: als Jesus hungert, kommt der Versucher, um ihn zu veranlassen, daß er etwas ißt. So etwas mag auch dem Verf. des Liebes vorgeschwebt haben.

110 Die Vorgänge auf Erden sind den Himmlischen bekannt. Sie treffen danach ihre Maßregeln, indem sie einen Reichstag ausschreiben, zu dem sie alle Archonten versammeln. — 33 Die „Würdenträger“ und „Könige“, die „Großen“ oder Eblen sind die verschiedenen Herrscher und Engelwesen der Zwischenreiche. Diese Reiche denkt sich die Phantasie wie irdische Reiche organisiert. An der Spitze ein Herrscher, Archon, der wie ein König von einem Hofstaat in verschiedenen Rängen abgestufter Würdenträger umgeben ist. Der Großkönig ist der oberste Gott. Wie der persische Großkönig seine Vasallenkönige versammelt, so der oberste Gott seine Archonten. — 37 Den Brief lassen demnach die Vasallen ausgehen, nicht der König. Das Ceremoniell wird derartiges wohl verlangt haben, daß der König nicht selbst den Brief abgehen läßt, sondern die zum Reichstag Versammelten, während der persische Großkönig nur untersteht. — 39 König — Königin — Bruder und Erbe: Diese Trinität wie oben; f. zu 521. 38. — S. 523: Das „Buch des Lebens“ (G) ist

so [Ist] I. καὶ μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ σου . . . ἔσθι. — <Stellvertreter>] So ver-
mutungsweise. Doch hat Ḥ (bei Gressmann, Studien zu Eusebius, S. 70) כִּי וְשֵׁם
aus כִּי וְשֵׁם abgeleitet = cui haereditas (sc. regni) sponsa est und daher =
Thronfolger. G hat st. „Thronfolger“ ὁ παρὰληφας = „den du empfangen hast“,
womit nichts anzufangen ist. — 9 Mein Brief] Ḥ wegen des Metrums: „der
Brief“.

III 7 der König versiegelt] G: ὡς πρᾶσθαι = „wie ein
Bote“. Hier hat G כִּי וְשֵׁם und כִּי וְשֵׁם verwechselt. — 8 tyrannischen] S: „re-
bellisch“. — 14 vernehmlichen Tone] wörtlich: „und bei seiner Wahrneh-
mung“. S Ḥ: „bei seiner Stimme und der Stimme seines Klages“. — 15 Führ
ich auf] st. ἀνεμνησάμην stand vielleicht ὠμνησάμην im Sinne von ἀνῶρουσα. Vgl.
ἀνὸρμος = ὁ μὴ δυνάμενος ἀνορεῖσαι Schol. — 16 stimmte überein mit
dem] Nach S wurde gelesen: ἐγγράπτο δὲ κατ' ἐκείνο τὸ . . . ἐγγεγραμμένον. — 21
ihrer Art] I. ἐπεζήτει τὸ γένος αὐτῆς. — 22 zu bezaubern] I. ἐπαφμασιν st.
ἐφ' ἄρμασιν. — 23 schickte . . . ein] st. κατεπόνθησα „überwältigte“ ist nach S
κατεκοίμισα gesetzt worden. — 24 sogleich richtete] I. ἡδυνον δὲ αὐτίκα und
ἐδρον δὲ καδ' ὁδὸν τὴν ἐπιστολὴν μου τὴν διεγείρασάν με. — 40 das königliche
Schreiben] Nicht ἐοδής, sondern ἐπιστολή ist gemeint. Ferner ist ἐφώτις zu er-
gänzen. „Königlich“ ist durch Verlesung entstanden. G identificirte irrthümlich
כִּי וְשֵׁם = „mit Silphium, Rötel“ mit כִּי וְשֵׁם und las: βασιλικόν. Dies verstand
er vom königlichen Gewande, von dem hier jedoch noch nicht die Rede sein konnte.
Ziemlich richtig hätte G so geschrieben: ἡ γὰρ ἐπὶ στήρικων ἐπιστολὴ σιλφίῳ γεγραμ-
μένη ἔστιν ὅτε ἐφώτις πρὸ τῶν ἐμῶν ὀφθαλμῶν. Denn S Ḥ bietet: „auf serisches
(chinesisches) Papier mit Rötel (geschrieben) vor mir mit seinem Aussehen glänzend“.
Von Papier, nicht von seidenem Gewebe ist nach Ḥ die Rede. — 42 <Stimme
und . . . Führung>] So die überlieferte Lesart. Ḥ korrigirt wegen des Me-
trums: „Stimme seiner Führerschaft“. — 43 <meine Gele>] Ḥ gibt כִּי וְשֵׁם
durch „Angst“ wieder, was zu „ermutigten“ besser paßt. — 44 indem die Liebe]
S: „indem seine Liebe mich zog“. — 45 Ging . . . vorüber] S Ḥ: „kam durch

ebenso wie das „Buch der Helben“ (S) verständlich; ob כִּי וְשֵׁם = G, oder כִּי וְשֵׁם
כִּי וְשֵׁם = S ursprünglich ist, soll nicht entschieden werden. Die geläufigere Bezeich-
nung ist das erstere, Gott läßt Buch führen über die einzelnen Menschen; wer zum
Leben bestimmt ist, kommt in ein besonderes Buch, aus dem bei dem Gericht die
Namen vorgelesen werden. Vgl. Bouisset, Relg. d. Judent., 147. III

9 Ueber das, was der König des Himmels tut, haben die Dämonen keine Macht.
Was das Königszeichen trägt, ist ihren Angriffen nicht ausgesetzt; vgl. S. 524 17.
— 10 Der Brief, der wie ein Adler fliegt, ist eine Vorstellung, die sich auch in der
syrischen Apokalypse des Baruch c. 77 findet. — 11 Der Brief redet selbst und weckt
dadurch den Schlafenden auf. Es liegt am nächsten, dies Aufwachen mit der Ver-
klärungsgeschichte Jesu in Zusammenhang zu bringen (Mt. 17, ff. u. Par.). Die
Erzählung ist durchaus umgestaltet worden, nur der Kern, die Himmelsstimme ist
geblieben. — 12 ff. Die Folgen zeigen sich sofort. Der Inhalt der in das Herz ein-
gegrabenen Schrift wird wieder deutlich: er erinnert sich 1) seines Ursprungs und
2) seines Auftrages. Daraus ergibt sich sofort die Notwendigkeit, das Versäumte
nachzuholen. — 14 Die Schlange muß eingeschlafert werden. Das geschieht durch
das Besprechen mit Zaubersprüchen, wie im Märchen. Der Spruch hat seine Kraft
im Namen. Wer den Namen kennt, kann alle Dämonen bezwingen. Beispiele da-
für bieten gerade unsere Akten in Fülle. Vgl. 27, wonach hier der Name des
obersten Gottes diese Zauberkraft ausübt. — 15 Das Schmuttgewand ist der sterb-
liche Leib. Ueber die Geschichte des Menschen Jesus macht sich der Verf. weiter
keine Gedanken, sie sind ihm gleichgültig, da sie den Christus nicht berühren. —
16 ff. Die Vorstellung scheint die zu sein, daß der Brief den Weg nach Osten zeigt,
indem er mit seinem Lichtglanze vorausgeht. — 40 „serisches Gewebe“ = Seide:
aus Ser, Σήρ, im nordwestlichen China erhielten die Akten ihre Seidenstoffe. Pli-
nius h. n. VI 17 (20), 54 f. 22 (24), 88. XXXVI, 14 (41). Ammian. XXIII, 6 67 f.

Garbug". — 40 gelegen] nämlich der Hosen. — S. 524, mit dem ich bekleidet gewesen war] nach der Uebersetzung $\alpha\mu\mu\alpha\tau\alpha$. \S behält das Partic. bei: „mein Rock, mit welchem es umlegt war“. — 41 <Baran>] nach Bevan. — 42 sie sie... anvertrauten] \S : „die damit (nämlich: dem Kleide) betraut waren“.

112 \S : „seiner Pracht] I. τῆς λαμπρότητος αὐτῆς sc. τῆς ἀσθενείας. S \S : „seines Ranges“. — 7 junger Knabe] \S korrigiert des Metrums wegen: „weil meine Kindheit es in meinem Vaterhause gelassen hatte“. — 8 sah ich] I. εἶδον (ft. ἰδόντος μου) τὴν ἐσθῆτα ὡς ἐσώπρω μου ὁμοιωθεῖσαν καὶ ὁλὴν αὐτὴν ἐν ἑμαυτῷ ἐθεασάμην. Das Folgende lautete viell. bei G: ὅτι κατὰ δύο μέρη διγυρῆμένοι πάλιν ἐν ἑσμεν διὰ μιᾶς μορφῆς. — 17 Ein Königszeichen] „ein“ = „daselbe“ ist zu unterstreichen. — 18 was mir zukam] ft. τιμὴν schien τὸ ἐμὸν das Richtige zu sein. \S nimmt dagegen τιμὴν in den Text auf und übersetzt unter mehrfachen Korrekturen: „der mir durch sie die Ehre, (nämlich) das Pfand meines Reichthums zurückgab“. — 19 Schatz] I. χρήματα ft. χρῆμα? S: depositum, commissum, das zur Bewahrung Anvertraute, παρακαταθήκη 2. Tim. 1 14. Nichts davon bei G. \S : „Das Pfand meines Reichthums“. — 20 edle Steine] S: „Perlyle“. \S : „mit Gold und Beryllen, mit Chalcedonen und schillernden (Opalen?) und verschiedenfarbigen Sardonien“. — 21 oben befestigt] ἱερυντο ἐν ὀψει ist offenbar irrige Lesart. S \S faßt „Höhe“ = „Erhabenheit“: „Auch war es gemäß seiner (himmlischen) Erhabenheit angefertigt“ — 22 ganz auf] S \S : „war ihm vollständig überall aufgemalt und es (rein) wie Saphirstein wiederum in seinen Höhen bunt gewirkt“. — 23 Saphirsteine] I. λίθοι σαπφείρινοι. — <schillern seine Farben>] Nach der Konjekturen $\alpha\mu\mu\alpha\tau\alpha$ wörtlich: „es schillert in seinen Farben“, dann dafür: „seine Farben schillern“. —

113 \S : „der Gnosis Regungen] S \S : „ich sah ferner überall an ihm die Bewegungen meiner (Korrektur wegen des Metrums) Gnosis wimmeln und daß es bereit war zu reden“. — 24 Die es gebracht hatten] nach $\alpha\mu\mu\alpha\tau\alpha$. \S liest: $\alpha\mu\mu\alpha\tau\alpha$ $\alpha\mu\mu\alpha\tau\alpha$: „bei seiner Herabkunft“. — 25 f. wie es... sprach] S \S : „den Klang seiner Melodien vernahm ich“. — 26 Ich stamme] Besser wäre: „ich gehöre dem Tapfersten aller Menschen an“. G setzt offenbar $\alpha\mu\mu\alpha\tau\alpha$ voraus. Mir schien $\alpha\mu\mu\alpha\tau\alpha$ $\alpha\mu\mu\alpha\tau\alpha$ möglich. \S mit dem überlieferten $\alpha\mu\mu\alpha\tau\alpha$: „ich gehöre dem hurtigsten Diener an, für den man mich vor meinem Vater aufzog“. Bei G I. ἀνετράφην ft. ἐνετράφην. — 27 Energie] S \S : „wie meine Statur mit seinen Werken (wie seine Werke) wuchs“. Die Uebers. beruht auf πρὸς τὴν τοῦτου ὁρμήν = „Anlauf, Eifer“. ὁρμαί = „Anläufe“. Bei G müßte überdies geschrieben werden: ὑποδύμην τῆς ἑμαυτοῦ ἡλικίας ἀδελανοῦσης πρὸς τὰς τοῦτου ὁρμάς. Ταῖς δὲ κινήσεις ταῖς βασιλικαῖς πᾶσα ἐπ' ἐμὲ ἐπεχύθη. — 28 Aus ihrer Hand] Bei $\alpha\mu\mu\alpha\tau\alpha$ χειρὸς αὐτῶν (ft. αὐτοῦ) möchte man an die Ueberbringer denken, bei S ist aber von „Gebern“ die Rede, und diese sind die Eltern. $\alpha\mu\mu\alpha\tau\alpha$ $\alpha\mu\mu\alpha\tau\alpha$

Seneca ep. 90. Strabo XV p. 693. — 41 ff. Der Rückweg führt an denselben Orten vorüber, wie der Hinweg; f. o. zu S. 521 42 ff. — S. 524, ff. Das Lichtgewand erhält Christus wieder, sobald er die Grenze des Materiellen überschritten hat. — 4 Die Schatzmeister sind Engelwesen; wahrscheinlich ist an Erzengel zu denken. Es sind nach \S . 14 zwei. Man denkt dabei leicht an die beiden Begleiter, die nach dem Petrusen. Jesus aus dem Grabe führen (Apokr. S. 81 10 ff.) 112 10 ff. Das Gewand und Christus sind eigentlich eines, es ist seiner Gestalt so treu angepaßt, daß es ihm wie ein Spiegel erscheint: zwei und doch eins. — 10 ff. Das Gewand wird geschildert, wie das Prachtgewand eines orientalischen Großen. Eine Deutung der einzelnen Züge wird unmöglich sein, da schwerlich dem Verf. überall etwas Bestimmtes vorgezeichnet hat. 113 11 Die Regungen der Erkenntnis oder „des Wissens“ sollen wohl nur die folgende Rede vorbereiten. An irgend welche „Gnosis“ wird man kaum zu denken haben. — 10 f. Der Text ist hier nicht sicher: G und S weichen stark ab. Was gemeint war, ist darum nicht klar. — 41 ff. Das Gewand und sein ehemaliger Eigentümer werden zu einander hingetrieben, bis sie sich wieder vereint haben. Christus zieht seinen Lichtkleid wieder an, sobald

ist nach S = „im Auftrage“. — „s entgegen zu eilen] I. εἰς ὅπαντ. αὐτῆς. ἐκταθεὶς δὲ ἀδεξάμην καὶ τῷ τῶν χρωμάτων αὐτῆς κάλλει ἐκοσμήθην. — „s eines Königs übertraf] I. τὴν βασιλικὴν ὑπερέχουσιν. Davon nichts bei S, sondern nur: „meine glänzendfarbige Loga“. — S. 525: emporgehoben] I. εἰς θόραν (st. χώραν) εἰσέλθης καὶ σαβασματος. — „Glanz] Nach Lipsius II 2 S. 422 will Nöldeke den „Glanz“ als persönliches Wesen fassen, indem er daran erinnert, daß מִרְרָה (Glanz) im Mandäischen ein ganz gewöhnliches Wort für eine bestimmte Art Lichtwesen sei. S versteht unter dem Glanz Christus als ἀπαύγασμα τοῦ πατρὸς. — „tat auch er] Nach S bei S kein selbständiger Satz, sondern an das vorige anzuschließen: „und der seinerseits getan, was er verheißten: am Tore seiner Prinzen (eig. Hausöhne) verkehrte ich mit seinen Großen; der mich freudig aufnahm.. den alle seine Diener preisen: dafür daß er versprochen hatte...“ Der griech. Text ist zu lesen: καὶ αὐτὸς ὁμοίως ἐποίησε . . καὶ ἐν ταῖς θύραις τῶν βασιλείων αὐτοῦ τοῖς ἐξάρχουσιν αὐτοῦ κατ . . . Nach εἰσδεξατό με füge ein: καὶ ἤμην. — mit fröhlichem Zuruf] S S: „mit der Stimme der Wasserorgeln“. קְלָא מַרְרָה קְלָא nach Fränkel (Zeitschr. für Assyriol. XVII 86). — „s zu erscheinen] I. φαίνωμαι.

Nach c. 113 folgt bei S (bei S¹ nur Anfang und Ende) ein „Lobgesang des Apostels Thomas“. Er lautet:

Sei gepriesen, Vater, Herr des Alls, unaussprechliches Wesen, das im Glanze seines Ruhmes vor allen Welten verborgen ist! ✕ Gelobt seist du, Sohn, Erstgeborener des Lebens, der vom hohen Vater (kommt) und das Wort des Lebens (ist)! ✕ Sei gepriesen, einziger Vater, der in Weisheit sich in allen Geschöpfen und in allen Welten abbildet! ✕ Sei gelobt, Sohn des Lichts, Weisheit, Kraft und Einsicht, der du in allen Welten (Ewigkeiten)¹ bist! ✕ Sei gepriesen, hoher Vater, der von seiner Verborgenheit zum Offenbaren aufgegangen ist durch alle seine Propheten! ✕ Gelobt seist du, Sohn der Barmherzigkeit, durch den alles vollendet wurde in Weisheit und in Schweigen! ✕ Gepriesen seist du, erhabener Vater, Erstgeborener von dir im Schweigen und in der Ruhe des Denkens! ✕ Gelobt seist du, angebeteter Sohn, der vom Vater aufgegangen ist in seinem Aussehen in Ruhe und in Glorie! ✕ ✕ Gepriesen seist du, guter Vater, der das Geheimnis seines Erstgeborenen seinen Propheten durch den heiligen Geist geoffenbart hat! ✕ Gelobt seist du, bewährter Sohn, der den Ruhm des Vaters durch² seine Apostel unter allen Völkern geoffenbart hat! ✕ Gepriesen seist du, schöner (ruhmreicher) Vater, der seine Majestät auf ewig in seinem Erstgeborenen, dem Lebendigmacher seines Geschöpfs³ heiligt! ✕ Gelobt seist du, schöner Sohn, der vom Glanze des Vaters aufgegangen ist und durch sein reines Blut unsre Seelen erlöst hat! ✕ Sei gepriesen, allmächtiger Vater, der in seinem prächtigen Lichte wohnt, der in seiner Herrlichkeit verborgen und durch seine Gnade allem offenbar ist! ✕ ✕ Gelobt seist du, vollkommener Sohn, der in die lebendige Erde gesät ist, und vor den Welten bist du in deinem heiligen Vater! ✕ Gepriesen seist du, Vater, der alles nährt, der du in allen Welten in der Höhe und in der Tiefe bist, und kein Ort ist von dir leer! ✕ Gelobt seist du, Sohn, angebetete Frucht, der über allem in Barmherzigkeit aufgegangen ist, unsre Menschheit angezogen und unsern Feind getötet hat! ✕ Gepriesen seist du, unbegrenzter Vater, der seine Engel von den Ausgießungen seines Geistes gemacht hat und zu seinen Dienern sein brennendes Feuer!⁴ ✕ Gelobt seist du, Sohn des Lichts, der auf dem Winde einherfährt und in das Licht des Vaters gefällt ist auf heiligen Wolken! ✕ ✕ Gepriesen seist du, Vater,

er zum Lichtreich zurückkehrt. — S. 525: Das „Tor der Begrüßung“ ist der Raum der Audienzen. — „Das kann nur heißen, daß Christus mit dem älteren Sohne zusammen erberechtigt wird. — „s ff. Der Schluß ist mir unverständlich. Der Vater Christi wird hier von dem König der Könige unterschieden. Das widerspricht aber

¹ „Welten“ und „Ewigkeiten“ werden im Syrischen durch dasselbe Wort ausgedrückt. ² Ich lese 2 st. 5. ³ I. 7 st. 5. ⁴ Ps. 104 vgl. Hebr. 1 7.

der allem Leben gibt, der Welten zu seinem Ruhme versammelt durch seinen Geliebten, daß sie zu ihm Lob aufsteigen lassen! ✠ Gelobt seist du, Sohn des Lebens, mit dessen Gabe der Vater die Heiligen sättigt; und sie sind durch sie¹ gegangen und auf den Weg des Friedens gekommen. ✠ Gepriesen seist du, Vater, der allem Leben gibt, der die Geheimnisse seines Sohnes durch den Geist seinen Heiligen geoffenbart hat in Frieden und Ruhe! ✠ Gelobt seist du, Sohn, Frucht des Vaters, der seine Auserwählten unter seinen Flügeln verbirgt und den Willen seines Vaters vollbracht und seine Geliebten erlöst hat! ✠ Gepriesen seist du, guter Vater, der allen Geschöpfen durch seinen Geliebten Leben gibt in Barmherzigkeit und Gnade durch seinen Kreuzigungstod! ✠ Gelobt seist du, erstgeborener Sohn, der die Welten² mit seinem Körper nährt und unsre Sünden auslöscht durch das Zeichen seiner Narben und durch unsre Besprengung mit seinem Blute! ✠ Gepriesen seist du, guter Vater, der in reinem Herzen sich niedergelassen hat, im Sinne seiner Unbeter, und seinem Aussehen nach vor allem verborgen ist, uns aber geoffenbart durch seinen Messias! ✠ Gelobt seist du, Sohn, Logos, der³ sein Kommen in Ruhe predigt und unsre Menschheit angezogen und uns durch sein lebendiges und unschuldiges Blut erlöst hat! ✠ Gepriesen seist du, lebendiger Vater, der du unsre Sterblichkeit lebendig gemacht hast, die wir von deinem Wege abgeirrt und Tote und Verlorene waren; aber deine Barmherzigkeit war über uns! ✠ Gelobt seist du, geliebter Sohn, der du unsre Sterblichkeit lebendig gemacht und unsern Irrtum gewendet hast und uns Arznei des Lebens geworden bist durch deinen lebendig machenden Körper und durch die Besprengung mit deinem lebendigen Blute! ✠ ✠ Gepriesen seist du, hoher Vater, von allen Lippen und von allen Zungen, der du mit uns versöhnt bist durch deinen Messias, und wir haben dich gekostet durch deine Frucht und sind Söhne deines Friedens geworden! ✠ Gelobt seist du, Sohn, Friedenmacher, der du unsre Wunden geheilt, unsre Härte überredet und uns aus der Irre gesammelt hast und uns in deiner Wahrheit gehen ließeßt, daß wir durch dich deinen Vater erkannt haben! ✠ ✠ Gepriesen seist du, allmächtiger Vater, der du uns deine lebendige und lebendigmachende Frucht gesandt und durch das Blut deines Gekreuzigten deine Gnade mit deinen Geschöpfen versöhnt hast! ✠ ✠ Gelobt seist du, Sohn, Wort des Lichts, der du von der Höhe aufgingst und uns mit deiner Erkenntnis gesättigt, unsre Unreinheit gereinigt und unsre Sterblichkeit lebendig gemacht hast durch dein Zeichen, das Kreuz des Lichts! ✠ Gepriesen seist du, Vater aller Lobpreisungen, und erhöht sei dein großer Name in allen Welten, der du uns unsre Vergehungen nicht angerechnet und uns durch deinen Messias lebendig gemacht hast, der das Leben deines Willens ist! ✠ Gelobt seist du, Sohn, Stimme, welche Einsicht (Gnosis) gebiert, unser heiliger Priester, der du uns durch dein reines und heiliges Opfer versöhnt und dein lebendiges Blut für die Sünder vergossen hast! ✠ ✠ Gepriesen seist du, hoher Vater, der du vor allen Welten verborgen, aber nach deinem Willen allen deinen Anbetern geoffenbart bist! ✠ Gelobt seist du, Sohn des Lebens, der den Willen des Vaters vollbringt, der du deine Geschöpfe versöhnt hast, daß sie in dir deinen Sender anbeten⁴ und Teilhaber deiner Geheimnisse werden sollten! ✠ ✠ ✠ Gepriesen seist du, hoher Vater, durch jedes Knie, das sich dir beugen soll sowohl im Himmel als auf der Erde durch⁵ deinen Geliebten! ✠ Gelobt seist du, angebeteter Sohn der vollkommenen Barmherzigkeit, durch den Friede geworden und Hoffnung über die Geschöpfe gekommen ist, daß sie den Schöpfer erkannten! ✠ Gepriesen seist du, alles belebender Vater, dessen Gnadenreichtum durch⁶ die reiche Fülle deiner Gaben nicht abnimmt, und der du jederzeit das Bedürfnis hast, uns zu geben! ✠ ✠ Gelobt seist du, Sohn, Frucht, der du die Tür des Lichts und der Weg der

S. 522^{ss}, wo der Vater König der Könige genannt wird. Wahrscheinlich sind die letzten 4 Zeilen späterer Zusatz. Nach der Aufnahme im Königspalast und den Freubengesängen der Untertanen darüber erwartet man nichts weiteres.

¹ I. מנה. ft. מנה.

² Oder: geschaffenen Wesen.

³ Füge 7 ein.

⁴ I. נכבד. ⁵ d. h. im Namen deines Geliebten.

⁶ I. כ ft. ל.

Handbuch zu den Neutestamentl. Apokryphen.

Wahrheit bist und uns in deinen Fußtapfen gehen ließeſt, damit wir ins Haus deines hohen Vaters gelangen! ✠ Gepriefen ſeiſt du, gütiger Vater, der du uns durch unſern Lebendigmacher verſöhnt und uns deine gepriefenen und heiligen Geheimniſſe durch das Hören ſeiner Lehre geoffenbart haſt! ✠ Gelobt ſeiſt du, eingeborener Sohn des Vaters, deſſen Erbarmen über uns geweſen iſt, und der du uns durch dein lebendiges und lebendigmachendes Kreuz gezeichnet haſt! ✠ ✠ Es preiſen den Vater und beten den Sohn an und loben den heiligen Geiſt alle Lippen und alle Zungen, Welten und Geſchöpfe, die verborgenen und die offenbaren. ✠ Es preiſen dich in der Höhe deine Engel durch deinen Meſſias, welcher Friede und Hoffnung in der Unterwelt (im Scheol) geworden iſt für die Toten, die lebten und auferweckt wurden. ✠ Wir bitten dich, unſer Herr und Lebendigmacher, daß du alles uns gebeſt (füge ein: ܡܠܟܐ), was du geſagt und verſprochen haſt. Vollende an uns deine Güte und führe uns ein an den Ort deines Friedens. Denn du biſt unſer Lebendigmacher, du biſt unſer Paraklet, du biſt die Arznei unſers Lebens. ✠ Du biſt unſer ſiegreiches Zeichen. ✠ Selig ſind wir, Herr, die wir dich erkannt haben. ✠ ✠ Selig ſind wir, die wir an dich geglaubt haben. ✠ Selig ſind wir durch deine Narben und durch dein für uns (vergoſſenes) Blut. ✠ Selig ſind wir, weil du unſre große Hoffnung biſt. ✠ Selig ſind wir, weil du unſer Gott biſt (jezt) und in Ewigkeit. Amen. ✠

114 I. γενήσεσθαι ſt. γεγενῆσθαι und κακαρμένας (S') — 10 durch riſſenem] S fährt fort: „und ſie gliſt einer Wahnsinnigen — wegen deſ Jubaſ“.

115 I. ἀναδίδου τὴν λύπην — ἡδίκησα ἐτι] man erwartet ὥστε — I. γαμέτης ſt. γαμετός, ἀναστραφῶ ſt. ἀναστρέφω. — Nach dem Zusammenhange I. τὸν σὸν ἀγαθὸν τρόπον ἀφαιρούμενος. Daß folgende τί γάρ ἐμοί; tilge ich. — I. βαπτίζεται ſt. βαδίζεται (nach S), βλέπειτω ſt. βλέπετε, προσευξαίμην ἂν, ἀδατήσασα δέ με — εἰδε] Vielleicht iſt zu leſen: εἶδε δέ τις τοὺς ὀφθαλμοὺς μου ἐξέκοπτε σοὺ μοι προσεχούσης τοὺς ὀφθαλμοὺς συνήθως. — S hat einiges mehr, was jedoch nicht von Belang iſt.

116 S. 526 I. πασῶν ſt. πάντων, ἐτέρας καλλίονας — ſt. οὐκ ἂν ἔσται I. οὐκ ἔστιν oder ἐξεστίν — I. ὑβρίζε με und λόγου, ἐτι πολλῶ κρείττων καὶ καλλίων (S), πλοῦτος δέ μοι καὶ τιμῇ ἔστιν, τοιοῦτος τὸ γένος· πλοῦτος δέ μοι καὶ τιμῇ οὐ εἰ. — 12 Mißhandie] S: „ſchmähe“. Verwandle ܡܡ in ܡܡ .

117 I. Ἐκείνος ἐν . . , μένεις ſt. γυμνός, τάς ἐπ' ἐμοί πράξεις — Tilge ſοὺ nach αἰσχροῦν — I. οἰαπερ ἦσθα πρὶν τὸν φαρμακὸν ἵδεν (S), κἂν ἀρέσῃ σοι διὰ τὴν διδάσκω τὴν πρὸς αὐτόν . . συνῆν· ἀλλὰ . .

118 I. συνέτυχε δὲ αὐτῇ Ἰουδαὶς ἐρχόμενος πρὸς αὐτήν, ἀπόστολον τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος, ἀλλοίσεσθαι ſt. ἀναλλοίσεσθαι — Ein Denar = 67 Pf.

119 S. 527 18 Rönige und Fürſten] S fährt fort: „Er hat die Türen geöffnet und die Wächter eingefchlüſſert“.

120 I. δέξομαι ſt. δέχομαι. — 12 Marcia] S: Narkia, und ſo ſollte auch bei G geſchrieben ſein — I. τιμάς ἀς

114 22. 25. Charifſus hält noch immer an dem Gedanken feſt, daß Mygdonia verzaubert iſt. Daher ſpricht er wieder von ihrer „Krankheit“ und ihrem „Wahnsinn“.

118 S. 526 41 Der Denar hatte einen Münzwert von ca. 70 Pf., während ſein Silberwert bis Nero etwa 67½ Pf. war; ſpäter ſank er inſolge der fortſchreitenden Münzverſchlechterung immer tiefer. Im Kurzwert entſprach er etwa dem Fr. der fränkischen Münz-Konvention. — 42 ff. Mygdonia ſieht wieder Jeſus in der Geſtalt deſ Jubaſ. Er iſt kenntlich an dem Lichtglanz, der von ihm ausgeht. Da er aus dem Lichtreiche kommt, iſt dieſer Glanz unumgänglich bei ihm: Das Urbild deſ Heiligscheines. Doch erkennt ihn Mygdonia nicht, ſondern hält ihn für einen der Archonten, der Beherrſcher der unteren Reiche deſ Himmels.

119 S. 527 7 ff. Die Sache iſt etwas undeutlich geworden, indem jezt Jubaſ ſelbſt redet und den auffallenden Lichtglanz damit erklärt, daß Jeſus der ſtille Begleiter ſeiner Jünger ſei. Die Worte der Mygdonia: „Wer hat dich aus dem Gefängnis geführt, um die Sonne zu ſehen?“ ſind im Augenblick deplaciert, da es Nacht iſt. Es mag hier manches geändert worden ſein, ſodaß der urſprüngliche Zusammenhang nicht mehr klar iſt.

120 22 Den Namen der Amme erfahren wir erſt hier. G hat Μαρκία , während der Syrer und Lateiner Narkia (Marchia) bieten.

πρότερον. — 33 ein Maßchen Wasser] S: „ein Maßchen Wein“. So hat S auch c. 133 und c. 152 Wein statt des Wassers und in c. 158 einen Becher Mischtrank. — Ein Metret war das 144fache des Maßchens (der κοτόλη) = 89,89 Liter. — 37 Deij] S: „ein wenig Del, selbst wenn es in einer Lampe ist“. — Durch (δατος) κρασίν scheint ein kleines Gemäß bezeichnet zu werden, entsprechend κρηνη = κοτόλη bei S. Vielleicht liegt in κρασίν der Versuch einer Uebersetzung von κρηνη (κρη = miscuit). 121 B. 40 f. Geheimnis, in welchem uns das Kreuz gezeigt wurde] Vgl. Ciprius I 338: „Das Kreuzesholz Christi heißt nicht selten ξύλον ζωής. Wie der Baum der Erkenntnis sein Gegenbild ist, so ist sein Vorbild der Lebensbaum im Paradies, von welchem das „Del der Barmherzigkeit“ oder die weiße Salbe genommen ist, welche den Zugang ins obere Lichtreich eröffnet“. — S: „Geheimnis des Kreuzes, welches in ihm sichtbar wurde“. — I. ἀπλωτής τῶν κακαρμένων μελῶν. Das Del wurde vielfach als äußeres Heilmittel verwendet. Vgl. Jes. 1 a. Mc. 6 13. Mt. 10 34. Jaf. 5 14. — 42 Demütiger der harten Werke] Woran denkt der Verf.? Man könnte εργον auch mit „Ding“ übersetzen und an das Schmeidigen spröder Dinge denken. Aber dazu würde eher μαλακτῆρ als ταπεινωτής passen. Bei S fehlen diese und die beiden folgenden Bestimmungen, an deren Stelle es heißt: „Du, unser Herr Jesus, Leben und Gesundheit und Sündenerlaß, möge deine Kraft kommen und sich auf dieses Del niederlassen, und möge deine Heiligkeit in ihm wohnen! Und er goß...“ Auch lautet der Anfang der Anrede bei S anders, nämlich: „Heil. Del, das uns zur Salbung gegeben ist“. — verborbenen Schächel] Gedacht ist wohl an den Gebrauch des Dels (der Dellampen) in Bergwerken zur Auffuchung wertvoller Metalle. — 43 Sproß der Güte] Der Verf. dachte vielleicht an die attische Sage, nach welcher der Delbaum ein Geschenk der Athener war. — 44 Delsalbung] I. ἐλαιοχριστίας ft. ἐλευθερίας, κοινωνὸν τοῦ σώματος, καὶ ἐκτίσω ft. κτίσαι σεαυτῆ, περὶ τοὺς ἄλλους oder τὰς ἄλλας. — 46 Wasserquelle] S: „Leich ihrer Wasserleitung“. 122 S. 528 I. ὁμοιος... εὐπλαγχνία ft. εὐπλαγχνος, κτίσματα ft. κτήματα — Zu ἐγκατακλιστοὺς ergänze ἐνδον ὄντας — Bei S lautet der Schluß: „Wir haben diese Türen vergessen und sie nicht geschlossen. Denn wenn dies durch einen Feind (S: durch einen von den Gefangenen) geschehen wäre, so wäre kein Mensch hier geblieben“. — Wer ist dir gleich] S: „Wer ist dir gleich an Barmherzigkeit und Gnade außer deinem Vater, der seine Welten von der Bedrängnis und vom Irrtum befreit hat? Liebe, welche die Begierde besiegt hat, Wahrheit, welche die Lüge vernichtet, Schöner, an dem Häßliches

Das wird wohl das ursprünglichere gewesen sein, wenn ich auch keine sichere Deutung zu geben weiß.

121 33 Bis dahin trug sie den Schleier, ohne den keine Orientalin die Straße betritt; da sie die Delsalbung auf dem Kopfe empfangen muß, ist sie genötigt, den Schleier abzulegen. — 44 ff. Der Ritus wird hier entsprechend der bereits früher gegebenen Schilderung beschrieben. Das Del wird über das Haupt geschüttet und dazu ein Weihegebet gesprochen. Eines dieser Gebete ist bereits oben mitgeteilt c. 27. Bedeutung der Salbung sündentilgend und die Mysterien enthüllend, wie oben. — 46 Nach der Salbung folgt die Taufe. Das ist morgenländischer Brauch, während im Abendlande die Salbung auf die Taufe folgte vgl. Höfling, D. Sakrament der Taufe I 427. — Sie wird im Sinnen-gewande vollzogen und zwar mit der trinitarischen Taufformel. Hier ist jedenfalls alles nach dem zur Zeit des Bearbeiters geltenden Ritus gestaltet. — S. 528. Auf die Taufe folgt wieder die Eucharistie, die mit Wasser und Brot vollzogen worden zu sein scheint. Freilich wird Mygdonia 120 beauftragt außer Del und Brot κρασίν δατος zu holen und das könnte eine Weinmischung bedeuten. Aber Markia versteht jedenfalls nur Wasser, da sie statt des Wassers „Maßkrüge mit Wein“ bringen will. So hat wohl Bo recht mit seiner Konjekture κρασιν statt κρασιν. Zum ganzen Brauch vgl. Garnad, Brot und Wasser, die eucharistischen Elemente bei Justin, II VII 2. — 4 Die Himmelsstimme (ἡ ὁρᾷ) wie Mc. 1 11. Mt. 3 17. Lk. 3 21. Petrussev. 41 u. 3. 122 3 Die wunderbare Öffnung der Türen ist aus AG.

nicht gesehen wird, Demütiger, der die Höhe herabgestürzt hat, Lebendiger, der den Tod vernichtet, Ruhe, welche die Mühe beendet hat, — Preis sei . .“ 123

I. ἀναπόκρυψε τῆς τῶν . . γυναικῶν — so hätteſt nicht angerufen] S: „Gätteſt nicht die Zauberei jenes Mannes wider mich angerufen“. 124 I. τὴν πρῶ-

την ft. ἐν πρῶτοις, πότερον ἐγὼ καλλίων, παρελθόντα καὶ ὅδε μένοντα. — S. 529₁ steht auf der Erde] Die überlieferte Beſart ἐπὶ γῆς ἱστυοῖν φιλανθρωπίαν θροοῖ-ζων (Menſchenfreundlichkeit betauend) iſt unverständlich. Daher iſt der entſprechende Satz aus S eingefügt worden, nach welchem G ἱστυοῖς ft. ἱστυοῖν hätte wiedergeben ſollen. — I. φάρεσιν ft. πάρεσιν. — 2 Durchgang durchs Feuer] vgl. daß zu c. 32 Angeführte. — Aufhebung der Gegenſätze, wovon hier und cc. 129. 130. 142 die Rede] vgl. daß apokryphe Herrnwort im 2. Clemensbr. 12, 2 (Apoſt. S. 176).

125 Stelle φοβήσας πείσων.

126 I. οὐδὲν ἔχουσιν χρῆσιμον — I. nach S: οὐ δυνατόν τοὺς ἀνθρώπους ζῆν παρὰ τῇ θαθ, ἐὰν μὴ καθαροὺς τηρήσωσιν ἑαυτοὺς τῇ θαθ, σῆματι ft. πράγματι, ἀγνίας ft. ἀσφαλείας (nach S). 127 J. 41 f.

Theria] Arznei gegen Gift, aus vielen Stoffen, auch aus Hipernfleisch zuſammengeſetzt. — I. ἀπὸ ταύτης τῆς ἐπιποθ., μισοῖς τὰ σά, ft. der letzteren Beſart (von P) hat S: „du weiſt es beſſer als ich“. 128 S. 530 I. ἀπὸ τοῦ βασιλέως, ὑπε-

ξαίρω ft. ὑπεξαίρω, μετὰ τὴν τῆς ἐνταβδα ζωῆς ἀπαλλαγὴν, δικὴν εἰσπράξομαι κατὰ σοῦ, ὅς τέ εἰμι ἀμύνασθαι σε ὁσων. — 23 Jw ang antu] Wenn die Beſart αὐτόν urſprünglich iſt, ſo könnte man zur Erklärung auf Mt. 11₁₈ (βιάζεται ἡ βασιλεία), Mt. 11₁₈ (ἀναίδια) 18₂ (κόπον παρέχειν, ὁπωπιάζω) hinweiſen. S hat: „es würde nichts ſein, was ihnen entgegen wäre“. — 21 Glaube mir] Vorher bei S: „Und Judas ging lachend mit ihm und ſprach . .“ 129 I. ὑποβεβλημένην τῇ Μυγ-

δονίας παρεῖς τὴν χεῖρα. 130 I. οὐκ ἐξεπατεῖν ἡδυνήθης. — Vor ἐμὰ ὑπομένειν füge πῶς ein. — 21 Ilge οὐκ nach χρῆσιμα. — I. θαάσεται. — Nach dem Zuſammenhang I. διαλειπόμενον ft. καταλαμβανόμενον. S: „Nicht, bei welchem keine Nacht iſt“. — Nach φοβούμενος füge ταῦτα λέγεις (S) ein. — S. 531₁ I. σὰ δὲ ft. οὐτε.

131 I. διδάξει ft. διδάσκει.

132 I. τοῦτο ἐστὶ φῶς ft. ἀναγεννᾶ und ſtatt des zweiten ἀναγεννᾶ I. γυνᾶ. — 17 auf dreifache Weiſe] Vgl. Xiphius I 335 A. 2: „Gemeint ſind drei verſchiedene Momente im Erlösungsbegriff, etwa wie die Baſilidianer im Hinblick auf die erlöſende Wirkſamkeit der σοφία eine διακριτικὴ, τελειο-τικὴ und ἀποκαταστατικὴ σοφία ſcheiden“. S hat: „in der Dreieinigkeit“.

5₁₇ kombinirt mit 16₂₇ entnommen.

127 S. 529₁₀ Auch der König meint, wie Charifiſus, daß der Apoſtel der Mygdonia einen Zauberkraut eingegeben habe. Da nun ein Gift durch das zugehörige Gegengift unſchädlich gemacht werde, ſo verlangt er ein Gegengift, daß bei Mygdonia den früheren Zuſtand wiederherſtelle.

131 S. 531₁ Lehre beim Mahl war bei den Orientalen ebenſo üblich, wie bei den Griechen und Römern. (Friedländer, Sittengeſch. Rom² I 377 ff.). Bei letzteren iſt in der Kaiſerzeit die Sache freilich zum Spott geworden, ſofern man Sophiſten einlud, die als halb freiwillige halb unfreiwillige Spaßmacher die Gäſte mit ihrer Weiſheit traktierten. Daß man auch ſonſt auf ein gebildetes Geſpräch Wert legte, zeigt die derbe Karikatur, die Petronius in ſeiner Cena Trimalchionis geliefert hat.

132₁₅ ff. Die Unterweiſung, die Thomas über die Taufe gibt, iſt in beiden Hſſ. ſtark verdorben, doch iſt der vatikanische Text offenbar der urſprünglichere. Die Ausdrücke ſind aber ihrem Sinn nach noch verſtändlich und entſprechen der gnoſtiſchen Anſchauung vom Weſen der Taufe. Sie erzeugt das Licht, ſchafft danach den neuen Menſchen, gibt den neuen Weiſt, bringt Sündenvergebung. Das „Unſagbare“ ἀπόρητον iſt aus den gnoſtiſchen Schriften bekannt als der ineffabilis, der unausſprechliche höchſte Gott, deſſen verborgenes Weſen erſt durch Chriſtus offenbart wird. Die verborgene Kraft iſt damit vielleicht identisch, wenn darunter nicht das weibliche Prinzip der Gottheit zu verſtehen iſt. Dann hätten wir die gnoſtiſch trinitariſche Formel: der ineffabilis, die μὴτηρ (= μητήρ); Chriſtus. — 21 Auf das Weihegebet folgt wieder die Salbung und auf dieſe die Taufe. Der Ritus iſt derſelbe wie oben vgl. Anm. zu S. 527₄₄ ff. 133₂₇

133 I. ἄρτος ζωῆς ft. ἄρτον, καταξιώσεις ft. καταξιώσας, ἐπισημίζομέν σοι τὸ ὄνομα Ἰησοῦ, ἐνιδρύσῃ τῷ ἄρτῳ, ἀπολύονται ft. ἀπολύονται. — „[e]r legte er Brot] S: „brachte er Brot und Wein“. — „[d]en Namen der Mutter] S: „den Namen des Vaters nennen wir über dir, den Namen des Sohnes nennen wir über dir, den Namen des Geistes nennen wir über dir, den erhabenen Namen, der vor allem verborgen ist“.

134 I. δειπνήσων ft. δειπνήσας (nach S), ἀνδρὶ κάλλιον, ἐφ' ἣ ἐπαναπαύεται ft. ἀναπέπται, ἀπορεῖ τί πράξεις. 135 S. 532 τίς ἐστὶν αὕτη ἡ χεὶρ tilge ich.

136 I. καὶ γὰρ οὗτος ft. αὐτός und füge nach πρόφασιν ein: τῆς ζωῆς. — I. λῆγον. Doch hat S: „geraubt wird“. — „[Zahl seiner Diener] S: „Zuflucht nehmen und unter der Zahl seiner Schafe find“. — „[d]es heiligen Königs] S: „des himmlischen K.“ — I. δέξομαι — Tilge πρότερον (obwohl „erstens“ auch bei S vorhanden), da kein „zweitens“ u. f. f. folgt. 137 S. 533

I. ἀνάριστον ὄντα αὐτὴν μένοντα, τὸν τοῦ καινοῦ θεοῦ ἀπόστολον. — Tilge καὶ παραίνεσως. Ferner dürfte ἀγαθῇ παραίνεσι zu lesen sein. — „[für Freie] S: „für Frauen“. 138 I. μαγεία ft. ἁμαρτία, διεμάχετο Χαρισίῳ (S) ft. τὸ πᾶν εἰχέτο X. — mein Haus] S: „meine Frau“.

139 ft. Βαζαν (sprich z wie franz. z) hat S Bajan, was die Form Οὐζάνης ergeben müßte. — S. 534 I. τοῦ αἰωνίου βασ., ἄνθρωποι, ἐάν σύ τε . . . διδῷς (S) — Wenn παντάπασι richtig ist, so muß es in der Bedeutung von perpetuo genommen sein. — ft. θεόμενος I. διαμένονσαν, γινώσκοντα ft. γινώσκοντος, δαίσεις ft. δαΐδας, ἐλπίδι ft. εὐαγγελίῳ, ἀκαρτίῳ ft. ἐνότῃ, καθαρὰς ἀναστροφῆς, ἐπειτα δὲ τῇ. .

140 ft. ἐφίχετο I. ἀφίχετο — [e]r hat die Hände] S fährt fort: „[e]r sprach“. 141 S. 535 „[d]en Mühen] S: „für alle meine Mühen“. — „[e]lement] S: „Flut“. — „[e]r ἡρὸς ὁ τόπος γενόμενος] Der absolute Nomin. dürfte auf einen Irrtum der Abschreiber zurückzuführen sein. Vgl. Bo p. 248 zu „[d]ie Lesart von U: καὶ ὁ τόπος ἐκεῖνος εἰς τὴν ἀρχαίαν ἀποκαθίστατο φύσιν ἡρὸς γινόμενος und S, welcher, ins Griechische übersetzt, lauten würde: ἀλλ' ἐγένετο ὁ τόπος ἐκεῖνος, ὡς (πρότερον) ἦν, ἡρὸς. 142 ft. θάλλω, I. nach S ἀγαλλιῶ. — Vor χρόνων füge ὑπεράνω ein. — Nach διδόντος I. διὰ τὸ ἐξαρκεῖν . . . τὰς θωρακείας. — ft. τοὺς συγγενεῖς habe ich nach S τῇ χαρᾷ αὐτῶν eingefügt. — „[i]hnen entronnen bin] S: „der ich größer als sie geworden bin“. — „[a]lle entgegen gehen] S: „zu wel-

Mit der Taufe wird auch hier die Eucharistie verbunden. Das Gebet ist im einzelnen teilweise sinnlos, offenbar infolge starker Korrekturen, die es erlitten hatten. Doch sind einzelne Spuren des Ursprünglichen noch zu erkennen. Der Name der „Mutter“ taucht wieder auf, das unsagbare Geheimnis der ἀρχαὶ und ἐξουσίαι. Das ist gnostisch.

135 S. 532 „[f. Mygdonia trauert in jüdischer Weise im Sack und Asche, warum ist im Grunde nicht recht einzusehen, da sie ja das Siegel empfangen und mit der Eucharistie die Vergebung der Sünden erlangt hat. 137 S. 533

Der Königin geziemt es nicht, zu Fuß zu gehen. Die vermeintliche, zumeist an das Haus gefesselte und dort ihre Zeit in üppigem Nichtstun verträbelnde vornehme orientalische Frau ist zu bequem, um zu Fuß zu gehen. Sie läßt sich auf einem Polsterbett tragen, das je nach Rang und Stand mehr oder minder kostbar ausgeschmückt zu sein pflegt, und dem ein Troß von Dienern und Dienerinnen vorausgeht und folgt. Vgl. die Abbildung bei Riehm, bibl. Handwörterbuch II 1925. Friedländer, Sittengeschichte Roms⁵ I 437 f. 138 „[f. Der König ist überzeugt, daß auch seine Gemahlin einem Liebeszauber des Apostels erlegen ist.

139 „[f. Der Name des Königssohnes Bazanes führt auf den persischen Namen Bazan (Zuft, altiranisches Namenbuch 367 a). — S. 534: Der Königssohn hat Interesse für Magie und wünscht von Thomas Auskunft über seine Zauberkunst, wie Simon der Magier. — „[f. Die Rede des Thomas wiederholt wieder den alten Gedanken: alles Irdische ist vergänglich, nur Gott bleibt ewig. 140 „[f. Zur Frage des Königs vgl. oben c. 106. — „[f. Einfallender Regen, der die Scheiterhaufen

chem die Großen sich versammeln“. 143 I. κατ' ἐκείνην τὴν ὥραν und μετα-
στησασθαι — πάντων ἰατρῶ] S: „aller Krankheiten, der sichtbaren und der unsicht-
baren“. — ft. σωτηρίαν I. καὶ σωτήρι — I. κτισμάτων ft. κτημάτων (nach S). — 48 ft.
ὕψιστος hat S: „er ist von der Höhe gekommen“. — 44 υἱὸς βάρους] Ist dies richtig?
Bei S fehlt es. — Hinter ὀφθαλμοῖς füge ἐδασάμεθα ein. — S. 536 I. εἰδομεν τὴν
ἐνηλλοιωμένην — ft. ὀφτινος I. ὀφτος ὄν.. — ft. ἁμαρτύρει gibt S: „fragte“. — ft. οὐκ
ἔγνω I. nach S: οὐκ ἐγνώρισεν αὐτῷ. — 1 menschlichen Leib] S: „heiligen Leib“.
— 3 himmlische Gestalt] S: „göttliche Gestalt“. — Nach ταῦτα πάντα füge
ἀπέχει ein und I. προτρέπει. 144 J. 10 wie wir vergeben haben] S:
„damit auch wir unsern Schuldnern vergeben“. — 17 Ermutiger] = ὁ θάρρος
ἐνδεδεῖς des Paralleltextes aus cod. P, welcher S hier und im folgenden mehrfach
genauer wiedergibt. 145 I. τῆς περὶ ἐμὲ σπουδῆς — I. ὅτε πλουτῆσαι ἐβουλόμην
(S P) und tilge die folgenden Worte καὶ ἔργῳ μοι δείξας. P gibt „durch dein Ge-
sicht“ von S wieder. — I. πολλοῖς ft. πολλῷ (nach S), weiter τοῖς σοῦ ἀξίους, auch
ἕως οὗ σὺ . . (S) und ἀρπάζετω . . ἐκ τῆς γῆς. — Der Schluß von c. 145, sowie
c. 146. 147. 148 und der Anfang von 149 sind ganz aus S wiedergegeben, weil der
Haupttext U hier stark verkürzt ist. 146 J. 41 auf den Tisch] S hat irrig:
„auf deinen Tisch“. — S. 537 10 infolge Delmangel[s] So nach ἐλαίου σπάνει
des Haupttextes. S hat irrig: „infolge ihres Dels“. — 14 Wachsamkeit] aus P
eingefügt. 147 J. 27 f. Den Gefangenen . . den Gelösten] Nach Zephus I 330
ist der Gefangene der dem Geistesmenschen untertänig gemachte materielle Leib,
dessen Lüfte und Begierden er ertötet hat, der Erlöste die durch die Gnosis erlöste
Seele. — 33 f. Den Toten . . Lebenden . . Bedürftigen] Dieser Satz er-
scheint in mehreren Formen. Im griechischen Text (P) hat keiner der drei Teile
eine Negation, im syrischen haben die ersten beiden (vom Toten und vom Lebenden)
die Negation, der dritte (vom Bedürftigen) nicht. Endlich in der lateinischen Be-
arbeitung de miraculis B. Thomae (ed. Bonnet 1883, p. 129) hat auch die Aussage
vom Bedürftigen negative Form. Wenn, wie Zephus I 330 sagt, unter dem Toten
(und Bedürftigen) der materielle Leib, unter dem Lebenden die pneumatistische Seele
zu verstehen ist, so müssen alle drei Teile des Satzes die Negation haben, es muß
heißen: Den Toten habe ich nicht lebendig gemacht, den Lebenden habe ich nicht ge-
tötet, den Bedürftigen habe ich nicht angefüllt (befriedigt). 148 Vgl. Zep-

aus 136 f., findet sich auch sonst. Vgl. Apokr. S. 373. 148 S. 535 4.
„Ein Freier von Königen stammend“ ist Christus vgl. den Hymnus auf ihn. —
42 ff. Im folgenden klingen überall biblische Phrasen und Wendungen an; aber der
Gedankenkreis im Ganzen ist nicht biblisch. Als πατήρ ὁφους erwartet man Gott
bezeichnet zu sehen; aber für den Gnostiker ist auch Christus πατήρ. Der ἀρχων,
der vor Christus mit seinen Dämonen erschrickt, ist der Teufel, der von Jesus über-
wunden ist. 144. S. 536 14. In dem Vater-Unser-Text des Griechen fehlt
die vierte Bitte, die der Sprer eingefügt hat. Sollte da asketische Tendenz zur
Streichung geführt haben? — Die Gebete im folgenden sind stark abweichend über-
liefert. Auf die Einzelheiten der Abweichungen braucht hier nicht näher einge-
gangen werden. — 33 Enthaltbarkeit im Geschlechtsgenuß ist neben der Armut dem
Apokstel der Kern des Christentums. 145 31 Ueberall klingen Reminiscenzen
an die Evangelien durch, aber alles ist einseitig im Sinne der Gesamttenenz aus-
gewählt. 147 S. 537 21 Mit einem altgewordenen Kleid wird nach einem
häufig angewandten Bilde der Leib verglichen (Sir. 14 10). — 22 Drei Na-
chen sind schon vorüber, in der letzten steht er: bald kommt der Morgen, d. h.
der Tod, wo er Gottes Angesicht sieht und vor Gottes lichtglänzender Majestät an-
betet. — 24 Die irdischen Vorratshäuser hat er zerstört, weil er nur noch himm-
lische Schätze kennt, entsprechend Mt. 6 10. — 27 Der „Gebundene“, ebenso ist der
Leib, der „Gelöste“ die Seele. Durch alles zieht sich der gnostische, ebenso aus dem
Platonismus, wie aus dem Parsismus, wie aus Paulus zu erklärende Dualismus
hindurch. 148 27 Die „Mächte“ sind die Dämonen, die über den unfelig

flus I 330: „Den Schluß macht die so häufig in den Gebeten der scheidenden Seele enthaltene Bitte, daß die bösen Geister sie auf dem Wege zum oberen Reich nicht bedrängen noch ihr den Weg versperren mögen... Alle feindseligen Mächte sollen vielmehr fliehen und sich verbergen“. — S. 538, f. Ein (der) Teil der Kinder] Die Stelle ist durchaus unsicher. U hat: „der Teil dieser bösen Kinder schreit und zeigt an (verrät); deßhalb kann niemand vor ihnen verborgen bleiben“. P: „der Teil aber der Kinder des Bösen schreit selbst und überführt sie; aber niemand (l. oddaic ft. oúta) von ihnen bleibt verborgen, denn ihre Natur gibt sich zu erkennen“. Bei S sind wahrscheinlich drei Textfehler vorhanden. Statt בני „meine Kinder“ wird man בְּנֵי בְּרִיָּה „Kinder des Bösen“, statt מְרַקָּא „leuchtet“ aber nach P מְרַקָּא (oder nach Stud. Sinait. IX S. 44 מְרַקָּא „zeigt an, verrät“) und וְיִי ft. וְיִי lesen müssen. Der Uebersetzer hat den nach P korrigierten Text von S wiedergegeben, doch ist ihm der Sinn der Worte dunkel geblieben. Nach der Stellung מְרַקָּא מְרַקָּא würde S wohl eher durch (κρίπτται) αὐτοῖς, als durch (oddais) εἰς αὐτὸν wiedergegeben. — I. ἀποχωρίζονται und ἐν ᾧ κατεσκήνωσα. 149 J. 13 Erleuchter] S: „Geber von Ruhe“. — ἀγαλλία ft. τέθης (nach S), ὁ ὧν ft. νοῶν. — 17 das Licht] S: „der Bereicherer“.

150 J. 21 Mensch] S: „heiliger Mann“. 151 Ein Stater = 1 Tetradrachmon = 3,18 Mt. S hat, wie c. 118 für Denar (= 67 Pf.), so hier für Stater ἄμ, was in der syr. Uebersetzung des N. T. für „Drachme“ (= 78 Pf.), steht (vgl. Mt. 17, 24). Im griech. Text ist also der Wert der hier genannten Summe viermal so groß, als im syrischen. 152 S. 539 16 Del, Wasser, Brot] S: „Del, Wasser, Brot und Wein“. — 18 jenen aber vernichten] S hat nur: „gehörche mir...“, damit ich dich nicht bis zur Vernichtung quäle“. — 22 in einem Zimmer] S: „unter seinem Speisezimmer in einem finstern Raume“. — Mygdonia] S: „Mygdonia und Markia“. — und schloß sie ein] Hierauf folgt bei S: „Und Licht schied nicht von uns, und du brachtest uns heraus“. — ὅτι ἐάν] I. ὅτι ἐφ' ὅσον... ἐπέδωκεν. 153 J. 20 unsere Schwachheit stärkt] S: „unsere Schwachheit stärkt und unsre Furcht ermutigt. Als er dies gesagt hatte, wurden die Gefangenen ermutigt, und die Wächter...“. — 24 Gile nötig, Jesu] S fährt fort: „unser Erleuchter“. — ft. χάριν ποιῶν I. χαίρειν ποιῶν (S) — ft. καθύστε I. καθύστεν ἡμᾶς

Verstorbenen Beschluß zu fassen haben. Sie fordern die Steuer guter Werke; wer sie nicht vorzeigen kann, verfällt ihrer Strafe.

150 S. 538 21 Demnach hat Bagan bereits mit 14 Jahren geheiratet. Das ist nichts Ungewöhnliches. Der Orientale ist früher geschlechtsreif. Doch ist das Alter von 14 Jahren der früheste Termin für die Eheschließung gewesen. Nach Birké Aböth V 21 ist das gewöhnliche Alter 18 Jahre; f. Winer, Realwörterb. I 297.

151 22 Die Zahl 363 ist natürlich nicht ohne Bedeutung. Es sind die — ungenau gerechneten — Tage des Jahres. Nun berichtet Iren. (adv. haer. I 24, 7) von den Basilidianern, daß sie entsprechend den Tagen des Jahres 365 Himmel gezählt und als Fürsten dieser Himmel Abraxas bezeichnet hätten, weil die Zahlenwerte der Buchstaben dieses Namens summiert 365 ergaben. An etwas ähnliches wird man auch wohl hier zu denken haben. Für jeden Archonten ist dann eine Münze bestimmt. Doch ist nicht deutlich, warum nur 363 und nicht 365 genannt sind. An eine Verschiebenheit der Jahresrechnung ist nicht zu denken. Denn wo man nicht das Sonnenjahr hatte, rechnete man — wie meist bei den Semiten — nach dem Mondjahr von 353 oder 354 (oder 383/384) Tage. An eine Korruption der Zahl ist bei der Einhelligkeit der Ueberlieferung auch nicht zu denken. Die Bezeichnung Stater ist in späterer Zeit (f. Mt. 17, 27) auf das Tetradrachmon (etwa = 8 M. 18 Pf.) angewandt worden; ursprünglich haftete sie am Goldstück, dem Didrachmon. Legt man erstere Berechnung zu Grund, so hätte der Wächter eine recht anständige Bestechungssumme erhalten.

152 S. 539 16 Salbung, Taufe und Eucharistie sind nach des Königs Meinung die Zaubermittel, durch die der Apostel die Menschen bekehrt.

153 27 Jesus heißt vielgestaltig (πολύμορφος),

μας (S) — 25 durch das Licht] L. nach S: τῷ φωτὶ τῆς φώσεως σου und tilge ὧν.

154 J. 42 geöffnet] S: „geöffnet und sich in ihren Angeln drehend (auf ihren A. stehend)“. — 43 f. und richtete mich auf] S statt dessen: „und ich ward gesund“. 155 S. 540 L. ἤρχετο πρὸ αὐτῶν (S). 156 L. φωνή ἢ ἐξηλθεν ἐξ ὀφθουσ oder ἢ ἐξεληθοῦσα — L. παρήγ. ὁ ἐν μέσῳ ἡμῶν? S hat statt dessen: „Beherrscher der Herzen seiner Gläubigen“. — L. διυόντων διὰ σκοτεινῶν χωρῶν (S). — 21 gekreuzigt wurde] S fährt fort: „und für den niemand gekreuzigt wurde“. — 27 Vaterland e] ft. πατρίδος hätte G πατρότης sehen sollen, denn S hat: „Der von der hohen und vollendeten Waterschaft gesandt wurde“. — L. ὁ κύριος ἀμείνων ft. ἀπάντων (nach S), συνάγαγε αὐτοὺς, ἀγίασον . . ἐν μιᾷ χώρᾳ.

157 J. 44 Gegner besiegen] S fährt fort: „wann sie von ihren früheren Werken gereinigt waren“; Gegner im Ringkampfe. — die Sieger befränze] bei den olympischen Spielen. — 45 frohe Botschaft] zur Zeit der Sintflut durch die Taube mit dem Delzweige. — Die Bestimmungen von „Merkzeichen“ an bis „Kraft trägt“ fehlen bei S — L. τὸν δὲ καρπὸν γλυκύς — Die Worte ταῦτα εἰπων περιωχέμας sind zu tilgen. — L. ἐλθέτω ἡ νικητικὴ σου δύναμις und ἐνδρυσάτω τῷ ἀλαίῳ τούτῳ, ὡς τότε ἰδρύνθη ἐν τῷ συγγενεῖ αὐτοῦ ξύλῳ und tilge die Worte ἡ . . αὐτοῦ δύναμις. — L. τοῖς σκαυτοῦ ἐχθροῖς und ἐπιδημησάτω. — S. 541 11 f. zur Rettung ihrer Seelen] S: „zur Heilung ihrer Seelen und ihrer Körper“. 158 J. 10 Brot und Becher] S: „Brot und einen Becher Mischtrank“. — L. καὶ ἀντὶ τοῦ καλάρου. — 20 Erneuerung der Seele und des Leibes] S: „Verkehr mit dir im Himmel“. — Der Schluß des Kap. lautet bei S: „Und sie sprachen: Amen. Und es wurde eine Stimme gehört, welche sprach: Ja und Amen. Und als sie diese Stimme hörten, fielen sie auf ihr Angesicht. Und wieder wurde eine Stimme gehört, welche sprach: Fürchtet euch nicht. .“ —

159 L. ἡμέρα ἡ. — 45 hinaufgehoben] Mit S stimmt hier mehrfach P genauer überein: παραβιθωμι, πωλήσαντα, ἀληθείᾳ καὶ βεβαιότητι. — S. 542 ft. ἀπαλλαγῆς τῆς ἐνταῦθα möchte man erwarten: ἀπ. τῆς ἐνταῦθα ζωῆς — θαρρῶν] L. θ. ὅτι τὸ κτῆμα αὐτοῦ ἀνευδές ἐστιν. — 2 f. meinen Lohn] Vgl. I. Clemensbr. 5,4: „Petruß, der . . zu dem ihm gebührenden Orte der Herrlichkeit wanderte“. 160 L. αἰ ἀποθανεῖν μὴ θάλησαιμι. — ft. ἰσως L. ἰσως ὅτι (S) — 13 f. Erlösung vom Körper] S: „von der Welt“. 161 L. εἰς τὸν σκοτεινὸν οἶκον. Gemeint ist das Haus, in dem die Frauen eingeschlossen waren. — ft. οὐκ ἐσθωσαν L. οὐκ ἐσθωσαν αἱ σπαραγίδες αὐτῶν. 162 ft. ἀπελθὼν L. ἐπανελθὼν. — Nach μὴν: τῷ βασιλεῖ füge ein: εἰπόμεν δὲ καὶ . . — L. δις γάρ . . ft. οὖς γάρ . . μετὰ τῶν λ.] Tilge ἐκείνων. 163 L. δικαστήριον ft. δεσμωντήριον (nach S), ἐλθόντα ft. ἐλθὼν oder ἐλθόντος δὲ αὐτοῦ, εἰμὶ δοῦλος, σὺ δὲ . . οὐχ ὄλος. — Tilge λέγω δὲ σοι und L. τὸ δὲ . . — S. 543 L. ἀλλὰ νῦν οὕτω πράξω σοι ὥστε . . συναπελθεῖν καὶ αὐτῶν καθαρᾶν — Ταῦτα δὲ λέγεις] Bei der Unsicherheit des Textes lese ich: ταῦτα δὲ λέγεις φάρμακα ἐνταῦθεν οὐδέποτε ἀποστήσονται. Ἰν εὐσεβεῖ μοι steckt vielleicht συν-

weil er in allen Gestalten erscheinen kann. 157 S. 540 27 ff. Der Läufer wird vor dem Laufakt entkleidet und nach der Laufe mit einem neuen Gewande bekleidet. Die Frauen wurden dabei später von den Diaconissen bedient. Bingham, Orig. I, p. 361. — 40 ff. Das Weihegebet über das Salböl ist wohl auch irgend einem Ritual nachgebildet. — S. 541 14 Auch hier die trinitarische Taufformel, wie o. Anm. 3. c. 27. 158 10 ff. Das Weihegebet für die Eucharistie, das wohl auch nicht reine Erfindung ist, zeigt wie die andern Gebete eine eigentümliche Mischung kirchlicher Gedanken mit gnostischen Klängen. Letztere sind hier allerdings ziemlich schwach. Bei dem „vollkommenen Haus“ mag man an das πλήρωμα denken, doch kann auch Joh. 14: angezogen werden. Die Zusammenhänge der einzelnen Gedanken sind nicht überall deutlich. — 20 Die Himmelsstimme tritt auch hier ein, um gleichsam die göttliche Bestätigung zu der menschlichen Rede zu geben.

159 20 ff. In dem Schlußstück der Akten scheint die das Ganze der Akten umformende Hand des Redaktors am stärksten eingegriffen zu haben. 163 S. 543 8

weil er in allen Gestalten erscheinen kann. 157 S. 540 27 ff. Der Läufer wird vor dem Laufakt entkleidet und nach der Laufe mit einem neuen Gewande bekleidet. Die Frauen wurden dabei später von den Diaconissen bedient. Bingham, Orig. I, p. 361. — 40 ff. Das Weihegebet über das Salböl ist wohl auch irgend einem Ritual nachgebildet. — S. 541 14 Auch hier die trinitarische Taufformel, wie o. Anm. 3. c. 27. 158 10 ff. Das Weihegebet für die Eucharistie, das wohl auch nicht reine Erfindung ist, zeigt wie die andern Gebete eine eigentümliche Mischung kirchlicher Gedanken mit gnostischen Klängen. Letztere sind hier allerdings ziemlich schwach. Bei dem „vollkommenen Haus“ mag man an das πλήρωμα denken, doch kann auch Joh. 14: angezogen werden. Die Zusammenhänge der einzelnen Gedanken sind nicht überall deutlich. — 20 Die Himmelsstimme tritt auch hier ein, um gleichsam die göttliche Bestätigung zu der menschlichen Rede zu geben.

159 20 ff. In dem Schlußstück der Akten scheint die das Ganze der Akten umformende Hand des Redaktors am stärksten eingegriffen zu haben. 163 S. 543 8

ἀπέρχου μοι. — Seinen wirklichen Namen] Nach Lipsius I 325 ist unter dem wahren Namen wahrscheinlich „Sohn des Lebendigen“ zu verstehen.

164 I. οἱ δὲ ὄχλοι und tilge λοιποί. — 20 drei Stadien] S: „eine halbe Meile“.

165 Tilge πρὸς τιμὴν. — Nach μυστήρια I. τίνα ft. ὅτι, nach συγχωρεῖ I. ἡμᾶς αἰσθάνεσθαι τῶν κατὰ σῶμα παθῶν, nach πρὸς δὲ ἄπειμι sind πάντοτε ἀοράτως zu tilgen. Ebenso tilge die folgenden Worte: πρὸς δὲ ἄπειμι τὸν καὶ συμπαρόντα μοι πάντοτε ἀοράτως. — 30 vier Elemente] Vgl. Hermaß vis. III 13, 3. — 30 Leiden fñh Ien] S fährt fort: „Wie umgeben sie mich mit Waffen und kämpfen mit mir bis zum Tode!“ Dagegen fehlt hier die Gegenüberstellung der vier Soldaten und der vier Elemente, wie denn auch vorher nicht erzählt war, daß vier Soldaten Thomas zum Tode führten.

166 Tilge ἐξ ὧν σίνεσθ. 167 I. ὅπ' αὐτῶν ἀφαιεῖς. — 40 in allen Ländern] S fährt fort: „durch welche ich in deinem Namen gegangen bin“. Dagegen fehlen die beiden Sätze von den Jüdäern und S. 544 von der Schlange.

168 I. πρόσταγμα ft. πρᾶγμα — ft. ἐδάπιοντο erwartet man τσαρμέννοι ἦσαν. 169 I. ἀναστάντας ἀπὸς. — 21 Versamm- Iungen a b] S fährt fort: „und beteten und brachten Opfer dar und brachten (das Brot der Eucharistie)“.

170 I. συνέβη ft. συμβαίνει, λαβὼν ὅστέον τῶν τοῦ ἀποστόλου τοῦ θεοῦ προσ- ἀψω. — 22 Gedenken des Westens] Nach der Tradition: nach Gheffa. — I. ἵνα μὴ βλέψωσι τὸ φῶς σου.

Den Namen Gottes erfahren nur diejenigen, die durch die Taufe geweiht sind. Weil die Kenntnis des Namens Kraft verleiht, Wunder zu tun, ist der Name als Geheimnis bewahrt worden. Nur die Jünger haben ein Anrecht auf dieses Privilegium.

165 20 Man wird nicht unmittelbar an christliche Brüder zu denken brauchen. Als zur Zeit des Decius Timotheus abgeführt wurde, kamen zu einer Hochzeit versammelte Bauern hervor und trieben die Soldaten zurück (Euseb. VI 39, 6). Ähnlich kann man sich den Vorgang auch hier denken. Verbrecher sogut wie Unschuldige haben meist die Sympathie der Masse auf ihrer Seite, wenn es ihnen an den Kragen geht. — 22 Das klingt doketisch, der Herr ist aus einem, aus Gott, oder aus göttlicher Substanz; daher wird er von einem Soldaten durchbohrt. Für die Menschheit Jesu ist dann kein Platz. [Der Mensch besteht aus vier Elementen und aus Seele und Geist nach Aristides apol. 7, syrische Relation, II IV 3 S. 16.]

167 44 Thomas betet, wie Joh. 20 20. — 46 Da er als Märtyrer stirbt, geht er unmittelbar in das Paradies ein. — 47 Die Dämonen werden, wie o. zu S. 537 20, als Steuererheber bezeichnet, weil sie jeden Verstorbenen nach der Legitimation fragen. — S. 544 1 Der Teufel als Schlange, die den anvischt, der in sein Reich kommt. — 4 „als Zweifelnber“, wie Joh. 20 24 ff.

168 10 als Bruder Jesu aus königlichem Geschlechte stammend wird er auch in einem alten Königsgrabe beigesetzt.

169 22 f. Die Weihe, die Sifor und Bazan erhalten haben, ist die einfältige Erfindung eines Superflugen, der sich Versammlungen ohne Gemeindefunktionen nicht denken kann.

170 20 ff. Die Wunderheilung mit den Reliquien des Apostels wird wohl spät zugefügt sein. — 22 „nach Westen“: damit ist wohl die Translation nach Gheffa gemeint.

Register.

- Maron 167.
 Abdias, Pf. 6. 7. 492 u. ö. 545.
 Albertosinschrift 301. 522.
 Abgarfrage 8. 153 ff.
 Abraham 168.
 Actus Vercellenses f. Petrusakten.
 Aegypterevangelium 88 ff. 47. 248. 252.
 Aegyptisches 53. 54. 98. 109. 113. 135.
 137. 142.
 Alexandria 57 f.
 Aline 364.
 Ammaon 5.
 Amphion 363. 364.
 Anabatikon des Paulus 93.
 Anchares 361. 364.
 Andreas (Schutzpatron) 561 f.
 Andreasakten 89. 355. 356. 544 f.
 Andreas- und Matthiasakten 91. 544.
 546.
 Anna 104 f.
 Antiochien 352. 361. 364. 375 f. 378.
 Apostel (zwölf) 243. 352.
 Apostellehre f. Didache.
 Apostolische Kirchenordnung 16. 41. 256.
 Apostolische Konstitutionen 79. 256.
 Kristasbrief 222.
 Kristion 12. 13.
 Aschmunein 95.
 Aseneth VIII.
 Asfia 5.
 Athen 365.
 Ballila 5.
 Barnabas 205. 206 f.; -brief 8. 8. 82.
 205. 206 ff.; -evangelium 205.
 Bartholomäusapokalypse 11; -evange-
 lium 11; f. Fragen.
 Basilidesevangelium 92 f.
 Berenike 5. 143.
 Bileam 60 f. 65.
 Buddha, Buddhismus f. Indisches.
 Chammatha 5.
 Charinus 364.
 Chrysa 364.
 Chrysippus 363. 364.
 Clemens v. Rom 5. 248. 463.
 Clemensbriefe 8. 8. 9; (I.) 173 ff. 202.
 251; (II.) 38 f. 41. 182. 248 ff. 291. 308.
 Crispina 371.
 Daniel, 7. Biflon 8.
 Descensus ad inferos 148. 164. 355 ff. 1.
 Diatessaron 9. 12. 46. 160.
 Didache 235 ff. 239. 252. 256 ff.
 Didaskalia, syrische 2. 79. 84. ff. 1. 284.
 516.
 Diognetbrief 240.
 Dion 362. 364.
 Dismas 5.
 Doctrina Addai 80. 153 ff. 547 ff. 1.
 Domitilla (Edmeterium) 402.
 Dormitio Joannis (armen.) 3.
 Dumachus 5.
 Ebionitenevangelium 24. 27. 40. 42 ff. 99.
 Ebeffa 154 ff.
 Edat und Modat 251. 296.
 Elias 91. 166; -apokalypse VIII (?) 91 f. (?).
 251. 286.
 Ephesus 338. 364. 366. 494 f. 502. 505 u. ö.
 Esra (III.) 3. 8. 246; (IV.) VIII. 3. 8.
 222. 287; (V.) 331 ff.; (VI.) 336 ff.
 Eutyches 502.
 Eutychnus (Zychnus) 363. 364.
 Eva 40. 94. 340. 401. 552. 553; -evan-
 gelium 94.
 Evangelienbericht (kopt., von Athimim
 90; -fragment (kopt., von Straßburg)
 38. 47. 89 f.
 Evangelium 10. 70.
 " der Vollenbung 94.
 " der Wahrheit 98.
 " der zwölf Apostel 42. 88; f.
 Ebionitenevangelium.
 Firmilla 364.
 Fragen des Bartholomäus 88. 95; f.
 Maria.
 Frontina 363. 364.
 Georg (hL.) 56.

- Gefas 5.
 Gregoriusapokalypse 181.
 Hanna 165 A. 2.
 Hebräerevangelium 17. 21 ff. 38. 42. 43. 46. 199. 239. 247.
 Henochbuch 2. 8. 123. 212. 228. 287. 320.
 Hermaß, Hirt des 8. 5. 7. 8. 194. 239. 248. 290 ff.
 Hermione 5.
 Himmelfahrt des Jesaja 323 ff.
 Jakob von Kephars. 66. 68. 71.
 Jakobus der Ältere 543; der Jüngere 356 A. 2; Herrnbruder 35 f. 44. 100; -brief (armen.) 8.
 Jannes und Mambres VIII.
 Jeremia (apokr.) VIII 33.
 Jerusalem 57. 69. 156. 222 ff. 246. 334. 363 u. ö.
 Jesajabücher (apokr.) 2; f. Himmelfahrt.
 Jesus, angebliche Schriften 7. 10; vom Himmel gefallener Brief 173; f. Abgarfrage, Sophia.
 Jenu, Bücher 90. 330.
 Ignatiusbriefe 3. 5. 8. 35 f. 173. 190 ff. 247.
 Imran 165.
 Indisches 17. 33. 113. 142. 416. 424.
 Johannes, Äußer 165 f. 369; Apostel 170 A. 1. 356 A. 2. 357. 494 ff.; Presbyter 11. 12. 540.
 Johannesakten 89. 352 f. 355 ff. 396. 397 A. 1. 451. 492 ff. 544. 546; -brief (apokr.) 528; f. Dormitio.
 Joseph, Jesu Vater 100 ff.; -geschichte 102 f.; von Arimathea 74.
 Judas Herrnbruder 13. 94; = Thomas 154. 161. 562 f.; der Verräter 12. 21. 93; -evangelium 93 f.
 Justa 5.
 Kain 93.
 Kanones (armen.) 8.
 Kerygma f. Missionspredigt.
 Kindheitsevangelien 3. 5. 7. 9. 90. 95 ff. 356 f. 512.
 Kleantes 364.
 Kleobius 363 f. — 364.
 Kleon 362. 364.
 Kleophas 5.
 Konstantinopel 371.
 Koran 102. 135. 165 ff.
 Kore 93.
 Korintherbrief (III.) 360. 388 ff. 396. 412.
 Kreuzesauffindung, Legende 158 f.
 Laodicenerbrief 3. 6 f. 7. 8. 172. 204. 389.
 Lehre der Apostel f. Didache; (syrr.) 2; (armen.) 3; Petri 246 f., (syrr.) 158. 2 (Lehre des Simon Kephars).
 Lentulusbrief 7. 172 f.
 Leucius 108. 352 ff. 492 f.
 Levi 44. 86 f.
 Linus, Pp. 5. 405 u. ö. 471 ff.
 Longinus 363 f. — 364. — 5. 84.
 Lybba 55 f.
 Lydia 5.
 Makkabäer (III.) 8. 8; (IV.) 8.
 Marcionevangelium 11 f.
 Marcus 5. 13. 411.
 Maria 98 ff. 165 ff. 371; Schriften 7. 9. 173; große und kleine Fragen 88; Genia 96. 99; Geschichte der M. 562.
 Maria Magdalena 51 f. 71.
 Martha und Maria 16.
 Matthäus 12. 44. 64. 87 A. 1. 91. 356 A. 2. 380; Pp.-M. über die Kindheit Jesu 101. 103 f. u. ö.
 Matthias 5. 91. 356 A. 2; -evangelium 90 f. 238; -überlieferungen 91. 238 f.; f. Andreas-M.-Alten.
 Memoria apostolorum 88 f.
 Mirjam (Maria) 51 ff.
 Missionspredigt Petri 36. 199. 239 ff. 314. 365. 398.
 Mithrasliturgie 263. 318. 489.
 Moses 93. 168. 363; -bücher 2; M.-Adam-Apokalypse (syrr.) 94.
 Muhammed f. Koran.
 Myrte 364.
 Naassenerchrift 41 f. 88.
 Nereus- und Achilleusakten 401 f. 460.
 Nikodemusevangelium 7. 8.
 Nikolaus 238.
 Noah 168. 178.
 Nympha 362. 364.
 Panthera (Panthera) 51. 53 f. 66 ff. 71. 98.
 Parfen 572.
 Paulus 12. 170 A. 1. 177. 247. 352. 360. 361 ff. 378 ff. 397 f. 404 ff.; -akten 247. 351. 353. 358 ff. 396 ff. u. ö.; -predigt 26. 27. 369 f.; -apokalypse 9. 93, f. Anabatikon.
 Pelagia (Brief) XV.
 Perge 362. 364.
 Petronilla 401 f.
 Petrus 12. 36. 170 A. 1. 177. 247. 351 A. 1. 352. 356 A. 2. 358. 363 f. 367 ff. 379 ff. 396 ff.; -evangelium 9. 38 ff. 47. 72 ff. 425. 427. 521. 530 ff.; -apokalypse 9. 47. 285 ff. 311; -akten (Actus Vercellenses) 240. 243. 352. 355 ff. 367. 379. 395 ff. 461. 544. 557; -urteil (iudicium Petri) 2; -predigt 3, f. Missionspredigt, f. Lehre.
 Petrus- und Paulusakten (jüngere katholische) 147. 152. 353. 378 f.
 Phila 361. 364.
 Philippus 12. 91. 351 A. 1; -evangelium 91 f.; -akten 16. 91. 353. 400 f.
 Phinees 5.

Phirmilla f. Firmilla.
 Photylides, Pf. 259 f. 348.
 Phrontina f. Frontina.
 Pilatus 63. 74. 80. 148 ff.; -akten 77.
 143 ff. 172; -schriften 3. 5. 7. 9. 143 ff.
 172.
 Piftis-Sophia 90. 91. 94. 581. 587.
 Plautilla 379.
 Poimandres 205. 322 f.
 Polia 5.
 Polykarpbrief 5. 8. 192. 200 ff.
 Pontus 377 f. 547.
 Proceßus- und Martinianusaften 405.
 474.
 Prochorus (Johanneserzählung) 6. 494.
 505.
 Procla 5.
 Protevangelium des Jakobus 6. 8. 9.
 95. 99 f. 103. 106 ff. 195.
 Psalm (151.) 8.
 Psalmen Salomos VIII (?). 3. 8.
 Pseudoclementinen 11. 239 f. 358. 398
 A. 1. 400. 463. 466.

Quadratus 3.

Rom 159. 247. 322. 338. 358. 364. 368 ff.
 374. 379 ff. 383. 396 ff. u. ö. 435.
 Roswitha (Hrotsvitth) 105. 512 f.

Scharbil- und Barschamjaften 158.
 Sebrachapokalypse 9.
 Seneca, Briefw. mit Paulus 172.
 Sepphoris 68 f.
 Sertiusprüche 8. 205.
 Sibylle 296. 323.
 Sibyllinen 6. 46. 339 ff.

Sidon 362. 364.
 Siebenzig Jünger 352.
 Simon Magus 363 u. ö. 404 ff. 414 ff.
 431 f. u. ö.
 Simon Petrus 351 A. 1; f. Lehre.
 Smyrna 364.
 Sophia Jesu Christi 94.
 Strategen 362. 495. 502.

Talmud 20. 47 ff. 231. 233 f. 393.
 Testamentum domini n. Jesu Chr. 42.
 453.

Testament der Patriarchen 6. 8. 9. 302.
 Thaddäus 44. 64. 161; f. Doctrina Ad-
 dai; Kanones des Th. 3.

Theklaakten 353. 359. 370 ff. 396 u. ö.
 Theonoe 364. 390.

Theudes 363. 364.

Thomas 134. 356 A. 2; f. Judas;
 -evangelium (Erzählung des Th.) 90.
 95. 101. 104. 132 ff. 436 f.; -akten 356.
 403. 428. 547 A. 1. 557. 562 ff.

Thraßymachus 362. 364.

Threptus 363. 364.

Titus 364. 368. 401 f.—5.

Toleboth Jeschu 51. 56 u. ö. 135.

Tyrus 363.

Veronica 5.

Xanthippe- und Polygenaakten 9. 374 f.
 418 f.

Zacharias 165 f.; -legende 128 ff.

Zoathan 5.

Zoroaster 1.

Zosimus (Erzählung) 9.

Mitgeteilte Texte.

Apokryphon (Herrnspruch?) aus Athenagoras suppl. 32	XII
Neugefundene Herrnworte und Evangelienfragment (The Oxyrhynchus Papyri IV)	XIII f.
Bartholomäuspruch (Dionysius Areop. de myst. theol. 1)	11
Jesus usw. im Talmud	47 ff.
Apokryphon des Elias (Epiphan. haer. 26, 13)	91 ff.
Fragment über den Zustand im Jenseits (The Oxyrhynchus Papyri I)	92
Neutestamentliches aus dem Koran	165 ff.
Barnabaspruch (cod. Bodl. Barocc. 39)	205
Apokryphon der Nikolaiten (Clem. Alex. Strom. III 4, 29)	238
Fragment eines apokr. Evangeliums (kopt.)	351 A. 1
Koptische Fragmente der Paulusakten	361 ff.
Lobgesang (syrisch) der Thomasakten	592 ff.

[illegible]**DEMCO, INC. 38-2931**

